

25 febbraio 2009

Focus tematico su: **Credere, conoscere, vivere insieme**

(Genghini, Perni, Savojardo)

1. Alla luce della ricerca che state conducendo, come si possono brevemente definire le seguenti parole chiave? Come si potrebbe articolare il loro rapporto?
2. Indicate, con una motivazione essenziale, due o tre opere, scelte fra quelle prese in esame nell'ultimo anno, che a vostro giudizio, offrono un contributo particolarmente rilevante a questo tema.

1. Credere

(max 20 righe)

Credere significa tener per vero qualcosa che non ci è dato né attraverso l'esperienza sensibile, né attraverso la logica o la speculazione razionale. A causa di questa duplice inaccessibilità, gli oggetti del credere sembrano ricadere nel campo dell'immaginario: un'evidente "aria di famiglia" collega le credenze (in particolare quelle religiose) alle altre manifestazioni dell'indole mitopoietica dello spirito umano (illusioni, proiezioni, fantasie ecc.). Così l'analisi corrente lascia sullo sfondo il contenuto esplicito delle credenze (interpretato come mera affabulazione), per concentrarsi piuttosto sul senso *preterintenzionale* degli atti corrispondenti. Qual è la loro funzione latente? La risposta prevalente suona così: si tratta di *rituali di appartenenza*. Tutte le comunità umane, anche quelle più articolate e complesse, esigono dai loro membri dispendiosi sacrifici intrapsichici per l'utilità collettiva (come, ad esempio, la quieta accettazione dell'ordine esistente). Sacrifici che una logica della convivenza puramente "orizzontale" non potrebbe giustificare. Così il trascendente irrompe nello spazio interiore degli esseri umani, sotto forma di una voce che, pur essendo terrena, nondimeno risuona "dall'alto". L'approccio funzionale coglie una verità indubitabile: il legame tra il credere ed il bisogno di unità degli esseri umani. Nello stesso tempo mutila l'*explanandum*: svalutando l'oggetto della credenza, svaluta al contempo la coscienza del credente, la quale ora diviene il risvolto accessorio di un processo anonimo che si consuma alle sue spalle. Ma la ragione primaria del credere, per il credente (almeno per quello radicato nella tradizione giudaico-cristiana), non è la sopravvivenza della comunità, bensì la semplice verità dell'oggetto creduto. In altre parole, egli "non crede di credere": piuttosto rivendica la propria fede come la genuina conoscenza di una realtà obiettiva. Di questa pretesa la comprensione funzionale della religione non dà conto.

Conoscere

(max 20 righe)

L'epistemologia contemporanea, soprattutto dopo la svolta linguistica, ha congedato l'antica metafora della mente umana come "specchio della natura". Con Heidegger e Wittgenstein

tramonta l'idea che conoscere significhi rispecchiare fedelmente un certo stato di cose. Il nostro accesso alla realtà, infatti, è mediato dal linguaggio, ed il linguaggio è per sua natura un idioma locale: il sistema di riferimento dei nostri enunciati, descrittivi o prescrittivi che siano, amplifica la voce della "zolla" simbolica in cui siamo nati. Così, quando scaviamo sotto le nostre rappresentazioni del mondo non troviamo altre rappresentazioni, bensì una fitta trama di aspirazioni ed impegni esistenziali. "Temporalità" e "radicamento" sono condizioni insuperabili del conoscere: quando proviamo a trapassarle, urtiamo in uno "strato di roccia" (l'essere gettati nel tempo e in una forma di vita) contro il quale si spezza la vanga della riflessione filosofica. Pare dunque suonata l'ora, per il concetto classico di verità. Eppure non è facile rinunciarvi. La distinzione tra il mio (o il nostro) punto di vista sulle cose, da un lato, e ciò che è vero o valido "in sé", dall'altro, risorge continuamente nella nostra pratica linguistica quotidiana. Molti interpretano la celebre tesi di Wittgenstein – "i confini del nostro linguaggio sono i confini del mondo" – nello spirito di Hume: *we never really advance one step beyond ourselves*. Ma è vero il contrario: una realtà indipendente, e pertanto degna di considerazione, esiste soltanto per animali parlanti. Gli animali che non parlano restano prigionieri del loro ambiente, della loro nicchia ecologica: non vedono altro che risorse, ovvero minacce, per la loro autoconservazione. Insomma, il linguaggio è il viatico dell'uomo alla realtà, e la distinzione "per me/in sé" attraversa l'intero spettro del suo repertorio (pensieri, affetti, sentimenti ecc.).

Vivere insieme

(max 20 righe)

Vivere insieme, per gli esseri umani, è un destino, non un'opzione. A quale necessità fondamentale va incontro la vita associata? Le risposte del pensiero politico oscillano, da sempre, tra una visione "minimalista" ed una "massimalista" del vivere insieme. La prima afferma: gli uomini cooperano per sopperire, nella ricerca dei beni e dei piaceri della vita, alle loro carenze individuali. L'associazione è dunque il mezzo più efficiente per soddisfare, in condizioni di parità ed eguaglianza, un nucleo di bisogni già delineato a grosse tinte nella mente delle persone. La seconda ribatte: la cooperazione sociale modifica radicalmente l'ordine delle nostre preferenze spontanee. Quel che io voglio davvero si chiarisce soltanto nel dialogo e nella deliberazione in comune. Pertanto la cooperazione non è mai un semplice mezzo al servizio di appetiti e scopi preesistenti. Dalle due visioni menzionate discendono, ovviamente, culture politiche alternative. La prima rivendica, per ognuno, una sfera d'azione

– la più larga possibile – scevra da interferenze o intromissioni esterne. La seconda, al contrario, pone sulle legittime ambizioni dell’individuo l’ipoteca della solidarietà e della coesione sociale. Una fraintende la natura dei bisogni umani: poiché si tratta di tendenze “non saturabili”, e dunque straordinariamente plastiche e cangianti, nessuno – lasciato a se stesso – può farne un inventario attendibile. Senza l’aiuto di altre persone, non potrei mai capire che cosa mi manca per essere me stesso. L’altra attribuisce alla vita associata un potere “moralizzatore” che essa propriamente non ha: se le persone sono in grado di far posto, nella valutazione del loro interesse individuale, all’interesse altrui, è perché hanno un *interesse originario alla verità della condizione umana*. Questo interesse *sui generis* è il presupposto “metapolitico” di tutti i fenomeni associativi e cooperativi, non già un loro prodotto, né una loro proprietà emergente.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

(max 2 cartelle)

La filosofia contemporanea, come ho detto, ha largamente ridimensionato il presunto contrasto tra fede e sapere, tra credenza e conoscenza. Ogni atto cognitivo, teso a rischiarare questa o quell’altra sezione del reale, matura sullo sfondo di una partecipazione emotiva e confidente a persone, fatti, situazioni. Si tratta di una “conoscenza tacita”, una *background understanding* che può essere razionalmente articolata, ma non tradotta senza perdite significative in un sistema di enunciati puntuali e coerenti. Di che cosa è fatto (A), e da dove attingiamo (B), questo sapere originario? A) Si tratta di schemi di valutazione che operano *sub specie boni* (degno/indegno, ammirevole/ripugnante ecc.). B) Sono il portato simbolico dei nostri legami profondi con un milieu culturale, una storia, una tradizione. Gli schemi menzionati non li deduciamo a priori, mediante un’“analitica” della ragion pratica. Piuttosto li scopriamo e ci convinciamo della loro validità nell’ambito di rapporti fiduciali: le certezze morali/religiose si formano all’interno di relazioni interpersonali segnate da mutua sollecitudine e reciproca dedizione. Ora, i portatori di tali certezze sperano, in cuor loro, di poter iscrivere “pezzi” del loro ethos nell’ordinamento giuridico. Ambizione legittima, ma – obiettano i paladini della neutralità liberale – ad una condizione: che tali credenze siano proposte ed argomentate in una lingua franca, ossia in termini comprensibili al di là del loro contesto di giustificazione originario. E’ la “clausola di ragionevolezza” che dovrebbe assicurare la pacifica convivenza dei diversi sotto un comune ordinamento politico. Per rispetto a tale clausola, ogni credente è tenuto a sdoppiare riflessivamente la propria credenza

in un *nucleo dogmatico*, accessibile solo alla sua mente, ed in un *messaggio intelligibile* a (e condivisibile da) tutti. A questa richiesta si possono muovere due appunti. In primo luogo, la si avanza senza interrogarsi a fondo sulle condizioni della sua effettività. Non è detto, infatti, che i credenti la comprendano. Possono accoglierla solo se la distinzione tra il nucleo dogmatico ed il messaggio intelligibile è in qualche modo autorizzata dalla loro stessa credenza. Come avviene, per esempio, nella tradizione giudaico-cristiana. Alcune delle sue formule più pregnanti (“Il sabato è per l’uomo, non l’uomo per il sabato”, oppure “La gloria di Dio è l’uomo vivente”) lasciano intendere che l’apparato dogmatico e precettistico della credenza sia, in ultima istanza, al servizio di una *illimitata affermazione dell’umano*. In altre parole, il rapporto con il dogma è posto sotto il segno della libertà invece che della costrizione, dal momento che parte costitutiva del dogma è l’intangibile libertà di colui che è chiamato a confessarlo. Tutto ciò dovrebbe farci riflettere sulle radici “spesse” di un valore solo apparentemente “sottile”, come quello della neutralità. Lo stato liberale è bensì imparziale, ma non equidistante rispetto alle diverse famiglie culturali e religiose, avendo adottato l’intangibilità della persona quale fondamento del diritto pubblico. L’adozione di questo principio ha talvolta contrapposto lo stato liberale alla stessa tradizione giudaico-cristiana, nella misura in cui questa non è sempre stata all’altezza del proprio dogma. Ma si è trattato di un dissidio accidentale. Per pensarlo come un dissidio sostanziale, e dunque inconciliabile, bisogna risignificare drasticamente la parola “libertà”. In proposito avanzo il mio secondo appunto. Invitando i credenti a rispettare la clausola della ragionevolezza (quando vogliono prendere parte ai dibattiti pubblici), si confida tacitamente nella parziale *sovrapponibilità*, ovvero nella sussistenza di una qualche sotterranea forma di comunicazione, tra le loro rispettive intuizioni morali. In effetti, ispirato da queste intersezioni semantiche (*endoxa*) è sorto il concetto di ragion pratica, intesa come la capacità di rispondere in modo appropriato, ed in circostanze specifiche, all’appello del bene. Per la tradizione filosofica l’oggettività del bene è sempre stata un’evidenza inoppugnabile. Una cosa non è buona perché noi la vogliamo: al contrario, la vogliamo perché è buona. Qualcosa del genere valeva ancora per Kant, nonostante la sua severa critica dell’etica classica. Che l’autonomia sia la manifestazione più alta e dignitosa della vita umana non dipende da noi. I nostri sentimenti nei riguardi di questo ideale sono formalmente analoghi a quelli di chi coltiva un qualche bene “sostantivo” (la volontà di Dio, la legge naturale ecc.): ammirazione, soggezione, dedizione. Dobbiamo conformarci alla misura ottimale dell’umano, se non vogliamo cadere nella sfera dell’infraumano. Chi non fa un uso autonomo del proprio intelletto degrada se stesso, abdica al rango di persona. Ora, l’avvento del postmoderno ha colpito al cuore il concetto di ragion pratica: non solo nella versione classica, connotata in senso metafisico, ma

anche nella moderna flessione trascendentale, sia quella monologica (Kant), sia quella dialogica (Habermas). Infatti, la tesi del postmoderno, ridotta all'osso, suona così: l'unica costante antropologica, e dunque il solo medio nel quale le persone comunicano tra loro, è il desiderio di emanciparsi da tutto ciò che potrebbe costituire un ostacolo sulla via dell'autocreazione morale. In altre parole, la volontà di sfuggire alla cieca impronta del caso, affrancandosi da canoni o copioni esistenziali prestabiliti, è il vero elemento "transculturale" nella condizione umana, mentre le pulsioni filantropiche, che ci spingono a riconoscere i diritti e a condividere i bisogni degli altri, sono fenomeni irrimediabilmente locali e contingenti. Sotto questo profilo, i nostri migliori ideali pubblici (giustizia, equità, solidarietà ecc.) non possono pretendere validità al di là del gioco linguistico che li ha istituiti. Sono semplici metafore con cui una porzione abbastanza esigua di umanità, quella che vive tra le due sponde dell'Atlantico, ha cercato negli ultimi tre secoli di "ridescrivere" in termini polemici il rapporto con la propria tradizione. Nella misura in cui si fa strada, nell'immaginario postmoderno, la radicale contingenza dei nostri valori etico-politici, il richiamo alla ragionevolezza è destinato a cadere nel vuoto. Manca, infatti, il presupposto indispensabile per intendere tale richiamo: la fede nel bene quale patria comune degli esseri umani. Di qui un'intuizione che anche pensatori religiosamente "stonati" hanno, negli ultimi tempi, iniziato ad esplorare: il concetto di ragion pratica sta o cade con l'idea di Dio. Ove il termine "Dio" è filosoficamente da intendersi come la cifra di uno sguardo sul mondo che, a differenza dello sguardo umano, non procede per adombramenti parziali ed interessati, non è ossessionato dal bisogno di controllo e di dominio, non tratta persone e cose come meri correlati funzionali delle proprie ambizioni. La coscienza di uno sguardo siffatto, "*a view from nowhere*", ci rammenta che gli esseri umani, nella loro profondità ultima, sono gli uni per gli altri reciprocamente nascosti: lo stato di diritto protegge il velo che salvaguarda la soggettività individuale dalla malizia altrui. Solo al cospetto di Dio noi siamo interamente svelati.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema:

2.1:

(max 2 cartelle)

R. Spaemann, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

Nei saggi che compongono questo libro, Robert Spaemann mette a fuoco una distinzione capitale, che il dibattito odierno intorno ai rapporti tra fede e sapere per lo più trascura o non considera affatto: la distinzione tra la “funzione di Dio”, da un lato, e la “funzione della religione”, dall’altro. In effetti, la credenza religiosa è un tipo di prestazione simbolica che può essere tranquillamente osservata e descritta dall’esterno, in base al problema esistenziale o all’urgenza pubblica che essa, a suo modo, tenta di risolvere. Che la religione sia un puntello determinante dell’integrazione sociale è, da Voltaire fino a Luhmann, un’evidenza indiscutibile. Disponendo le contingenze della vita individuale e collettiva come tessere di un mosaico provvidenziale, dai contorni peraltro sfuggenti, la religione produce un sorprendente effetto di ordine, psichico e sociale a un tempo, pienamente accessibile all’indagine razionale. Questo approccio, tuttavia, lascia in ombra un punto decisivo. La funzione “latente” della credenza religiosa, che un esame spassionato porta alla luce, è strettamente congiunta al suo significato “manifesto”: la certezza del credente in ordine alla *verità* dell’oggetto creduto. Se decade tale certezza, vengono meno all’istante tutte le funzioni preterintenzionali eventualmente assolute dalla religione. Pertanto, il punto di vista “esterno” (del sociologo, dell’antropologo, dello psicologo) dipende, sotto il profilo ontologico ed epistemologico, dal punto di vista “interno” (del credente). L’omissione di questa dipendenza vizia, in misura difficilmente sopravvalutabile, l’ermeneutica corrente del fenomeno religioso. Ma quale sarebbe, esattamente, la funzione di Dio nella vita umana? Quella di non avere funzione alcuna, risponde Spaemann. Il credente crede in Dio, non nella fede in Dio: l’oggetto verso il quale si orienta esiste per lui del tutto indipendentemente dalla sua fede. In altre parole, il pensiero di Dio apre per così dire lo spazio della “carità intellettuale”, nel senso che spezza il *selfish system* della nostra identità e ci permette di vedere il mondo nella sua irriducibile densità ontica ed assiologia. Dio è, per il credente, la fonte di uno sguardo “metafunzionale” sulla realtà: bevendo a quella fonte, egli impara a trattare se stesso ed i suoi simili con il riguardo che si deve a chi trascende le condizioni genetiche del suo essere al mondo.

2.2:

(max 2 cartelle)

E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007.

Il costituzionalista tedesco affronta, con grande maestria e libertà intellettuale, le ragioni della storica tensione tra la chiesa cattolica e la democrazia moderna, prospettando i termini e le condizioni del suo definitivo superamento. La radice del contrasto è oggettiva: lo stato liberale ha disconosciuto, con atti solenni ed irrevocabili, le ambizioni “politiche” della religione. Questa non è più, né mai potrà tornare ad essere, il fondamento vincolante ed il fermento dell’ordine pubblico, che ormai riposa su basi normative distinte e indipendenti da qualsivoglia “dottrina comprensiva”. Tutto ciò costituisce, *prima facie*, una bruciante umiliazione per la chiesa cattolica, abituata com’era – da tempo immemorabile – a valutare la legittimità del diritto positivo alla luce della sua maggiore o minore conformità ai principi della *lex aeterna*. Lo scotto è reale, ma non così devastante come qualcuno paventa (e qualcun altro si augura), se afferriamo correttamente il senso della “neutralità liberale”. Molti, sbagliando, interpretano questa formula come la cifra di un giudizio sprezzante, che al particolarismo delle fedi religiose contrappone l’universalità di una ragione “a-tea”. Al contrario, la neutralità dello stato, quanto alle credenze dei suoi cittadini, è un dispositivo a tutela della libertà religiosa e del suo concreto esercizio. Dichiarandosi neutrale in materia religiosa, lo stato liberale ammette di non essere una *societas perfecta*, cioè un ordinamento completo ed autosufficiente: nelle profondità dell’umano c’è un’aspirazione incoercibile, una ricerca insonne del “sublime” che va assecondata e garantita giuridicamente, come il primo e il più fondamentale dei diritti individuali. La neutralità liberale, di conseguenza, si accorda senza particolari difficoltà con la visione cristiana dell’esistenza. Di più, essa ha trovato, in un memorabile pronunciamento dell’ultimo Concilio, una vera e propria fondazione teologica. La dichiarazione *Dignitatis humanae*, infatti, ha ancorato il diritto esterno alla libertà religiosa nell’altissima dignità della persona umana, così come questa affiora nell’annuncio evangelico. In altre parole, la libertà di religione (che può drammaticamente risolversi anche in libertà *dalla* religione) è un diritto promanante dal nucleo stesso della fede cristiana. Tale diritto può essere esercitato solo là dove lo stato abbia in via di principio rinunciato a promuovere un’opzione religiosa tra le altre. Ricomposta concettualmente la frattura tra la visione cristiana dell’uomo e la necessaria neutralità (o meglio laicità) delle istituzioni politiche, rimane tuttavia aperto un problema di non poco conto. Lo stato liberale, tutelando la persona come bene incondizionato dell’ordinamento pubblico, mostra di aver largamente attinto alla

fonte giudaico-cristiana. Ma se concedesse un qualche rilievo istituzionale a quella fonte, verrebbe meno *ipso facto* al dovere di garantire la libertà religiosa di ogni cittadino. Lo stato liberale è dunque coinvolto in un paradosso: ha bisogno di una cultura di sfondo, o di una base pregiuridica, che istilli nei cittadini le virtù elementari della convivenza (il rispetto di sé ed il sentimento del bene comune), ma non può suscitare né sostenerla con interventi *ad hoc* senza distruggersi in quanto stato liberale. Può soltanto sperare che la crescita incessante del pluralismo culturale e religioso non prosciughi la fonte alla quale si è storicamente abbeverato. Questa speranza, in realtà, non è del tutto disarmata rispetto agli eccessi del multiculturalismo. Per Böckenförde, infatti, il dovere della neutralità dello stato nei confronti delle diverse religioni non comporta affatto l'azzeramento della configurazione specificamente religiosa di una determinata cultura o di un codice di vita acquisiti come parte integrante di un *ordre public*. In altre parole, quando associamo l'idea di neutralità ad uno "stato di ragione", rigorosamente equidistante (nonché indifferente) nei riguardi delle diverse credenze religiose, siamo impercettibilmente slittati, per dirla con Rawls, dal liberalismo politico al liberalismo metafisico.