

INTERVISTA

di Tudor Petcu (con la revisione editoriale di Michele Turrisi)

IL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE. INTERVISTA CON PIERFRANCESCO STAGI

TP: Professor Stagi: come si articola il rapporto tra filosofia e religione? Hanno esse un tratto comune?

PS: Per trovare un punto comune tra filosofia e religione bisogna inizialmente imparare a distinguerle e considerarle nella loro irriducibile differenza. A ragione Kant nel suo *Conflicto delle Facoltà* (1798) si occupa di distinguere l'ambito di pertinenza della religione da quello della filosofia. Negli ultimi decenni è invalso l'uso (soprattutto in Italia ma anche in Francia, poco fortunatamente in Germania) di mescolare termini filosofici con espressioni teologiche, richiamandosi erroneamente a Heidegger, che invece amava tenere rigidamente distinte le due discipline. La filosofia è una disciplina altamente "specializzata", che richiede una formazione specifica e un linguaggio altrettanto complesso per essere praticata; mentre la religione appartiene a un substrato popolare e di massa, che non richiede se non in modo elementare una formazione specifica. La prima distinzione è, quindi, di carattere linguistico: il linguaggio della filosofia è un linguaggio tecnico, che è appreso attraverso un complesso percorso di formazione; il linguaggio della religione ha invece una dimensione più diretta e spontanea.

L'elemento unificante è che entrambe sono insiemi linguistici regionali, o "giochi linguistici" (*Sprachspiele*) secondo l'uso di Wittgenstein: ciò fa sì che siano parlati da comunità piuttosto ristrette di interpreti che condividono insieme allo stesso uso linguistico le stesse esperienze. Il filosofo, come l'uomo religioso, parla una lingua compresa da un altro filosofo che fa riferimento a esperienze che verosimilmente entrambi hanno compiuto e rende loro possibile collegare un determinato uso linguistico a una determinata esperienza. Se la filosofia ha dai suoi esordi sempre avuto la consapevolezza di usare un linguaggio compreso da pochi iniziati, per la religione questa è una consapevolezza che con difficoltà si è fatta largo nella modernità. La religione, infatti, ha per lungo tempo incarnato il linguaggio parlato da tutta la comunità, una sorta di linguaggio universale in cui venivano tradotti tutti i linguaggi particolari, quindi anche il linguaggio filosofico, artistico, scientifico. La sua era una *koiné diàlektos* che costituiva il principio di traducibilità (e di comprensibilità) di tutti gli altri linguaggi. La secolarizzazione ha introdotto una cesura epistemologica che ha reso incomprensibile quel linguaggio, ne ha intaccato la grammatica e ne ha reso estraneo il lessico, mettendo in discussione la traducibilità universale della lingua religiosa su cui si era fondato per secoli l'Occidente cristiano.

Ora il linguaggio religioso è divenuto un linguaggio tra gli altri, un linguaggio "regionale", che è compreso e "parlato" da una comunità ristretta di parlanti che condivide per educazione o per adesione volontaria un insieme comune di esperienze. La

comprensibilità di questo linguaggio è limitata e richiede una traduzione per poter essere compresa. L'immediatezza del linguaggio religioso, in cui tutte le lingue particolari trovavano la propria universale traducibilità, si è ristretta a un linguaggio particolare, comunitario. La secolarizzazione fin dai suoi esordi ha dovuto colmare questo vuoto del linguaggio religioso creando un nuovo linguaggio che permettesse ai cittadini di comprendersi e alla cultura di progredire senza più il riferimento esclusivo al linguaggio religioso. Nella creazione di questo nuovo linguaggio la filosofia ha dato un contributo sostanziale a partire dalla metà del XVII secolo, dopo le guerre di religione che avevano tormentato l'Europa continentale. Bisognava creare un terreno neutro, un linguaggio quanto più possibile neutrale, in cui i diversi linguaggi particolari: la politica, l'arte, la scienza potessero incontrarsi e dialogare senza confliggere tra loro. Come ha ricordato Habermas nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), la filosofia ha assunto il ruolo di un "traduttore" universale, che si costituisce come un ponte tra due diverse esperienze e tra due differenti linguaggi "regionali". Mantenendo il suo legame con il linguaggio dell'esperienza, con la sua fugace articolazione, la filosofia pretende di "secolarizzare" i linguaggi non ancora completamente secolarizzati. Questa attività secolarizzatrice vuole rendere possibile il dialogo tra le differenti aree del linguaggio e della civilizzazione umane, cosa tuttavia ben diversa dalla riduzione della molteplicità dei linguaggi all'unico linguaggio della scienza, della verificabilità fattuale. La filosofia ha il compito di rendere comprensibili i linguaggi, di permettere il loro reciproco scambio, permettendo una traduzione quanto più vicina alla vita e all'esperienza e all'esistenza.

Per questa ragione, se in passato il linguaggio religioso e quello filosofico si sono sovrapposti perché la filosofia per poter essere compresa doveva parlare il linguaggio della religione, ora è piuttosto la religione che per essere compresa deve consentire alla filosofia di tradurla nel linguaggio della vita e dell'esistenza.

TP: Come può realizzarsi un vero dialogo tra religione e scienza?

PS: Per parlare del rapporto religione-scienza bisogna tornare a riferirsi alla difficile arte della distinzione. Che cosa si intende per scienza? L'attività scientifica quale è svolta nelle università e nei centri di ricerca sta diventando sempre più un'attività superspecializzata che mantiene pochi, se non pochissimi legami con il resto del mondo del sapere. La verifica sperimentale delle esperienze condotte in laboratorio è l'unico tribunale davanti al quale ritiene di doversi presentare. Gli interventi pubblici degli scienziati sono rarissimi e si riducono molto spesso a opinioni personali e generali che poco hanno a che fare con l'attività di ricerca scientifica svolta, sempre più atomizzata e parcellizzata, per cui ogni scienziato conosce ed è garante del suo minuscolo pezzo di sapere, per il resto condivide con l'uomo comune una qualsiasi (e spesso dozzinale in quanto non-riflessa) visione del mondo. Altra cosa è la pretesa scientifica di verifica dei fatti che è ormai divenuto il *refrain* della condizione culturale del nostro tempo: nulla è vero se non accade, se non possiede una dimensione fattuale che è possibile conoscere "direttamente" con l'ausilio dei 5 sensi, ad esempio, una delle grandi ossessioni della cultura occidentale. Ne è nato un

linguaggio scienziato che cerca goffamente di imitare il procedimento scientifico e che nutre sospetto verso ogni affermazione che non sia possibile constatare direttamente o meglio ancora che contrasta con il *sensus communis omnium*. Ciò che tutti possono facilmente comprendere sulla base del proprio senso comune è ciò che è vero; al contrario ciò che contrasta con il senso comune diventa subito sospetto. La scienza, o almeno il senso scientifico della realtà, è appiattito sul senso comune, sull'esperienza quotidiana della realtà. Essa è definita come il metro di giudizio in generale della realtà. È vero e reale ciò che si sottopone senza troppi problemi al senso comune.

La religione in tal senso fondando le sue affermazioni su una realtà estranea al senso comune viene sempre più vista con sospetto nel mondo tardo moderno. Le realtà della religione si oppongono al senso comune che si fonda sulla verificabilità, mentre la religione appartiene a un universo di realtà più antico della scienza, in cui il dire mitologico non aveva bisogno dell'istanza della verifica per essere detto vero.

Quando si parla di coesistenza del sapere scientifico e della religione si chiama in causa la capacità di una società di studiosi, ma più in generale una società, di far convivere al suo interno visioni del mondo diverse, anche provenienti da regioni e da sensibilità storiche diverse dalla nostra. Cadono in errore la scienza e lo spirito scientifico quando vogliono da soli saturare l'intero ambito della discussione pubblica, non lasciando spazio a nessun'altra visione del mondo; così come sbaglia la religione che voglia da sola dominare la scena pubblica. Entrambe, religione e scienza, devono avere l'umiltà di riconoscere l'altro da sé e garantirgli diritto di esistenza, in modo che visioni del mondo diverse, e forse tra loro inconciliabili, possano vivere insieme nello stesso spazio pubblico, non combattendosi ma arricchendolo ognuna in base alle proprie esperienze e "ragioni".

TP: Perché secondo Lei la religione ha bisogno della filosofia e la filosofia della religione?

PS: Come ho spiegato prima, la filosofia e la religione sono ambiti separati ed è giusto che rimangano tali. Quando si è cercato di riportarli a una unità, come nella filosofia dello Spirito di Hegel, si è commesso un grande errore: entrambi perdevano della propria necessaria specificità e a ragione Schopenhauer e Kierkegaard ne hanno criticato l'esito disumanizzante, che riduceva la religione a una semplice fase di passaggio, destinata ai popoli meno evoluti dal punto di vista spirituale, e la filosofia come il faro assoluto che superava e rendeva "passata" la religione stessa.

Per comprendere l'utilità della filosofia per la religione (e della religione per la filosofia) non posso non riferirmi alla distinzione tra l'esistenzialismo ateo di Sartre e Camus e l'esistenzialismo cristiano di Marcel, Pareyson e lo stesso Ricoeur. La storiografia ha per decenni parlato di due forme completamente differenti di esistenzialismo, come se fossero due figli che non si somigliano per nulla, pur provenendo dallo stesso padre: Kierkegaard e la dissoluzione dell'hegelismo. Tuttavia, a mio avviso, considerando l'esistenzialismo come un'abitazione in cui vivono due separati in casa, non si riesce a cogliere la profonda unità che è alla base dei due movimenti. Ciò che li differenzia è certamente la diversa posizione di fronte alla fenomenologia: Pareyson ne misconosce completamente l'utilità,

connettendo l'esistenzialismo direttamente a Jaspers senza la necessità di passare per il pensiero fenomenologico; mentre il giovane Sartre (*L'immaginario* e *L'essere e il nulla*) mostra come sia impossibile fare una filosofia dell'esistenza (o esistenzialismo, anche se l'espressione allo stesso Sartre non è mai piaciuta) senza passare attraverso all'esperienza fenomenologica. La fenomenologia permette di mantenere un forte legame con la finitezza dell'esistenza, perché la coscienza umana è sempre proiettata vicino, accanto all'oggetto, non è mai slegata da esso. Pensare che Dio possa essere intenzionato in modo slegato dalla coscienza è impossibile.

Il filosofo non può mai guardare Dio se non affacciandosi alla finestra della coscienza. Una visione diretta come nella teologia gli è preclusa. Il filosofo può solo guardare la finitezza e articolarne a livello esistenziale il possesso. Tutt'al più può vedere riflessa nella finitezza l'immagine di Dio. Ecco il motivo per cui esistenzialismo ateo ed esistenzialismo cristiano non possono essere scissi in modo così radicale, in quanto entrambi partono dal primato filosofico dell'esistenza, anche se gli uni vedono riflessa nell'esistenza soltanto l'immagine della coscienza, del soggetto, che intenziona la realtà, gli altri, invece, leggono nella finitezza le tracce di una inspiegabile alterità.

Una volta assodato questo punto, possiamo riconoscere che, pur nella loro radicale alterità, la religione e la filosofia possono dialogare con reciproca utilità e vantaggio. Da questo punto di vista è essenziale il contributo che ha dato Rudolf Bultmann a questo dialogo. Spesso Bultmann non è stato compreso nel modo giusto perché si pensava che in *Nuovo Testamento e mitologia* volesse secolarizzare la religione cristiana, deprivandola del suo apparato mitologico e riducendola a un discorso "laico" sull'umanità, mentre il suo intento era piuttosto quello di aiutare la religione a radicare in chiave esistenziale i suoi concetti. La religione dal punto di vista fenomenologico, qui non è ancora in discussione la sua verità, usa concetti tratti dall'esistenza e lo fa (a differenza del sapere filosofico) secondo uno schema mitologico o prelogico. La filosofia può aiutare la religione a chiarire questi concetti mostrando come si collocano nell'esistenza e il contributo che essi possono dare alla civile convivenza. Il ruolo e il contributo che la filosofia può dare alla religione è di tipo ermeneutico, ossia può aiutarla – come vuole Habermas – a tradurre i suoi concetti "mitologici" e la loro portata veritativa sul piano del confronto e del dialogo moderno tra le religioni. A questo proposito la Filosofia della religione con la sua competenza specifica in materia può essere uno strumento particolarmente efficace per condurre questo dialogo tra religione e società civile, oggi tanto più necessario in un contesto in cui le religioni si scontrano in modo sempre più violento all'interno della società a causa dell'intensificarsi degli scambi e degli intrecci migratori.

TP: A proposito della Filosofia della religione: qual è lo stato di questa disciplina in Italia?

PS: Lo statuto della filosofia della religione in Italia è ambiguo a livello accademico e ciò è causa della sua debolezza. Essa non possiede un ambito disciplinare prestabilito come per altre filosofie "speciali" (estetica, filosofia del linguaggio, filosofia della scienza...) ma è di

volta in volta inclusa all'interno della Filosofia teoretica o della Filosofia morale e Pratica. In passato si preferiva inserirla all'interno della Filosofia teoretica, perché si supposeva (erroneamente) che l'oggetto della Filosofia della religione dovesse essere Dio o l'ente sommo e che dovesse avere il carattere di una teologia filosofica. La confusione tra Metafisica e Filosofia della religione ha nociuto non poco alla seconda, perché ha dato l'impressione che si potesse fare una filosofia mescolando aspetti religiosi e aspetti filosofici con l'uso di un linguaggio oscuro e allusivo. Ma questa non è filosofia della religione, e a mio avviso neppure filosofia; è piuttosto una teologia filosofica o razionale. Più adeguato è l'accostamento tra la Filosofia della religione e la Filosofia morale in quanto la Filosofia della religione studia le modalità con cui l'uomo articola il suo comportamento in relazione al sacro. Essa ha quindi a che fare con l'etica, è parte integrante dell'etica, studiando gli "effetti" che il comportamento dell'uomo subisce quando incontra, fa esperienza di un contenuto sacro.

Possiamo in breve schizzare il seguente quadro, che vede il predominio (ormai soltanto spirituale e morale) della Chiesa cattolica, la quale ha a lungo nutrito forti sospetti verso la Filosofia della religione: si pensi che importanti università cattoliche in Italia non hanno mai attivato corsi di Filosofia della religione, preferendo un discorso più metafisicamente fondato, che si richiama ai filosofi della grecità, tralasciando il confronto con la filosofia di matrice protestante e con la teologia protestante della modernità e della contemporaneità. Questo ha creato una forte arretratezza degli studi di Filosofia della religione in Italia almeno fino al 1945. Non è il caso qui di ripercorrere l'evoluzione della filosofia cattolica in Italia, cosa che ha fatto molto bene Prini in *La filosofia cattolica italiana del Novecento* (1989; 1996), ma possiamo dire che a parte alcune figure del passato (Pareyson, Caracciolo, Mancini) nella contemporaneità l'università italiana vede la presenza di riconosciute figure provenienti dal mondo cattolico, che tuttavia incidono in modo molto limitato nel dibattito culturale odierno: manca quel confronto con la cultura laica e secolarizzata che invece in altri Paesi, come la Francia, è avvenuto e avviene da decenni. Il filosofo cattolico odierno sembra confinato in un recinto di temi e di autori *probat*i dal quale solo di raro e con un certo timore cerca di sortire. Autori a loro volta pubblicati e letti da un pubblico già a sua volta appartenente a quel mondo. Un circuito chiuso e identitario da cui la cultura filosofica cattolica oggi fatica a uscire, chiusa tra il richiamo all'identità e l'insignificanza nel mondo secolarizzato postmoderno. Non riescono a entrare nel dibattito, si tengono (e vengono tenuti) ai margini del dibattito dell'opinione pubblica e citati di volta in volta solo per impersonare questa o quella posizione della Chiesa cattolica (ormai più soltanto posizione del Papa di turno).

Per l'altro verso, invece, si hanno autori laici che si confrontano e si sono confrontati liberamente (spesso molto liberamente) con l'eredità religiosa, penso in particolare a Vattimo, Agamben, Cacciari. In questo caso si è caduti nell'errore opposto, in un arbitrarismo nel considerare l'eredità cristiana che ne ha stravolto completamente il volto. Si fa davvero fatica a riconoscere il messaggio cristiano sotto le spoglie di una filosofia che mescola di continuo elementi religiosi e concettualità filosofica, in una mescolanza certo geniale e produttiva ma dipendente più dalla formazione personale che dalla coerenza con

il messaggio evangelico. Non v'è dubbio che tra le due correnti sia da preferirsi la seconda perché entra in un fecondo contatto con la filosofia contemporanea, soprattutto in Francia (Lévinas, Derrida), mentre la prima rimane confinata in un ambiente piuttosto chiuso e clericale. E non riesce a entrare in dialogo con la filosofia europea e americana. In tal senso, la Filosofia della religione italiana deve uscire da una certa sudditanza (più personale che filosofica) nei confronti delle strutture della Chiesa cattolica per aprirsi a un dialogo fecondo e rischioso con la contemporaneità, senza temere di perdere nulla di ciò che gelosamente conserva ma mettendolo a confronto con le tendenze più avanzate del mondo contemporaneo. Solo così la filosofia cattolica può uscire dalla sua "riserva indiana", dalle sicurezze rassicuranti di un mondo che si conosce e da cui ci si sente protetti, per avventurarsi nel mare burrascoso della postmodernità in cui si incontrano e si scontrano le filosofie contemporanee.

TP: Come intende Lei la "ragione" della filosofia e la "ragione" della religione?

PS: Devo dire che il termine stesso di "ragione" non mi risulta particolarmente caro o familiare. Così come non lo è neppure il suo contrario: la mancanza di ragione o irrazionalità. Entrambi risentono di una impostazione problematica ottocentesca, hegeliana e posthegeliana, che deve essere superata. Prima della ragione, esistono fatti di cui si occupa il sapere filosofico e fenomenologico. Per cui io parlerei di un "fatto" della filosofia e di un "fatto" della religione. Parto dal presupposto che la filosofia e la religione condividono una unità originaria nella fatticità della vita, la *Faktizität* di cui parla Heidegger negli anni '20 nella sua *Fenomenologia della vita religiosa*. Dalla fatticità attraverso una sua ermeneutica nascono sia la religione sia la filosofia (si veda sempre di Heidegger *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*). Se si vuole parlare di una "ragione" della filosofia e di una "ragione" della religione bisogna quindi riferirsi al diverso modo in cui articolano questa fatticità interpretandola. La filosofia e la religione sono interpretazioni diverse di una stessa appartenenza alla fatticità dell'esistenza; in quanto diverse possiedono ognuna una sua peculiare modalità di articolare questo stesso contenuto, che ha una sua storia e una sua strategia interpretativa che non può essere ridotta a quella dell'altra. La religione è vera religione quando in coerenza con la sua modalità di interpretare riarticola sempre di nuovo questo patrimonio linguistico-dottrinale. Certo, come abbiamo visto può cercare il sostegno delle discipline con uno statuto "scientifico" come la filosofia, ma in ogni modo ha l'obbligo di proseguire per la sua strada in coerenza con la sua propria modalità ermeneutica.

Lo stesso discorso vale per la filosofia. Il compito della filosofia è di interpretare l'appartenenza alla fatticità della vita, secondo una modalità che a differenza della religione articola il proprio contenuto nell'unità del *logos*, di un discorso unitario che parta dalla molteplicità della fatticità per riportarla a un principio unitario, anche quando si riconosce che non esiste un principio. Mentre la religione articola la fatticità interpretandola sulla base di un discorso mitico che la giustifica partendo da un'unità che

non è discorsiva ma poetico-immaginifica. Il momento discorsivo nella religione è secondario, mentre nella filosofia è primario.