

**L'ALTRO NELL'IO. IN DIALOGO CON SANT'AGOSTINO.
INTERVISTA SULLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE A LUIGI ALICI**

Claudio Belloni

Luigi Alici, Professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Macerata, ha indirizzato la sua ricerca verso una rilettura del pensiero agostiniano, condotta alla luce di alcune istanze della filosofia contemporanea. Le ricerche più recenti sono dedicate ai temi della fragilità e dell'etica della cura.

La "filosofia della religione" è ritenuta una disciplina di frontiera; perché si colloca a cavallo del confine tra filosofia e religione oppure perché dal territorio filosofico osserva il territorio religioso al di là del confine?

Farei valere, anche in questo caso, la differenza kantiana fra *limite* (*Grenze*), cioè come frontiera che delimita rispetto a un orizzonte di ulteriorità, e confine (*Schranke*), inteso soprattutto come barriera e ostacolo. In un certo senso, tutte le "filosofie al genitivo" vivono in un territorio di frontiera, dove l'orizzonte è intravisto sempre a partire da una radice. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la religione abita l'intero dell'esperienza umana, proprio come il linguaggio o la politica: nello stesso tempo, ma non nello stesso senso. La delimitazione disciplinare è metodologica, una sorta di prezzo che si deve pagare per legittimare la formalità dello sguardo. Oltre a questo, c'è anche una specificità del fatto religioso, dovuta non soltanto alla sua complessità (in cui si sovrappongono le forme e i contenuti del credere, l'intersezione paradossale tra storia ed eternità, immanenza e trascendenza, coscienza e comunità...), ma anche al fatto che la religione elabora al proprio interno una forma di autoriflessione teologica a tutto campo. Un doppio livello di attenzione si apre dunque, a partire da qui, per la filosofia della religione, che attiene all'oggetto e insieme al sapere teologico sull'oggetto.

Ritiene che la declinazione agostiniana del rapporto tra filosofia e religione abbia aspetti rilevanti per l'attuale dibattito filosofico?

È un dato storiografico non irrilevante il fatto che il confronto con Agostino sia al centro di un'attenzione costante nel corso dei secoli, che ha raggiunto aspetti rilevanti e trasversali nel Novecento. Lo attesta, fra l'altro, anche l'opera in quattro volumi, da me curata insieme ad A. Pieretti e R. Piccolomini (*Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma: 1. *Esistenza e libertà*, 2000; 2. *Interiorità e persona*, 2001; 3. *Verità e linguaggio*, 2002; 4. *Storia e politica*, 2004). Da questa ampia ricerca, condotta nell'ambito del Centro di studi agostiniani, sono state censite almeno quattro aree di interesse per il pensiero di Agostino, a volte in correnti e autori insospettati. Basterebbe ricordare Heidegger: non solo i richiami alle *Confessioni* in *Sein und Zeit*, ma anche l'aver indirizzato allo studio di Agostino gli allievi migliori, dalla Arendt a Jonas; oppure il confronto assiduo con l'Ipponate da parte di Wittgenstein o di Lacan... I motivi di interesse attengono al tema della cura, allo statuto relazionale della persona umana (posto in relazione alla meditazione trinitaria), alla via ermeneutica come vera e propria condizione antropologica del credere, alla figura ambivalente della *civitas*, sospesa tra *caritas* e regressione individualistica. Jonas racconta di aver sentito da Jaspers, in un'indimenticabile conversazione, questo giudizio su Agostino: "Una perla in una conchiglia malata". Quest'affermazione riassume efficacemente il fascino e insieme le riserve di molti autori contemporanei, che valorizzano un'idea riflessiva di ricerca filosofica (Taylor vi vede la radice del "paradigma di prima persona"), ma non sono disposti a misurarsi con l'idea di una appartenenza ecclesiale fondata sull'*auctoritas* di Cristo.

In cosa, da un punto di vista storico, di lunga durata, il pensiero filosofico è debitore nei confronti

della religione? E viceversa: In cosa, secondo lei, da un punto di vista storico, di lunga durata, la religione è debitrice nei confronti della filosofia?

Crede che, soprattutto oggi, il pensiero filosofico debba lasciarsi ammaestrare dal modo in cui la dimensione religiosa elabora i contenuti della fede (*fides quae creditur*) e l'atteggiamento del credere (*fides qua creditur*). Mi limiterei a indicare, in forma schematica, almeno tre contributi: un'idea allargata – non strumentale e non riduzionistica – di razionalità, disposta a considerare la riflessione sui limiti della ragione come un atto proprio della ragione stessa; un secondo contributo può essere offerto da un'idea relazionale di persona umana, che la tradizione religiosa cristiana ha maturato nutrendosi sin dai primi secoli di una costante meditazione trinitaria; da ultimo resta certamente centrale il confronto – ineludibile per qualsiasi esperienza religiosa – con un'idea di trascendenza che rifiuta di chiudere l'orizzonte storico su se stesso e imprime all'etica una torsione eteronoma.

D'altro canto, resta un debito innegabile della religione nei confronti della riflessione filosofica, e più in generale della ragione naturale; non solo quella più “amica”, ma anche quella maturata in un contesto di ostilità, o quanto meno di sospetto, come ad esempio l'Illuminismo. L'intera stagione della modernità e dei processi di secolarizzazione che l'hanno accompagnata, da questo punto di vista, nonostante asprezze laiciste che non vanno sottaciute, è stata una stagione creativa che ha messo alla prova la religione, le ha consentito di migliorare la propria autoriflessione, proteggendola persino da fondamentalismi ricorrenti. Da questo punto di vista, non si può non riconoscere che la rinascita del religioso, certamente importante nel sud del mondo (dall'Africa all'America latina, senza dimenticare il continente asiatico), in molti casi appare attraversata da tentazioni integraliste e irrazionaliste proprio perché matura in contesti storici e geografici che non hanno conosciuto l'illuminismo.

Uno dei temi ricorrenti nel suo percorso di ricerca è la libertà. La religione può insegnare qualcosa alla filosofia a proposito di libertà? E, viceversa, la filosofia può insegnare qualcosa alla religione a proposito di libertà?

Collegandomi alla questione precedente, direi che da una tensione correttamente intesa fra storia e trascendenza, che non può non essere al centro dell'esperienza religiosa, deriva un'idea “non libertaria” di libertà, ancorata cioè a un'apertura eteronoma affrancata da qualsiasi precomprensione estrinsecista. La trascendenza religiosa non avalla alcuna forma di alienazione nella misura in cui la trascendenza di Dio ha un radicamento immanente nell'umano, al punto che trovare Dio è lo stesso che trovare l'uomo. Su questo punto la lezione di Kierkegaard resta insuperabile: la tensione tra finito e infinito attraversa e costituisce l'umano, ed è tale da conferire alla libertà un respiro infinito. In questa tensione resta tuttavia insuperabile una dialettica costante tra finito e infinito. La filosofia su questo punto continuerà ad avere sempre molto da dire: per un verso, insegnando a istruire la grande questione della libertà, articolandola secondo piani diversi (libertà in senso ontologico e morale, in senso antropologico e politico...); per altro verso, richiamando instancabilmente alle responsabilità storiche, sociali e politiche della libertà umana nella storia.

In occidente, la filosofia della religione è il risultato variegato di un percorso plurimillenario influenzato da molte componenti diverse, ma caratterizzato da una certa coerenza. Ritiene che la “nostra” filosofia della religione debba ripensarsi in profondità in relazione alle religioni più lontane dalla tradizione occidentale?

Evitando derive sincretistiche e alla fine relativistiche, resta un compito inderogabile per la filosofia della religione: ampliare costantemente lo sguardo, provando a tenere insieme il dibattito sulla secolarizzazione, che accompagna da anni la riflessione sul religioso nelle società occidentali avanzate, con un'attenzione ad altre tradizioni religiose, che soprattutto oggi possono assumere una preziosa funzione di coscienza critica rispetto al consumismo e all'individualismo dilaganti. Su questo punto è istruttivo il Sinodo sull'Amazzonia promosso dalla Chiesa cattolica e l'esortazione

postsinodale “Querida Amazonia” di papa Francesco, ricchissima di spunti molto interessanti in proposito.

La pace è un tema ricorrente delle religioni. Troppo spesso, però, si è rinunciato alla pace a motivo di una guerra “giusta”. Nel nuovo contesto della globalizzazione (ovvero della convivenza anche forzata delle fedi e delle spiritualità), in quale direzione le sembra stiano andando le diverse religioni?

Già Agostino nel libro XIX del *De civitate Dei* aveva scritto un magnifico manifesto sulla pace come *tranquillitas ordinis* e come forma irrinunciabile di *ordinata concordia*, e per questo punto d’incontro fra credenti e non credenti; dunque non solo la pace come strumento di cessazione dei conflitti, ma vero fine in sé, fattore irrinunciabile per la stabilità di un *populus* negli snodi vitali della convivenza: *domus, urbs, orbis, mundus*. Nel contesto odierno il dialogo interreligioso sembra conoscere qualche battuta d’arresto e qualche timidezza eccessiva, in un momento in cui i conflitti continuano a destabilizzare lo scenario internazionale, in una spirale indecente secondo cui crescono in modo quasi proporzionale profitti militari e immigrazione. Rispetto alla stagione creativa dell’ultimo dopoguerra, che aveva visto il consolidarsi a livello di istituzioni internazionali e di coscienza collettiva (soprattutto giovanile) di un forte impulso a superare i conflitti e i nazionalismi che ne erano stati il più delle volte il fattore più pericoloso di incubazione, negli ultimi decenni sono cresciute spinte disgregatrici di segno contrario, in senso tribalista e sovranista, che hanno astutamente cavalcato alcune derive religiose di segno fondamentalista. In realtà non è possibile separare l’impegno per la pace da un impegno concomitante in senso universalista e antipopulista; come insegna Agostino, “Chi ama veramente la pace, ama anche i nemici della pace” (*serm.* 357,1). Non lasciamo solo al coronavirus il compito nefasto di ricordarci che tutti i muri artificiali con i quali gli umani s’illudono di recintare i propri egoismi sono prima o poi destinati a crollare miseramente.

Un altro tema su cui ha a lungo riflettuto è quello della reciprocità; si tratta di una dimensione a dir poco fondamentale sia per la filosofia sia per la religione, sia, forse, per il loro rapporto reciproco, appunto. Come legge questo intreccio di reciprocità?

Il passaggio brusco da un modello paternalista a un modello contrattualista ha alimentato la falsa immagine di una reciprocità appiattita secondo il modello mercantilista dello scambio tra pari, istituito sulla base di un contratto convenzionale, come tale sempre revocabile, istituito unicamente per ragioni di reciproca convenienza, entro uno spazio eticamente neutro nel migliore dei casi, o avvelenato dalla diffidenza e dal sospetto nel peggiore. Sullo sfondo resta il paradigma duale soggetto-oggetto, che s’afferma nella modernità e trasferisce a livello intersoggettivo un modello epistemologico assunto dalla scienza moderna nello studio della natura. In questo modo abbiamo smarrito il riconoscimento del terzo come condizione stessa della relazione: non solo il riconoscimento della terza persona, che apre in modo sconfinato la dimensione del “noi”, contrastando ogni deriva regressiva in senso etnico, ma anche e prima di tutto il riconoscimento del bene comune, come orizzonte di cui ognuno deve rispondere e che iscrive ogni relazione in un contesto eticamente qualificato da un insieme di beni relazionali, a cominciare dalla fiducia. Non è difficile rilevare negli ambiti più svariati della convivenza (dal rapporto parentale ed educativo a quello medico-paziente) la difficoltà di riconoscere e praticare una forma di reciprocità riconducibile alla semantica del patto e dell’alleanza, e per questo irriducibile alla forma del contratto.

Al di là del problema agostiniano dell’origine del male, la sua ricerca si è misurata con alcuni aspetti particolari ma estremamente significativi della condizione umana come da un lato la ferita e la fragilità, dall’altro la cura. Ritiene che religione, teologia e filosofia abbiano risposte

autentiche e credibili da dare allo scandalo della sofferenza? O, come Ricoeur, dubita che la risposta al problema si possa collocare innanzitutto su un piano teoretico?

Paul Ricoeur ci ricorda due tesi fondamentali, in qualche modo riconducibili ad Agostino: anzitutto quando afferma che del male si dà solo un'empirica, non un'eidetica, cioè che non è possibile avere un accesso diretto all'*eidōs* del male, come invece si rivendica in una dimensione gnostica, che deriva le sue presunte sicurezze epistemologiche da una paradossale ontologia negativa. In altre parole, potremmo dire "che cos'è" il male solo nel caso in cui riuscissimo a riconoscerlo come un "qualcosa". In realtà, esso non ha in sé una "forma", ma è sempre *deformatas*, evento difettivo e parassitario; con una metafora biologica, potremmo dire che la patologia è una disfunzione della fisiologia, ma non "risiede" in una particolare regione dell'anatomia, se non come mera possibilità di ammalarsi da parte di un organismo sano. In secondo luogo, anche quando parla del male come radicale e non originario Ricoeur intercetta una linea filosofica che passa attraverso Kant arrivando anch'essa ad Agostino, in quanto ritiene legittima una visione del male radicalmente destabilizzante, che fa perdere autonomia ed equidistanza alla volontà, senza per questo ipostatizzarla come enigmatico "Principio delle tenebre", che comporterebbe una sorta di paradossale doppia trascendenza. Da questa concezione deriva la possibilità di distinguere la fragilità come limite e come ferita: nel primo caso, essa allude a una condizione umana segnata dalla vulnerabilità e per questo da un affidamento reciproco, che è la radice della cura intesa in senso ampio, come qualità della relazione interumana, fondata su una asimmetria della reciprocità; nel secondo caso, la ferita – intesa in senso letterale e metaforico – attesta un evento patologico che limita in modo inaccettabile la finitezza, mortifica l'autonomia, domanda una risposta che il soggetto il più delle volte non è in grado di darsi da solo, postulando una forma ristretta e professionalizzata di cura, che dev'essere distinta ma non separata dall'accezione primaria, dalla quale trae legittimazione. In questo senso, la riflessione teologica intorno al peccato d'origine continua a sfidare la filosofia, sul terreno ontologico, etico e antropologico, distinguendo tra accettazione del limite e lotta contro le ferite, e nello stesso tempo invitando a contrastare una deriva spersonalizzante e tecnicistica della cura, riportata sempre nel cuore stesso della vita di relazione.

Luigi Alici