

LUIGI ALICI
INTRODUZIONE

1. In un racconto intitolato *La scrittura del dio*, Jorge Luis Borges s'interroga intorno all'«enigma generale di una sentenza scritta da un dio». Se è vero che anche nei linguaggi umani ogni proposizione implica l'intero («dire *la tigre* è dire le tigri che la generarono, i cervi e le testuggini che divorò, il pascolo di cui si alimentarono i cervi, la terra che fu madre del pascolo, il cielo che dette luce alla terra»), «nel linguaggio di un dio» ogni parola dovrebbe enunciare questa «infinita concatenazione dei fatti, e non in modo implicito ma esplicito, non progressivo ma immediato». Con il passare del tempo, tuttavia, al protagonista l'idea di una sentenza divina così intesa «parve puerile o empia. Un dio – riflettei – deve dire solo una parola, e in quella parola la pienezza [...] Ombre o simulacri di quella voce che equivale a un linguaggio, sono le ambiziose e povere voci umane *tutto, mondo, universo*»¹. Proprio per questo, azzardando un audace accostamento, si potrebbe affermare con Wittgenstein: «Se un uomo potesse scrivere un libro di etica che fosse veramente un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo»². Quella che Borges chiama l'«infinita concatenazione dei fatti», equivalente alla «pienezza» di una sola parola che racchiude in sé, come una sorta di metalinguaggio totale, il senso dell'intero, non può essere nello stesso tempo, secondo Wittgenstein, anche oggetto di comunicazione empirica; l'orizzonte non è riducibile a un semplice fatto in esso contenuto.

Questi due testi ripropongono, con una problematicità provocatoria tipicamente contemporanea, un problema antico; l'atto originario dell'interrogazione filosofica si costituisce, infatti, affidando alla sapienza il compito di articolare, grazie al *logos*, l'ordine della *koinonia*: «I sapienti dicono [...] che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione [...] che essi chiamano questo intero universo “cosmo”, ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza»³. L'intento di “tenere insieme”, nel segno della sapienza, cielo e terra, dèi e uomini, che va ben oltre il platonismo e attraversa il pensiero filosofico antico e medievale, riprende e trascrive, sul piano della sapienza del *logos*, un'istanza di comunione che si può considerare, a un livello diverso, come l'essenza più propria del religioso.

La stessa tradizione cristiana si costituisce, in un equilibrio fecondo e sempre perfettibile di fede e ricerca, per questo aperto al dialogo con i filosofi, a partire dall'annuncio di una Parola divina che genera e redime le parole umane. «*Omnia in sapientia fecisti*» (Sal 104,24): i Padri hanno interpretato questo passo della Scrittura riferendolo a Cristo, personificazione stessa della sapienza (1 Cor 1,30). Come ci ricorda il prologo del vangelo di Giovanni, Cristo è il *Logos* che attesta l'ordine sensato e intelligibile in cui tutto è stato creato. In quanto Sapienza, insegna Origene, il Figlio è immagine perfetta di Dio; in quanto *Logos*, è una comunicazione di questa sapienza, *koinonia*⁴. Nella Parola creatrice sono come contenute *in nuce* tutte le parole con le quali gli esseri umani ripetono ogni giorno il miracolo della creazione spirituale; in questo senso, si può affermare che «l'uomo – immagine di Dio – è il *logos* del *Logos*[...] Dio ha creato l'uomo rivolgendogli la parola»⁵.

¹ JORGE LUIS BORGES, *L'Aleph*, trad. it. di Francesco Tentori Montalto, Milano, Feltrinelli, 2008³⁷, pp. 117 sg.

² LUDWIG WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. di Michele Ranchetti, Milano, Adelphi, 1967, p. 11.

³ PLATONE, *Gorgia*, 508 a 3-4, in IDEM, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1992, p. 915.

⁴ Cfr. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I, 19, a cura di Eugenio Corsini, Torino, Utet, 1968, p. 151.

⁵ MARKO IVAN RUPNIK, *Il cammino della vocazione cristiana. Di resurrezione in resurrezione*, Roma, Lipa, 2007, p. 15.

Il cammino verso l'universale si annuncia allora, paradossalmente, nella forma di un capovolgimento inaudito; nell'unica Parola originaria si riannodano la ricerca di un senso originario e la radice di una fraternità universalmente inclusiva, che si proietta agli antipodi di Babele, dove invece regnano la divisione, la confusione, il conflitto: «Il *logos* è il luogo in cui tutte le domande si risolvono e da cui tutte le domande partono, per invadere il cuore dell'uomo. Quindi è per eccellenza il luogo dell'universalità, laddove si radica il nostro incondizionato desiderio di comprendere e dove questo stesso desiderio può giungere al suo termine. È il luogo in cui tutti gli uomini, creati nel *logos*, possono capirsi, intendersi, conoscersi ed amarsi»⁶.

2. La domanda intorno all'unità e pluralità del vero proviene, dunque, da lontano, giungendo sino a noi entro una trama complessa e variegata, che si alimenta dei molti fili offerti dalle filosofie, dalle religioni e dalle culture, intrecciati in modo più o meno coerente e pianificato. I testi che qui vengono presentati intercettano e rilanciano quest'ordine di problemi, offrendo un contributo importante di ripresa e approfondimento; per diversi motivi: anzitutto, come rileva Enrico Berti nella *Presentazione*, a partire da un confronto aperto con un contesto culturale segnato da un intreccio di fenomeni sociali, culturali ed economici nuovi, che portano il nome di complessità, globalizzazione, multiculturalismo, coincidendo con il decomporsi delle cosiddette "grandi narrazioni" della modernità; in secondo luogo, tale confronto non teme di coniugare unità e pluralità del vero in una prospettiva che è, insieme, interdisciplinare e plurale, costruita attraverso un dialogo tra filosofie, religioni e culture; tale dialogo, infine, conferma, ancora una volta, la cifra inconfondibile che caratterizza i convegni promossi dal Centro studi filosofici di Gallarate, nei quali l'ascolto di contributi autorevoli ed esterni alla vita e allo spirito della Centro si fonde con un ampio ventaglio di interventi capaci di esprimere una tonalità unitaria di fondo, pur attraverso una ricca modulazione polifonica della ricerca, in una fedeltà critica e creativa alla migliore tradizione del pensiero cristiano.

Non a caso, il tema che è al centro di questo volume e che è stato affrontato e discusso nel LXV° Convegno del Centro, è il punto di arrivo di un lungo percorso di avvicinamento; basterà ricordare almeno i temi degli ultimi convegni: "Multiculturalismo e forme del Logos" (2007); "Natura ed Etica" (2008); "Filosofie nel mondo" (2009). Le coordinate tematiche e problematiche sono tracciate dai sei interventi di apertura, selezionati secondo il criterio illustrato dal Presidente del Centro nella *Presentazione*; l'ampio ventaglio delle comunicazioni offre una ripresa e una serie di approfondimenti critici, che investono questioni cruciali del dibattito filosofico, presentate e discusse nel convegno, caratterizzate da un confronto costante – in qualche caso tematizzato in modo esplicito – con il pluralismo culturale odierno, soprattutto con la possibilità e i limiti di un accesso plurale alla verità cristiana.

3. I primi due contributi aiutano a identificare, da prospettive diverse e convergenti, l'arco dei problemi. Virgilio Melchiorre invita a guardare oltre un concetto formale e ontico di verità, rispetto al quale il tema della verità e del suo pluralismo perde la sua portata radicalmente problematica. Si tratta piuttosto di interrogarsi intorno al pensiero che riporta al principio stesso dell'essere, in un «circolo che muove dall'esperienza del finito, rilevando le condizioni che la rendono possibile». Il movimento riflessivo che autorizza questo rinvio all'*a priori* di un *logos* assoluto si avvale di una irrinunciabile mediazione analogica, alla quale tuttavia anche l'esercizio ermeneutico può offrire un prezioso antidoto contro la reificazione e l'assolutizzazione dei simboli. Proprio in questa relazione dei molti nomi rispetto al comune *a priori* dell'assoluto Melchiorre vede quindi la base «per un'integrazione delle molte verità e delle molte fedi nell'insieme di un unico orizzonte», imparando

⁶ CARLO MARIA MARTINI, *Vita di Mosè. Vita di Gesù esistenza pasquale*, Roma, Borla, 2005⁵, pp. 131-132.

a non nominare l'unico Nome, che in questo modo può diventare «inaspettatamente vicino al deserto dell'ateo pensoso».

Anche Claudio Ciancio riporta la questione della verità e della molteplicità di prospettive su di essa al cuore della filosofia. Rispetto alle risposte molteplici elaborate storicamente, l'autore ritiene che l'unità del vero non debba essere salvaguardata riducendolo dogmaticamente a un'unica manifestazione. Si tratta piuttosto di guadagnare un ampliamento dell'idea di verità in senso ontologico, che fa progredire di pari passo il discorso sull'essere e il discorso su Dio: «Dire che Dio esiste è [...] un modo per dire che si dà verità». La scommessa dinanzi al dilemma fra verità e non verità apre alla via ermeneutica, che deve esibire le sue credenziali, come la non contraddittorietà, la potenza esplicativa, l'attitudine dialogica, tenendo fermo che l'interpretazione, più che una veduta parziale, è una veduta sull'intero della verità da un particolare punto di vista. In questo modo la verità manifesta il proprio rapporto con la libertà, che trova «la sua giustificazione ultima solo in una comprensione dell'originario come libertà».

Rispetto a queste due proposte, complementari e convergenti, pur nella loro diversa articolazione metodologica e speculativa, i due approcci sociologici che seguono presentano una divaricazione più marcata. Francesco Remotti rileva una plurisecolare diffidenza da parte delle filosofie e delle religioni nei confronti dei costumi, che ricevono invece dignità morale e scientifica dall'antropologia culturale. Occorre però andare oltre ogni ostracismo della cultura da parte della ragione e della verità, così come oltre ogni strategia di “inglobamento”, che paradossalmente accomuna la visione del cristianesimo conciliare al pensiero di Lévi-Strauss, almeno in quanto in entrambi i casi si assegna un ruolo passivo alla cultura, a fronte del ruolo attivo assegnato, rispettivamente, alla teologia o all'antropologia. Solo rinunciando a una Verità assoluta e definitiva, però, si restituirebbe alla cultura – riconosciuta in termini dinamici come scelta, azione, produzione – un potere di trascendimento che non s'innalza al di sopra delle culture, configurandosi piuttosto come «un trascendere che dà forma ad altre culture e ad altri costumi».

Rispetto a un culturalismo esasperato, che avrebbe letteralmente dissolto la natura in cultura, Sergio Belardinelli individua invece un parametro di “normalità” nella incommensurabile dignità della persona umana, qualificata da eccentricità e trascendenza, che impediscono di intendere i confini tra natura e cultura come puramente culturali. Si può allora parlare di “natura culturale” dell'uomo per indicare che, a differenza degli altri animali, egli «non realizza spontaneamente la propria natura, ma lo fa, assumendola come un compito, entro un universo socio-culturale che varia appunto da cultura a cultura». Questo impedisce di considerare ogni cultura come totalità chiusa e incommensurabile, e impegna a riconoscere un'apertura universale oltre ogni tratto particolaristico: «Rispetto all'uomo, ogni cultura è incompleta» e «di fronte al Dio di Abramo e di Gesù Cristo [...] nessun uomo e nessuna cultura sono più “totalmente altri”».

Esplicitamente dedicati a un approfondimento religioso sono i due contributi di Maurizio Pagano e Philippe Capelle-Dumond. Il primo istruisce la questione secondo un doppio asse: lungo l'asse diacronico si può esaminare la genesi del monoteismo nel suo rapporto con il politeismo, esplorato con un approfondimento del rapporto tra Egitto e Israele, dove in particolare l'affermazione mosaica dell'unico Dio sembra introdurre una frattura radicale, rispetto alla linea di sviluppo – peraltro molto articolata – del politeismo; lungo l'asse sincronico la riflessione deve misurarsi con l'esperienza attuale del pluralismo religioso, che oggi è al centro dell'attenzione di filosofi e teologi, oltre le posizioni dell'esclusivismo e dell'inclusivismo, non solo in Occidente, ma anche in Oriente. Mentre su quest'ultimo fronte si registra una convergenza significativa fra la visione buddista e la dimensione kenotica del Dio cristiano, e si riscopre la fecondità di alcuni temi centrali del cristianesimo, come l'incarnazione e la Trinità, sul fronte più propriamente speculativo la filosofia ermeneutica offre un contributo decisivo per affrontare la questione del pluralismo in un contesto interculturale e ripensare di conseguenza l'eredità del pensiero occidentale.

Secondo Capelle-Dumond, il tema della verità e del suo carattere temporale assume oggi una centralità strategica nel dialogo interreligioso, suscitando almeno tre ordini di problemi: quello della unicità cui una religione aspira, della sua unità interna e del rapporto tra verità religiosa e altri

ordini di razionalità. La fede cristiana iscrive la dimensione religiosa nella prospettiva di un compimento che trova in Cristo la sua suprema ricapitolazione e rispetto al quale la “verità” della teologia si declina storicamente secondo una intenzione emancipatrice, senza separare il piano del conoscere da quello dell’agire e dell’amare. Per entrare nel mistero della verità che attraversa di fatto la pluralità delle religioni, occorre però confrontarsi con il problema delle mediazioni e quindi con i concetti di compimento e di salvezza. È infine decisivo articolare le diverse verità che appartengono all’ordine scientifico, filosofico ed estetico, più che opporle o cercare di conciliarle con essa, ricordando che Cristo costituisce un paradigma per la nozione stessa di verità, come tale inseparabile da una filosofia e teologia dell’evento.

4. Gli interventi che seguono concorrono alla ulteriore definizione di un quadro problematico, peraltro messo a tema nella tavola rotonda finale, esplorandolo soprattutto nelle implicazioni teoriche, non senza qualche interessante approfondimento storiografico, mentre la rilevanza religiosa della questione investe in particolare lo spessore teologico ed ecclesiale della “verità” cristiana; anche se non sempre tematizzati in modo esplicito, i riferimenti al pluralismo delle culture rappresentano comunque un orizzonte di riferimento costante. A partire dall’avvertimento – sostanzialmente condiviso – di una sfida epocale con la quale è necessario un confronto a viso aperto, s’impone la necessità di allargare lo sguardo e riconsiderare in profondità i termini del problema, che possono essere ricondotti ad almeno tre distinti ordini di questioni.

In primo luogo, l’invito a ripensare in forme nuove e più inclusive l’unità del vero, solleva una domanda intorno alla possibilità o meno di dare un nome (che per il credente è un volto) a tale unità: fino a che punto è possibile unificare l’idea di unità del vero? La questione, che a livello sociologico investe il rapporto tra natura e cultura (o tra la pluralità delle culture e l’universalità della dimensione meta- o transculturale⁷), a livello religioso chiama in causa il dislivello tra monoteismo e politeismi e, in prospettiva cristiana, tra un approccio teocentrico o cristocentrico; a livello filosofico, infine, si tratta di qualificare il rinvio all’incondizionato, intrecciando il piano epistemologico, ontologico ed etico.

In secondo luogo, il riconoscimento – pressoché unanime – di una compatibilità teorica di fondo fra unità e pluralità del vero, pone una domanda intorno alla possibilità e ai limiti di una corretta articolazione della pluralità; dunque non una pluralità indifferenziata, ma che si differenzia proprio in ragione di un diverso grado di approssimazione all’unità. Nascono da qui alcune domande, che sono al centro di numerose comunicazioni, riguardanti la possibilità di una partecipazione analogica, di una graduazione assiologica, di una rete di mediazioni normative, che chiamano in causa il rapporto tra etica, politica e diritto.

Il tema della tolleranza etica, che a questo punto emerge in primo piano, apre a un’ultima questione, relativa alla soglia critica oltre la quale il volto plurale della partecipazione alla verità si estremizza in una rinuncia relativistica: è possibile un dialogo critico con il relativismo o si deve prendere atto della sua autoesclusione e ripudiarlo come un figlio illegittimo del pluralismo? Oppure, detto in altri termini: tra il *sapiens* e l’*insipiens* esiste un dislivello incommensurabile che la ragione non è in grado di mediare, riconducibile, in entrambi i casi, a un’adesione preliminare, che assume il carattere di una scommessa? Per entrare (o per uscire) dalla cittadella dei filosofi è necessaria un’opzione fondamentale, che potrebbe assomigliare troppo a un atto di fede?

Come il lettore attento potrà verificare, la ricchezza e la complessità delle posizioni eccedono ampiamente questo rischioso tentativo di sintesi: non solo nei temi e negli approcci che di volta in volta vengono privilegiati, ma anche nelle risposte a questi (ed altri) interrogativi, se non negli

⁷ Non a caso, anche i sociologi oggi parlano una *koiné* filosofica e difficilmente sembrano sottrarsi a un nocciolo assiologico; lo stesso Remotti, nel suo intervento, considera il paradigma dell’incompletezza “migliore” di quello della completezza: è bene “fare brecce” nella propria cultura senza produrre sradicamenti.

indirizzi e negli orientamenti teorici di fondo. Una tonalità sostanzialmente positiva, tuttavia, attraversa e unifica tutti questi interventi: essa nasce da un avvertimento – più ancora, da una fiducia – dinanzi a una distanza che non viene mai minimizzata né, al contrario, assolutizzata; anzi, la ricerca filosofica può dare il meglio di sé proprio nella capacità di rispettare, interpretare e onorare il senso di tale distanza.

5. In questa prospettiva, va colto anzitutto l'invito a coltivare una sorta di "metafisica umile" di fronte all'altezza della verità, adottando comportamenti positivi, come la ricerca, il dubbio, l'amore per la democrazia, che smentiscono praticamente la negazione della stessa verità (Berti). Si tratta, a tale scopo, di recuperare un'idea di "verità in prospettiva" che aiuti a pensare la pluralità delle filosofie e delle religioni, nella convergenza a una meta asintotica che dà senso a tutti gli sforzi di attingere l'incondizionato attraverso le condizioni nelle quali esso si riflette (Totaro); la verità va quindi colta sempre all'interno di un contesto storico, grazie a un'interpretazione personale, che è il conferimento del proprio assenso ad essa, nella sua inesauribilità (Finamore).

A tale scopo, tenendo conto che filosofie, religioni e culture non sono astrazioni, ma realtà umane, abitate da una pluralità di vissuti, la via che resta aperta alla ricerca dell'universalità nella pluralità è quella di un dialogo che riconosca il carattere autocorrettivo di ogni nostra conoscenza (Brena). Sullo sfondo si può collocare il richiamo a una metafisica assunta come sapere incontrovertibile dell'essere – e perciò della verità – in cui si possono unificare le varie filosofie (Molinaro); questo rende altresì possibile una riproposizione del magistero di Bontadini (Marchesi) e un'analisi critica del pensiero di Severino, incalzato in nome di una più rigorosa fondazione dell'umanesimo e della dimensione veritativa che appartiene anche alla civiltà occidentale (Messinese). Per altro verso, tuttavia, nel pluralismo delle culture il problema del riconoscimento, che incrocia la questione del senso, deve misurarsi con uno scenario antropologico nuovo: si ripropone in questo modo – anche per la teologia – l'urgenza di un dialogo cristologicamente fondato, che proprio per questo non costringa a mettere tra parentesi le diversità (Signore).

Quest'attenzione è al centro di un ultimo gruppo di comunicazioni. Rispetto al tentativo di cercare un allineamento rigido della fede con l'universalità della ragione, il cristianesimo conciliare rimodula il rapporto tra coscienza e verità, spostando a livello antropologico il tema delle "eresie", anche se la questione delle verità della religione dovrebbe orientare, kantianamente, più verso un'idea normativa di umanità che verso un'ontologia in cui sussumere semplicemente la condizione umana (Semplici). Nello stesso tempo, il tema delle eresie, riconsiderato storicamente, consente di affermare, anche attraverso un confronto con Anselmo d'Aosta e Duns Scoto, che l'unica verità cattolica non dev'essere intesa come un blocco monolitico; la verità divina è capace di accogliere ciò che può avere valore, trasformando profondamente anche gli errori (Salmeri). Su questa linea, assecondando la ricerca di una pluralità che tende a recuperare la sua unità originaria, si può infine collocare l'invito a riconoscere il primato del mistero dell'amore trinitario, al quale è possibile avvicinarsi riscoprendo nella libertà la matrice originaria della verità su Dio (Cavaciuti).

6. È certamente possibile calare la sonda molto più in profondità dentro un materiale così ampio e complesso, anche se forse sarebbe azzardato e fuorviante assecondare troppo la tentazione del concordismo; in ogni caso, solo uno studio analitico e meditato potrebbe articolare una mappa delle posizioni in campo, censire le convergenze senza minimizzare le dissonanze. Restando nei limiti di questa breve introduzione, volta semplicemente a richiamare alcune linee tematiche essenziali, cercando di correlarle al quadro problematico di partenza, non è però fuori luogo riconoscere, accanto al profilo più propriamente teorico di questi testi, anche il loro valore testimoniale: disponendosi idealmente dentro il circolo del *logos* e della *koinonia*, che restituisce a Dio la pienezza della Parola, essi attestano attraverso un atto condiviso, espressione non casuale di una comunità di ricerca, la possibilità di coniugare unità e pluralità del vero in modo performativamente

efficace e culturalmente esemplare. In ultima analisi, resta vero quanto scrive in proposito Sertillanges: «Praticando la verità che si conosce, si merita quella che si ignora»⁸.

⁸ ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, trad. it. di Maria Pia Flick, introduzione di Armando Rigobello, Roma, Studium, 1998⁶, p. 37.