



MASSIMO CACCIARI
ROBERTO CELADA BALLANTI

CONCORDIA DISCORS.
IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
NELLO SPAZIO DELLA FILOSOFIA.
CONVERSAZIONE TRA ROBERTO CELADA
BALLANTI E MASSIMO CACCIARI

CONCORDIA DISCORS. INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE SPACE OF PHILOSOPHY.
CONVERSATION BETWEEN ROBERTO CELADA BALLANTI AND MASSIMO CACCIARI

ROBERTO CELADA BALLANTI: Quando si parla di dialogo e di convivenza tra religioni e culture ci si imbatte quasi inevitabilmente in alcuni modelli divenuti canonici. Semplificando, ne indico alcuni, che mi paiono i più solcati dalla tradizione di pensiero filosofica e teologica. Il primo è quello della sintesi, della *reductio ad unum*, dove l'alterità è ricondotta all'identità. Si potrebbe dire: dai molti all'Uno. Oppure, in secondo luogo, ci siamo chiesti a lungo quale potesse essere il minimo comune denominatore tra culture e religioni, in uno sforzo non di sintesi ma di analisi, cioè di scomposizione delle diversità nei loro elementi primi fino a cavarne una sorta di 'nucleo' accomunante. O ancora, quando si tratta di questi temi, sembra quasi inevitabile imbattersi nell'idea di tolleranza, che ha certo giocato un ruolo essenziale nella storia europea moderna e nella costruzione della moderna idea di Stato, nei secoli segnati dalle Guerre di religione, ma che assai difficilmente potrebbe oggi giocare un ruolo fondante nella convivenza tra le fedi, proprio per quella vena autoritario-paternalistica che la parola 'tolleranza' reca in sé sin dall'etimo che la segna, *tolerare* come sopportare, *tollere onus* come sollevare un peso. Il dialogo, in questa direzione, diventa indifferenza, oppure un galateo caritativo in cui l'altro attende di essere assimilato a colui che tollera. Tu hai svolto, tra l'altro, una decostruzione magistrale dell'idea di tolleranza in un saggio legato alla disputa tra Ambrogio e Simmaco. Allora ti chiedo: c'è qualcosa da pensare oltre a questi modelli? Di quale forma di convivenza hanno bisogno le immani sfide che pone il nostro tempo?



MASSIMO CACCIARI: Parto da una premessa. Questo grande tema, secondo me, va collocato in un ambito geopolitico più generale. Ha un significato forte affrontarlo se il problema del dialogo interreligioso viene riconosciuto e discusso come un fattore più generale del problema della convivenza. Oggi, cioè, il dialogo tra religioni deve sentirsi responsabile di assumere un significato pregnante all'interno dei nuovi equilibri geopolitici che possono determinarsi, diventando un fattore favorevole alla costituzione di un nuovo *ius gentium*. D'altra parte, il rapporto tra quello che potremmo definire 'diritto internazionale', che a me piace più chiamare *ius gentium*, e i problemi di ordine religioso, erano ben presenti ai grandi autori che per primi hanno affrontato la questione di un diritto delle genti.

Vengo ai tre modelli che hai prospettato. *Reductio ad unum*: è concepibile, certo, ma in una sola prospettiva: come pensiamo di giungere alla verità, che non può essere che una? Oppure, la verità sta nelle interpretazioni che le diamo, e allora il problema scompare *ipso facto*. Ma se intendiamo la verità, come pensiamo di giungervi da una sola via? Necessariamente procediamo per diverse vie, altrimenti la via coinciderebbe con la verità, e se la via coincidesse con la verità ci sarebbe 'una' via e 'una' verità, e il resto potrebbe essere solo tollerato. Se, invece, riteniamo che ci sia una verità raggiungibile da una molteplicità di vie e che ci possa essere una *reductio ad unum*, le vie concludono nella verità diversamente, ma poi lì si riconoscono e si amano. Questa è la via mistica: la *reductio ad unum* è concepibile soltanto in una prospettiva mistica in cui alla fine ci 'indiamo' (per usare il neologismo dantesco), entriamo in Lui, riusciamo in Lui e ci risolviamo tutti, nelle nostre vie diverse, in Lui. È concepibile, è pensabile, ma solo in questa prospettiva, in una prospettiva mistica.

La seconda via: anche questa è pensabile, è una via analitica, come hai detto giustamente, nel senso proprio della filosofia analitica. Facciamo un paragone che mi viene in mente, quello su cui si esercitano i miei amici e colleghi della linguistica collegata alle neuroscienze: noi sappiamo che c'è una sintassi che sta alla base del nostro linguaggio, che non c'è nulla di propriamente convenzionale nel linguaggio, a differenza di ciò che pensava Wittgenstein e i primi analitici. Ora siamo ben certi che esiste una base propriamente biologica, neurologica. E, se c'è una sintassi, andiamo alla ricerca della sintassi della religione, del fatto religioso. Può essere, è un approccio analitico alla disciplina della filosofia della religione. La domanda è se ci sono ricerche consistenti in questa direzione, non fondate su vaghe assonanze, su vaghe ricerche comparatistiche che ci sono sempre state e sempre ci saranno: melasse senza alcun senso scientifico. L'interrogativo scientificamente posto sulla seconda opzione è questo: è rintracciabile, è consistente una ricerca che riguarda la sintassi della religione, del fatto religioso, ciò che implica studiarne i diversi linguaggi e una sintassi comune come fanno i linguisti? Oggi sappiamo che tutte le lingue non sono affatto infinite/illimitate nelle loro possibilità come sarebbe un gioco. Ci sono strutture biologiche che le limitano, vi è una sintassi comune.

Così potrebbe essere concepibile la seconda opzione. Perché dovrebbero escludersi? Ci dobbiamo chiedere se le tre opzioni sono pensabili. Le prime due certamente sì, la terza, ritengo, va scartata. La terza pone in se stessa, secondo la sua logica, il problema che nega il dialogo autentico. Io posso certo parlare con qualcuno che tollero, ma è evidente che gli parlo da una posizione di acquisita, presupposta, superiorità. Si tratta solamente del dialogo tra il docente e il discente, ma quando il docente non ha nulla da imparare dal discente. La terza opzione va radicalmente criticata, a mio avviso. Poi, magari fossimo tutti tolleranti, ma allora questo diventa un discorso socio-politico, cessa di avere rilievo teologico e teoretico.

L'unica delle tre opzioni che vedrei inconsistente sotto il profilo filosofico è la terza, le altre due sono pensabili, concepibili: in una direzione mistica la prima, in una direzione propriamente analitica la seconda.

RCB: Certo, convergo con te. Ma aggiungo anche che all'interno del tuo cammino di pensiero intravedo una diversa e feconda via, su cui mi piacerebbe che sostassi. Ricordo, ad esempio, alcune tue pagine di *Geofilosofia dell'Europa*, in particolare l'ultimo capitolo intitolato *La patria assente*, dove configuri un modello di dialogo e di convivenza *toto coelo* diverso rispetto alle sintesi, ai sincretismi, ai denominatori comuni, alle idee di tolleranza, e fondato, invece che sull'accomodamento, sull'edulcorazione o sulla neutralizzazione delle differenze, sul *polemos*, sull'*harmonia discors*, sul riconoscimento di un *cum*, di un *syn*, di uno spazio comune.

MC: Sì, ho lavorato molto su quei temi, ma vorrei approfittare dell'occasione per saggiarne la consistenza, dal momento che molti si muovono su questa prospettiva. Ne siamo sicuri? Tiene? È talmente importante questo discorso oggi, perché rientra nelle possibilità che abbiamo, se le abbiamo, di costruire una pace, di reagire al disordine globale in cui siamo immersi. Dobbiamo essere certi, quando affrontiamo questioni che rientrano in questo colossale problema, di come uscire da un luogo che è ormai trapassato e di costituirne uno nuovo. In questo passaggio di epoche siamo dentro da trent'anni, e invece di vedere la via d'uscita il disordine cresce, per cui davvero bisogna vedere se i nostri concetti sono validi.

Io credo che l'unica prospettiva sia quella di intendere il dialogo, quindi anche il dialogo interreligioso, nel senso del *polemos*, che non si traduce 'guerra', anche se si continua a tradurre così, ma dovrebbe tradursi 'relazione', 'rapporto'. Si traduce alla luce del *logos*, da cui iniziava lo scritto di Eraclito, i suoi frammenti: «questo *logos* che è da sempre...», rispetto a cui gli uomini sono *axynetoî*, come hai ricordato, non sono in grado di coglierne lo *Xynon*, ignorano il Comune. Quindi un *logos* che significa 'raccolta', come ci è stato insegnato da tanti maestri, non semplicemente 'discorso', 'ragione', ma 'raccogliere', 'collegare': sostanzialmente un sinonimo di armonia, dove i distinti rimangono, perché non c'è musica, armonia, senza distinti, senza suoni, figure distinte.

Questa sembrerebbe la prospettiva giusta: nessuna gerarchia, non possiamo mettere gerarchie quando c'è armonia (questo 're' è più importante del 'fa', ecc.). È l'armonia che conta, l'unità dell'armonia, un'unità di distinti essenziali all'armonia. I distinti si riconoscono nella comune armonia, dovendosi mantenere tali, perché se rinviassero alla loro singolarità verrebbe meno l'armonia stessa. Perciò, il momento dell'identità è essenziale alla relazione, non è qualcosa che la relazione supera, è qualcosa che la relazione inverte. Nella relazione si mostra in qualche modo l'essenza della singolarità, che muove alla relazione, la vede in sé. Se non hai in te la relazione, se non ti senti tu stesso relazione, ma una vuota singolarità, un semplice A uguale A, un'identità vuota, non potrai mai entrare in relazione con l'altro, se non nei termini della tolleranza. Se non senti la società in te stesso, che società vuoi produrre? Grande tema di filosofia politica, di etica: se ti manca interiormente la *societas* non la produrrà mai fuori di te.

Questa sembrerebbe dunque la strada giusta, e dal punto di vista della filosofia della religione cosa comporta? Quello che ci aveva insegnato Max Weber: nessuna gerarchia, scientificamente non si può porre altro che gli elementi del *logos*, dell'armonia. Se poni una gerarchia immediatamente cadi in un'altra prospettiva, che può essere quella della riduzione dell'altro a te, della tolleranza, ma non è più la prospettiva interreligiosa propriamente.

Quindi nessuna gerarchia. Ma come è possibile comparare? La scienza compara, non stabilisce gerarchie, e non solo compara, ma può dire che questa posizione per sua propria logica può produrre questi effetti, quest'altra produce altri effetti. Per questo si può, in qualche modo, scientificamente, prevedere: questa tua posizione, per sua natura, può con ogni probabilità produrre questi effetti (ogni scienza è probabilistica, lo sappiamo, figurarsi le scienze umane). Perciò, se questa è la tua posizione religiosa, si produrranno questi effetti.

Nessuna gerarchia ma soltanto comparazione, che può giungere fino alla previsione degli effetti di una posizione o di un'altra. Ma siamo sicuri che sia consistente questa prospettiva? O è piuttosto un nobile dover-essere? Com'è possibile una comparazione che non ponga una gerarchia? La comparazione può avvenire soltanto sulla base di un metro, altrimenti non si può comparare nulla (non si possono comparare le vostre grandezze, altezze, senza un metro). E il metro chi me lo dà? Un arbitro, un marziano, Dio? Qualcuno può dire: «me lo dà questo testo rivelato, me lo dà Dio, il metro è la parola di Dio», ma questo non può essere il discorso del filosofo. Chi stabilisce il metro, se per la comparazione si presuppone un metro?

Questa è l'aporia secondo me assolutamente insuperabile anche dei discorsi dei più grandi sociologi e storici della religione. Il metro è immanente alla cosa, presupposto anche se non esplicitato. È il metro dello scienziato che opera la comparazione, e lo scienziato che opera la comparazione, lo sappia o no, è pieno di pregiudizi, presupposti, e ciò rende estremamente difficile un dialogo alla pari. È un problema che pongo alla discussione. Io non ho alcuna soluzione.

RCB: Nel tuo recente saggio sull'Umanesimo, *La mente inquieta*, nel capitolo finale dedicato a Pico, sottolinei un grande tema che a me sta molto a cuore: quello del *prospettivismo*, o *pluriprospettivismo*, cioè il grande tema umanistico-rinascimentale dell'arte (Alberti, Brunelleschi, Piero della Francesca), che può essere declinato anche in una forma filosofica. Penso ad esempio al *De visione Dei* di Cusano, dove c'è quella sorta di liturgia sperimentale, itinerante dei monaci di fronte all'*icona Dei*: ecco, mi pare che questa grande tradizione del prospettivismo che passa attraverso Bruno, Leibniz e arriva fino all'Illuminismo, e poi a Nietzsche, sia una grande ipotesi di lavoro anche per il dialogo interreligioso. Io vedo ad esempio nella *Monadologia* di Leibniz, nell'idea di monade, uno straordinario modello filosofico di dialogo, funzionale anche al dialogo tra le fedi e le culture.

MC: Il discorso sulle prospettive è anch'esso molto complesso. Certo, noi sappiamo che scientificamente un oggetto non può essere mai colto *simul*, in tutti i suoi aspetti: qualunque oggetto, macroscopico, microscopico, lo vediamo secondo prospettive, e secondo prospettive lo misuriamo, che si tratti di un elettrone o di chi mi sta davanti. Dal punto di vista logico non cambia.

Questo discorso, applicato al nostro campo, a cosa dà luogo? Io vedo questo oggetto secondo la mia prospettiva, tu lo vedi secondo la tua, e alla fine cosa ne risulta? Sono tutte uguali, sono indifferenti rispetto all'oggetto? Sappiamo benissimo che non è così. Infatti la prospettiva in base alla quale lo vedo io e quella in base alla quale lo vedi tu, non pensa né presuppone di vedere lo stesso oggetto secondo diverse prospettive, ma pensa di vedere l'oggetto secondo la prospettiva giusta: a differenza dello scienziato, che per misurare nel suo insieme sa che non potrà misurare l'oggetto, o coglierne elementi *simul*, ma può tranquillamente collezionare i suoi dati e riferirci un'immagine completa. Non è così che possiamo operare noi.

Quindi, il discorso sulle prospettive o finisce in un relativismo in cui diciamo che una vale l'altra, oppure, mi chiedo, come facciamo a evitare che in questo campo la mia prospettiva sia quella in base a cui io vedo correttamente l'oggetto che ho di fronte? È il discorso della *Perspektive Lehre*, al centro della filosofia nietzschiana. Sotto certi aspetti questa appare dal punto di vista logico una *Perspektive Lehre*, ma poi nella sostanza non lo è affatto, perché la prospettiva in base alla quale questo fondatore in qualche modo della *Perspektive Lehre*, che ha influenzato tante correnti analitiche (ci sono tanti rapporti tra un certo Nietzsche logico-filosofico e certa filosofia contemporanea non continentale), non è affatto indifferente rispetto alle diverse prospettive con cui affronta l'oggetto. La prospettiva con cui lo affronta è la sua, per lui è verità, non è una prospettiva semplicemente.

Il discorso sulle prospettive è quindi molto complicato. Una battuta finale sul mio grande amore che è Cusano. Lasciamo perdere la straordinarietà della posizione di Cusano rispetto al suo tempo, al modo in cui allora veniva affrontato il problema interreligioso: si tratta di una straordinarietà assoluta, anche rispetto ai Neoplatonici italiani, quelli di Firenze, allo stesso Pico, il cui dialogo interreligioso è essenzialmente erudizione, tutto sommato. Da un lato, Cusano non mi pare radicalmente distinguibile da quella prospettiva mistica che ho detto all'inizio, dall'altro non possiamo nasconderci il fatto che va alla ricerca della sintassi fondamentale del religioso, che per lui è una sintassi trinitaria. Alla fine, dice che occorre riconoscere questa sintassi, che la sintassi fondamentale è quella trinitaria.

Discorso nient'affatto tanto diverso da quello che farà Hegel: la religione cristiana è assoluta perché in questa si mostra, si manifesta, la sintassi fondamentale del religioso, che è una sintassi trinitaria. La rivelazione cristiana è null'altro che mostrare la sintassi fondamentale del religioso. Quindi dove siamo? Nel dialogo interreligioso, certo, ma su che base? Chiaramente su base cristiana.

RCB: Il tema cusaniaco del *De pace fidei* interessa molto anche me. Certo, lì c'è la ricerca della *religio una in rituum varietate*, la *varietas rituum* tenuta insieme dall'unità. Ecco, in quella formula (*religio una in rituum varietate*) non ti sembra che si mostri una sorta di inaugurale scardinamento, per il quale la *religio* si categorizza autonomamente e non coincide più *tout court* con la *fides christiana*? È vero che la *religio una* è un monoteismo trinitario e cristologico, non c'è dubbio, però quel monoteismo è al di là del "muro del paradiso" di cui parla il *De visione Dei*. Cioè, è nella *coincidentia oppositorum*, per cui ci si trova in un orizzonte imprevedibile, inoggettivabile, inesauribile. Mentre la *fides christiana* (quella storica), confluisce nella *varietas rituum*, cioè tra le altre fedi. Non c'è uno strano scardinamento che non ha precedenti, mi pare, nella teologia medievale, e che in qualche modo inaugura il moderno, cioè il categorizzarsi autonomo della *religio*, processo che successivamente si sarebbe secolarizzato? Questo tema dell'armonia, in effetti, lo si ritrova in un altro dialogo interreligioso d'invenzione, successivo al *De pace fidei* di centocinquant'anni circa, il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin. Anche lì c'è l'idea di armonia, anche lì c'è la ricerca di un'unica religione che tenga insieme la varietà dei riti, però è un'idea secolarizzata, quell'unica religione è divenuta una religione naturale, non ha più nulla di trinitario. Resta quell'armonia, che tra l'altro Bodin teorizza su basi musicali con la metafora della polifonia. Ma è una polifonia che non ha più fondamenti trinitari. Tra il *De pace fidei* e il *Colloquium Heptaplomeres* di Bodin c'è la Riforma Protestante, ci sono le Guerre di religione, c'è la guerra civile in Fran-

cia, e Bodin assiste a tutto questo, e volge il dialogo interreligioso verso l'idea di religione naturale e in modo addirittura anti-cristiano. Non ti sembra che ci sia uno snodo fondamentale tra questi due dialoghi interreligiosi immaginari?

MC: Come dicevo prima, la posizione cusaniiana è assolutamente straordinaria se la paragoniamo a quelle coeve, però quello che a me interessa è che quella *religio una* si costituisce intorno a quell'asse che tu riprendevi. Non c'è nulla da fare: la *religio una* è la religione *ab-soluta* dai riti, dalla positività dei riti, e anche questi sono termini che tornano nella filosofia della religione e nell'idealismo. La *religio una*, che non può essere mascherata dai riti, che va intesa non come religione positiva – poiché la positività è il negativo della religione – è la religione cristiana: la religione che libera te – religione non da *religare* –, questo è quintessenzialmente cristiano. Che cos'è la predicazione di Gesù se non una religione che si emancipa dai riti, nella loro varietà? Che cos'è se non cristianesimo questo?

Ma come la mettiamo con le altre? Possiamo dire che sono religioni in cui l'elemento di libertà è così fondamentale, in cui non c'è l'elemento del *religare*, ma c'è l'elemento della *religio* nel senso del *leghein*, del *colligere*? Questo c'è nella religione cristiana: collegatevi fino ad amarvi, *logos*, e anche il Vangelo di Giovanni comincia col *logos*. Questo *logos* ha un unico *mandatum*: collegatevi, armonizzatevi fino ad amarvi, anche con i nemici. Come facciamo, se questa è la *religio una*, a dire: questa è 'la religione'? Questa è la religione cristiana, non è 'la religione', questa è la sintassi fondamentale della religione cristiana, e questa sintassi, come quella linguistica, ha elementi comuni con altre sintassi.

Questo è il punto, dopodiché è tutto straordinario. Certo, immaginiamoci di dire a quell'epoca che i riti sono una varietà, non riguardano la *religio una*. Si rischiava il rogo. Ed è certo che la secolarizzazione, come sappiamo benissimo, è inconcepibile se non nell'evo cristiano, come d'altra parte lo stesso ateismo. Dovremmo sempre ripetere, giustamente, le cose dette da Benedetto Croce, anche se in termini completamente diversi da come li intendeva lui: è chiaro che siamo tutti cristiani, ma in tutto il mondo siamo tutti cristiani?

Allora, ecco il nostro problema: come si può impostare un dialogo in modo consistente, non gerarchico, in modo da non cadere in un prospettivismo semplicemente indifferente, relativistico, tollerante? Questo è il grande, drammatico problema che suscita, a mio avviso, la questione del dialogo interreligioso nel contesto globale che stiamo vivendo.

RCB: Ci avviciniamo, secondo me, davvero al cuore della questione, che è in fondo il plesso problematico compreso tra universale e particolare: questo universale, questo *cum*, come va concepito? C'è un universale che è proiettivo, autoritario, speculare, narcisistico, in cui spesso l'Europa stessa è caduta nella sua storia, cioè proiettare sé sull'altro in modo da annullarlo. Ma è possibile pensare a un universale che non saturi le differenze, che non inglobi, che non annulli i distinti, ma a un universale capace di ospitare le differenze? Questo mi pare il nodo, il *Kern*, su cui si gioca la questione interreligiosa; come deve essere pensato l'universale in modo da non annullare i distinti, ma da ospitarli in sé, anzi da farli crescere, da tenerli in tensione, in contesa?

MC: Vorrei puntualizzare di nuovo le questioni di fondo, tornando alle cose iniziali dette, partendo dalla possibilità assolutamente aperta, secondo me, di pensare una pluralità di vie attraverso le quali si giunga alla verità. Puoi pensare che una verità sia raggiungibile per una sola

via? *Hybris*, *superbia*! A conclusione di questa strada vi è quell'“indarsi” di una certa mistica: non di tutte le mistiche, tantomeno di quella propriamente francescana, realistica, della nostra tradizione, ma piuttosto di una mistica alto-tedesca, renana, che ha influenzato enormemente Cusano.

Del tutto possibile, certo. Però, attenzione, la conseguenza è una, inesorabile dal punto di vista logico: quell'Uno, quella verità una, non può assumere assolutamente i caratteri del Dio giudaico-cristiano, ma è l'*Unum* neoplatonico. Hanno voglia i nostri teologi medievali a commentare Dionigi, che è la traduzione – neanche tanto perspicua nel linguaggio della fede cristiana – di Damascio. Tant'è vero che con qualche buona ragione alcuni esegeti hanno detto: «secondo noi è Damascio che mostra come poter parlare perfettamente da cristiano». Quindi, la conseguenza di quella strada è per me inesorabile, è l'*Unum* neoplatonico, è la riduzione della religione a filosofia, non è più filosofia della religione, ma religione filosofica.

La seconda via, anch'essa del tutto consistente, scientifica, analitica, che va alla ricerca della sintassi. Si può trovare questa sintassi del religioso. Che cosa interessi questa sintassi del religioso all'uomo di fede lo sanno gli scienziati. Sarebbe una ricerca importante, secondo me ha dato e può dare dei frutti.

La terza è la tolleranza e la scartiamo, come avevamo detto. Poi esiste la via della distinzione tra una positività della religione, che ci può essere, e la tolleriamo nella diversità dei culti. Non siamo a vedere la diversità di questi, ma guardiamo l'*una religio*, che viene intesa nel senso propriamente neoplatonico, oppure viene intesa su qualche base.

Se intendo il termine religione secondo la tradizione cristiana, dove il termine nega addirittura la sua ascendenza al *religare*, al legare, allora quell'*una religio* è il cuore stesso della religione cristiana. Oppure, il senso è quello mistico-neoplatonico di cui sopra, se lo intendo, secondo me, cusanianamente: quell'*una religio* è quella religione che si rivela nella religione cristiana, in particolare in quella teologia cristiana che è quella trinitaria, che comprende il senso della rivelazione secondo una tradizione che va da alcuni Padri ad Agostino, fino ad Hegel (il quale non è per nulla comprensibile senza il *De Trinitate*).

Allora, il *cum* può essere quello degli scienziati che comparano. Questo esercizio di comparazione è utilissimo e fondamentale, perché ci fa conoscere l'altro. Opera fondamentale è quindi quella dello scienziato sociale, dello storico, del filosofo della religione, che comparano, perché ci fanno conoscere, e senza conoscenza questi discorsi non avrebbero senso e non servirebbero a nulla nel quadro del disordine globale che ho richiamato. Il *cum* come comparazione va dunque benissimo, ma è la comparazione che facciamo noi, scienziati. E può valere questa comparazione dal punto di vista dell'uomo che pratica i domini di questa o quella religione? E, come richiama: la comparazione non presuppone la superiorità del metro di colui che compara? Quindi problemi, aporie, la filosofia nasce da aporie. Ecco come comincia Aristotele la *Metafisica*, il Libro terzo, con tutte le aporie, e poi i libri successivi che le svolgono. Bisogna incominciare dalle aporie. C'è chi dice che la filosofia nasce dalla meraviglia, ma la filosofia nasce dall'aporia: mi manca la strada, e il fatto che mi manchi la strada mi angoscia, e devo procedere. Quindi prima di tutto bisogna conoscere la via e poi vediamo se riusciamo a procedere: non è detto che ce la facciamo, nessuno ci garantisce di farcela, però onestamente bisogna procedere così.

Il *cum* è questo, se no che cos'è? Per l'uomo di fede, almeno di questa fede, di questa religione, anche delle altre forse, il *cum* è (siamo a Genova e mi viene in mente questa espressione rosminiana: qui a Genova c'è un'illustre scuola rosminiana) 'inaltrarsi', un farsi altro. Il *cum* non

può essere un incontro in cui ci diamo la mano, ma significa: rimanendo sé stessi, entrare nell'altro e accoglierlo. Questo è il *cum*, può essere solo questo, perché se viene inteso come una prossimità statica non è il *cum*, che è quando io mi faccio prossimo all'altro così da 'inaltrarmi' in lui, che non equivale a confondermi con lui, a sciogliermi o risolvermi in lui. Per riconoscere la mia identità devo 'inaltrarmi', perché posso conoscere chi sono soltanto attraverso l'altro. Questa è l'unica idea del *cum* che non implichi un'accezione di giustapposizione.

Per questo mi piace il termine *polemos*, perché indica la forza di questa relazione, indica la resistenza che devo superare per 'inaltrarmi'. Per 'inaltrarmi' non posso restare giustapposto a te, di fronte a te. Tu sei anche qualcosa che resiste alla dinamica del mio farmi prossimo, e io devo vincere questa differenza. Occorre sentire questa opposizione nel *cum*, se no diventa qualcosa di troppo semplice.

Cum assume tutto il suo spessore, direi, ontologico, quando si capisce che il *cum* di cui ne va, in un dialogo di questo impegno, è l'altro all'inizio, l'altro che mi resiste, mi si oppone. Anche colui che il Samaritano trova mezzo morto per strada è un suo nemico, appartenevano a tribù rivali. Avrò forse fatto fatica a farsi così prossimo a lui da salvargli la vita o da farlo addirittura resuscitare. Certi commenti ebraici dicono: perché ve la prendete con i poveri che passavano e non lo soccorrevano. Credevano che fosse morto e non potevano soccorrerlo. Ecco allora la forza di questo *cum*: io riconosco la mia posizione solo opponendomi. Il *cum* è un movimento col quale io mi oppongo: mi pongo, mi oppongo, e cerco l'accordo attraverso questa opposizione. L'accordo non può essere il *cum* dell'essere insieme, così banale. Quel *cum*, l'essere insieme, deriva da un'opposizione, è il prodotto di un *polemos*.

E allora, concludo, come intendo il dialogo interreligioso? Prima di tutto ci si ponga, questa è la mia posizione. Ma puoi mantenere la tua posizione senza opposti? Come fai a porti senza opposti? Scatta così la dinamica del *cum*, ma perché scatti devi prima porti. Credo che anche in questo senso possa essere interpretato Cusano. Questa è la mia prospettiva, e non la ritengo equivalente alla tua, non mi sono indifferenti, credo che questa prospettiva sia la via giusta. Ma mi sono opposto, ergo mi sono posto. Per pormi mi oppongo e riconosco l'opposizione, *polemos*. Certo, questa relazione è arrischiata, rischia anche di non incontrarsi per nulla. Come facciamo a pensare che in un dialogo, in un rapporto, si annulli a priori la possibilità dell'inimicizia?

La vera *philia*, la vera amicizia, è ottenibile soltanto attraverso questa via. Mi pongo, dico secondo la mia verità la mia via, e mi oppongo, entro in relazione, mi confronto in tutti i sensi, relazione e *polemos*, e da lì può scaturire il *cum* pieno, ricco, vitale, in cui io mi riconosco nell'altro e l'altro si riconosce in me. Si mantiene la distinzione, ma si mantiene in un rapporto in cui ognuno rimane ricco della propria identità, di un'identità maturata attraverso la propria opposizione con l'altro.

Un'identità matura, passata attraverso il *polemos*, passata attraverso l'opposizione: ogni autentico dialogo è così. Ma nel campo della nostra ricerca, io ritengo che con ancora maggiore pregnanza valga questa prospettiva, altrimenti è una ricerca che, muovendo da denominatori comuni, da minimi denominatori comuni, non darà nessun frutto. Se il Comune, il *cum*, è il minimo comun denominatore non serve a niente. È l'opposto del mio discorso, che afferma la necessità di presentarsi con tutta la forza della propria posizione. Pormi è oppormi, e se non conosco l'opposto non conosco neanche me stesso. Mi avvicino, mi faccio prossimo all'opposto: *polemos*, e in questo ritrovo tutta la ricchezza della mia identità e di quella dell'altro.

Il dialogo interreligioso assume tutto il suo valore se i dialoganti si pongono in questi termini. Sono convinto di questo, e tutte le volte che nella mia vita mi sono trovato con persone che ragionavano così, ponendosi, allora il dialogo è stato fruttuoso e alla fine ognuno non è rimasto uguale a prima. Penso a Raimondo Lullo nel *Libro del Gentile e dei tre Savi*: alla fine chi ha ragione? Alla fine sono gli stessi di prima dopo il loro viaggio, dopo che si sono confrontati polemicamente? Per nulla: la loro identità è maturata attraverso l'opposizione, e non c'è altro modo di maturare la propria identità se non opponendosi all'altro, 'inaltrandosi'.

RBC: E infatti i tre se ne vanno senza voler sapere a quale delle tre fedi il Gentile si sia convertito. Questo finale aperto del *Libro del Gentile e dei tre Savi*, è straordinario. Proviamo allora ad allargare lo spazio dialogico ad altre voci.

Sono seguite alcune domande del pubblico, che sintetizziamo nel seguente modo.

La prima domanda ha posto due questioni: è forse possibile argomentare filosoficamente a favore della tolleranza, dal momento che dirsi nella pienezza della verità non equivale a pensare di possederne il monopolio. La tolleranza può forse avere un significato transitorio, temporaneo, se ritengo che l'altro sia in una verità parziale che può evolvere verso la pienezza. Inoltre, ed è la seconda questione, molte discussioni sul dialogo interreligioso dimenticano di porre il problema di cosa sia la religione. Come si arriva a definirla? Per via analitica, fenomenologica, sociologica?

La seconda domanda pone il quesito su come rendere una prospettiva autenticamente dialogica. L'unica via per uscire da un punto di vista totalizzante è di problematizzare la propria posizione.

La terza domanda pone il problema relativo al fatto che un soggetto che entra in dialogo con l'altro dovrebbe in qualche modo sdoppiarsi, entrare in conflitto con se stesso, mettere in discussione la propria posizione, ciò che implica una grammatica e una sintassi, ossia la condizione di esperibilità.

MC: Certo, l'ultimo intervento ha ragione, c'è anche quest'altra questione, ma sarebbe risolvibile soltanto riuscendo a definire il *quid*, questo concetto, e credo che sia molto difficile. Si possono avanzare diverse prospettive, ma credo che si tratti di una ricerca pressoché infinita, a differenza di quello che può accadere, che forse accadrà, per quanto riguarda il linguaggio. Comunque, c'è anche questo presupposto, quello più forte però, secondo me, è il presupposto ideologico, il pregiudizio che domina, la ricerca del metro, del *logos*, che ci permette di comparare, di armonizzare. Niente di male, basta saperlo, è evidente che non possiamo spogliarci di questo, però conta nell'impostazione del dialogo interreligioso. Bisogna esserne consapevoli, poi si può procedere, se è la prospettiva che adottiamo.

Invece, mi pare chiara l'altra questione, chiara logicamente: mi pongo secondo i miei principi, perché credo, sono convinto o perché penso di avere mostrato come quella verità, quella rivelazione, sia assoluta rispetto alle altre, e spieghi anche se stessa, non sia soltanto una posizione di fede ma abbia anche l'intelletto di se stessa, l'intelletto di fede. Naturalmente, questo vale essenzialmente per la religione cristiana, per la tradizione che ha avuto a partire da Giovanni in poi. Ma questo è il discorso forte: fino a Hegel la religione cristiana spiega se stessa, non è soltanto un'affermazione, una rivelazione, ma al suo interno vi è la sua spiegazione.

La quarta domanda si polarizza sull'idea di rivelazione: questa non può essere quella trinitaria cristiana, che è servita come metro per svalutare tutte le altre. Che tipo di dialogo si può istituire se continuiamo a identificare l'idea di rivelazione con quella cristiana?

La quinta domanda pone il problema dei presupposti etici del dialogo tra le religioni: se si pensa alla religione sotto l'aspetto dell'autenticità nella relazione, la cosa essenziale è il riconoscimento nella relazione. Un modello di ciò è *Nathan il Saggio* di Lessing, dove il riconoscimento avviene nella diversità e anche quando le opposizioni appaiono irriducibili.

La sesta domanda richiama il problema della absolutezza, richiamando l'opera di Ernst Troeltsch *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*. Viene chiesto al relatore se quella da lui prospettata è una nuova forma di absolutezza, analoga a quella avanzata da Troeltsch nella sua opera.

MC: Provo a svolgere qualche conclusione. Io ho ragionato soprattutto a partire dalle aporie che si incontrano nello stabilire i principi in base ai quali il dialogo interreligioso può instaurarsi, aldilà dell'ovvia, nobile e sacrosanta buona volontà di intenderci e fraintenderci. Questo non ha a che fare con la filosofia propriamente, ma coi buoni costumi, con l'educazione. La filosofia è fondare le ragioni di questo dialogo, perché la bontà di intendersi è qualcosa che va da sé. La rivelazione non è un ostacolo insormontabile in questa direzione, lo è in astratto, non lo è se in concreto vediamo come il porsi di una verità così impegnativa comporti l'opposizione. Più sono convinto della mia verità e più mi oppongo, e il *cum* nasce da un confronto di questa intensità, di questa autenticità, in cui non faccio sconto di una virgola sulla mia posizione. Questo è l'essere autentico, e per questo non mi riduco a minimi comuni denominatori, ma voglio raggiungere il Comune attraverso l'opposizione.

Questa è la strada del dialogo autentico. Poi vi è tutta una sfera etica, certo, ma allora siamo in tutt'altro campo, perché è chiaro che c'è la possibilità di un dialogo anche intorno ai valori. Nella sfera etica possiamo benissimo cercare, ma è tutt'altro campo, tutt'altra dimensione. Io ritengo che ci sia un'irriducibilità, comunque la intendiamo, della religione alla sfera etica. Che poi le religioni producano etiche è altra cosa, ma c'è una diversità di principio, e anche qui dobbiamo fondare il termine, cercare l'*arché* di ciò che diciamo, se no non è filosofia. C'è una distinzione di fondo tra la dimensione religiosa e la dimensione etica. Che poi nel mondo contemporaneo assistiamo costantemente a una riduzione della dimensione religiosa a quella etica è un fatto, ma non c'entra con il principio.

Certo, il dialogo va ricercato nella sua autenticità, e questa non può risultare che dal confronto della posizione di ciascuno, senza presupposti e senza pregiudizi. È possibile? Anche questo è un problema: questo porsi e opporsi deriva dal modo, dalle forme in cui mi pongo e in cui si pone l'altro, dove necessariamente entreranno elementi di pregiudizio. Possono essere sospesi? Possono essere messi tra parentesi, quando entri in rapporto, quando cerchi un dialogo? Fino a un certo punto, e occorre esserne coscienti. Avere coscienza di queste aporie, di questi elementi problematici, è fondamentale nel rapporto, perché altrimenti penso di essere la verità.

È importante questo punto: sappiamo benissimo che la teologia non è parola di Dio, e che vi sarà sempre una differenza tra ogni credo. Ogni testimonianza di fede presuppone questa differenza tra la Parola e le parole con le quali si comunica, e tanto più le parole con le quali la Parola viene commentata. È evidente che c'è differenza, ma lo sappiamo anche dal punto di vista

logico: *to on*, l'essente, per Aristotele, non è lo stesso che *to legomenon*. Sappiamo benissimo che c'è una differenza tra l'essente e la parola che lo esprime. Però in questa dimensione specifica la differenza assume un peso elevatissimo, perché la mia parola, che so perfettamente non essere la parola di Dio, che è in via, in cammino, presuppone o non presuppone la parola di Dio? Il filosofo della religione studierà tutti questi rapporti, ma ci può essere un teologo che non presupponga questo? Un filosofo della religione spiegherà il rapporto: spiegherà storicamente, filosoficamente, sintatticamente, linguisticamente, il rapporto tra la tradizione, la rivelazione, i testi, le traduzioni, i tradimenti, chiamali come vuoi, di quella religione, e le parole che la fede esprime per rapportarsi a questa parola e a questa tradizione. Ma non con un metodo molto diverso da quello del filosofo che vuole predicare l'essente, sapendo che la sua parola non equivale all'essente, non è identica all'essente.

Io accetto questo e mi colloco qui, questa è la mia dimensione, senza nessuna velleità di identificarmi con la verità, ma mi colloco nella verità, senza identificarmi con la verità, perché è *stasis*, è *polemos*. C'è pace in questo rapporto polemico, e se cerchiamo la pace fuori di qui, cerchiamo una pace utopistica, che non esiste, che non si darà mai nel mondo degli uomini. La pace va cercata nella contraddizione, nell'opposizione, soltanto qui può esservi.