

LA RELIGIONE DOPO LA CRITICA
 ALLA RELIGIONE: MODERNITÀ E PLURALISMO*
Francesca Brezzi

Abstract

The aim of this essay is to question the relationship between religion and secularism in the European context, that is, in the post-secular community, a relationship that involves not only digging into religion as a social experience, but necessarily requires a look at the comparison between religions, living together in the society of religions different

Keywords: religion, secularism, post-secularization

Come *pensare* l'esperienza religiosa? Né confutarla, né farne una apologetica? Domanda ardua, ma di grande rilevanza ed urgenza, per chi si pone da una prospettiva di filosofia della religione, ma non solo. La religione è messa in discussione in vari modi e molti sono gli itinerari teoretici e pratici, ma altresì i possibili interrogativi che inevitabilmente si intrecciano con altre questioni che i nostri inquieti tempi propongono: secolarizzazione o rinascita di Dio? Tramonto o trasfigurazione delle religioni? Crisi del Cristianesimo e/o Crisi dell'Occidente? quale la connessione delle religioni con la modernità e la post-modernità? Infine quale rapporto tra le religioni e il potere statale?

Nello presente saggio scelgo di interrogarmi sul rapporto religione e laicità nel contesto europeo cioè nella comunità post-secolare, rapporto che comporta non solo scavare nella religione come esperienza sociale, ma

* Mutuo in parte il titolo da un interessante libro: Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kalterbacher, C. Melica (a cura di), *La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2017, pp. 275.

Università di Roma Tre.

richiede necessariamente uno sguardo al confronto tra le religioni, al convivere nella società di religioni diverse; tematica che ha fatto irruzione proprio nella seconda metà dello scorso millennio, trovando espressione sia nei fanatismi e nelle teocrazie inaspettatamente presenti nella post-modernità, ma anche nei vari nichilismi (da Nietzsche a Heidegger, da Bataille a Deleuze, etc.), prodotti dalla contemporanea crisi della ragione e crisi della religione, che, quasi due bestie ferite-come ha affermato Ricoeur- si esauriscono nella lotta fra loro invece di volgersi al nemico comune, la perdita di senso .

In via preliminare vorrei caratterizzare la mia ricerca mediante la cifra dell'inquietudine, dal momento che si inizia da alcune aporie e si prosegue con altre domande, ma in mezzo si estende tutto il travaglio di una speculazione che tenta di sciogliere (non risolvere) vari quesiti che aleggiano sullo sfondo, come detto; la conclusione sarà in un *cercare ancora*-espressione che riprenderò al termine- intorno all'identità stessa della religione.

Religione e laicità: percorso inquieto, fenomeno complesso.

Religione- laicità è un binomio problematico, ma tale da aprire lo spazio di questioni non settoriali o periferiche, questioni che propongono al pensiero contemporaneo un'interrogazione radicale sul significare umano, che non si restringe a un problema teorico, ma diventa dilemma politico concreto – aggiungo urgente- perché si declina nella sfera pubblica sotto il segno di concetti quali accoglienza, tolleranza, ospitalità, etc.

Lascio, pertanto, sullo sfondo la complessità di ogni riflessione che affronti il religioso, già altrove ho ricordato come Jacques Derrida abbia affermato: «Religione questione inquieta, ma anche questione delle questioni»¹, e molti altri autori hanno sottolineato la "complessità labirintica" dei fenomeni religiosi (di cui già parlava Roger Caillois nel lontano 1939). Giustamente gli storici sottolineano come se ad un primo sguardo il secolo XX appare il secolo della secolarizzazione, secolo nel quale si sono susseguite alcune parole d'ordine (o mode) che lo hanno caratterizzato: eclissi del sacro, demitizzazione, morte di Dio, "disincanto", un'indagine più approfondita e

¹ *La Religione* a cura di Jacques Derrida, Giovanni Vattimo, Laterza Bari 1995; successivamente il filosofo francese opponendosi a quella che chiama la "cidiromizzazione della religione" o rappresentazione audiovisiva del fenomeno religioso propone o una lucida filosofia della religione quale oblativa etica della differenza, o un ateismo implacabile come desacralizzazione antidolatrca del mondo", come ricorda Gabriella Baptist nel libro ricordato *La religione dopo la critica alla religione*, p.29 e p.189.

soprattutto meno provinciale, che si apra cioè al mondo globalizzato e alle altre religioni, arriva a conclusioni più articolate. Certamente oggi non si avverte più la secolarizzazione come un destino ineluttabile, anzi, si parla della “revanche de Dieu” con Gilles Kepel, studioso che, alcuni anni fa individuava tale fenomeno di rivincita sia nel cristianesimo, come nell’islamismo. E non è forse senza significato ricordare come Peter Berger, che negli anni Sessanta aveva scritto il *Brusio degli angeli*, sulla scia appunto dell’eclissi di Dio e della secolarizzazione imperante, oggi sostenga che si debba focalizzare non già il rapporto modernità-laicità, bensì modernità-pluralismo.

Importante evitare tuttavia, l’imbarbarimento linguistico e pratico di fronte a queste tematiche che potrebbero sfociare in due strade infeconde, quale inventare un’identità compatta e semplificata - l’Occidente -, con la sua religione, per esempio, da opporre frontalmente a qualsiasi attacco esterno a confini ritenuti ben definiti, oppure intraprendere la strada dell’indifferenza religiosa, quindi sono da scongiurare i fondamentalismi da un lato, il distacco dall’altro.

Alcuni pensatori - Habermas, per esempio - definiscono la nostra come “epoca post-secolare”, intendendo affermare non solo che la storia ha smentito il paradigma illuministico della progressiva secolarizzazione delle società, ma soprattutto che è stato falsificato l’argomento relativo alla perdita di peso sociale della religione. È accaduto invece che il fenomeno religioso abbia acquistato nuova visibilità pubblica. È questa situazione a porre domande nuove sia al laico che al credente. Nel testo *La religione dopo la critica alla religione*, già ricordato, si afferma giustamente che molti autori contemporanei (ma anche molti grandi del passato) «mettono in crisi il frettoloso dogmatismo antireligioso e chiedono di mantenere aperta la riflessione sull’argomento religione»².

Il nostro è quel “durftige Zeit” (tempo della privazione) di cui parlava Heidegger sulla scia di Holderlin, in quanto è il tempo “degli dei fuggiti e del Dio che viene”, l’atmosfera che respiriamo è quella di una ricerca, di un dialogo e non solo nel mondo cristiano occidentale, ma anche nelle religioni orientali, sì che il fenomeno religioso appare quale prisma dai molteplici aspetti che si rifrange diversamente nelle varie culture e tradizioni che ne sono state investite. Personalmente reputo che interrogarsi sul religioso significhi seguire un itinerario essenziale, seppure non pacifico anzi precario, del nostro tempo, itinerario costituito di scontri – incontri - superamenti; in secondo

²*La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, cit., p.9.

luogo penso che, pur consapevoli delle difficoltà metodologiche presenti nell'indagine, si possano rifiutare le obiezioni positiviste, neopositiviste o empiriste in senso ampio alla religione, e ribadire la necessità di una riflessione che deve tuttavia evitare sia l'ebbrezza di senso (tipica degli integralismi o fondamentalismi), sia la rinuncia al senso e l'abbandono all'irrazionalismo fideistico.

Oltre "Il disincanto del mondo".

La cornice di fondo del tema che ora ci interessa è rappresentata dalle ben conosciute categorie ermeneutiche di Max Weber, significative per l'argomento in questione, quali: razionalizzazione e disincanto, ma significative anche per il rapporto ambivalente o antinomico che il filosofo esprime nei confronti della modernità³.

Il tema weberiano del "disincanto del mondo" ha costituito un punto di riferimento obbligato sia per coloro che vedono nella religione un fattore di integrazione e conservazione dell'ordine costituito, sia per chi, al contrario, la considera elemento di innovazione, pertanto la riflessione odierna si è particolarmente concentrata, con diversi esiti, sul rapporto fra il prorompente e irreversibile sviluppo della società industriale moderna e il declino del sacro, e di conseguenza della religione. Si tratta, come è chiaro, di un argomento vastissimo che, quale Proteo, sfugge a ogni cattura (come è stato detto da uno storico delle religioni, Giovanni Filoramo), anzi si adatta ai frequenti cambiamenti della società secolarizzata e post-moderna. Molti studiosi sono concordi nel caratterizzare il campo religioso come zona di sommovimenti tellurici, sempre in sospenso tra radicali dislocamenti e provvisori assestamenti; pertanto si tratta di comprendere come e perché i rapporti tra fede e cultura, religione e società civile, istituzioni clericali e potere politico frequentemente si presentino sotto il segno della tensione nella società secolarizzata.

Noi riceviamo questa indicazione dal pensatore tedesco, ma vogliamo coniugarla con il tema inizialmente proposto, il rapporto religione – laicità, in cui si ritrovano molte conclusioni weberiane.

³Rinviamo alla ricca produzione di Max Weber, che non possiamo approfondire come merita nello spazio di questo saggio, la bibliografia su questo autore è molto ampia, ricordiamo sia *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977, che *Economia e società*. Su Weber si veda: Franco Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma 1997.

Religione-laicità. La post-secolarizzazione: Habermas e “la caparbieta normativa di una ragione detrascendentalizzata”

Privilegiamo alcune pubblicazioni recenti nella ricca produzione habermasiana, che si interrogano su questo nodo: rapporto tra le religioni e le culture e il loro posto nello stato di diritto⁴.

La posizione di Habermas si manifesta, a nostro parere, molto equilibrata e volta a evitare *la linea di frattura laicismo/religione*: il pensatore ritiene che “due tendenze contrapposte caratterizzino lo spirito contemporaneo, la diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo e il crescente influsso politico esercitato dalle ortodossie religiose”. Di conseguenza si sofferma su quella che definisce la sfida di un naturalismo scientifico (rappresentato dai progressi della biogenetica, degli studi sul cervello e della robotica, ai quali si associano speranze per la terapia e l'eugenetica), a cui la filosofia deve rispondere; sfida tanto più urgente perché il rischio per l'essere umano è l'auto-oggettivazione o auto-strumentalizzazione; in altri termini il pensatore mette in guardia dal pericolo di una fisicità estrema, dalla riduzione della comprensibilità al verificabile e osservabile, senza contestare l'ineliminabile substrato organico che sottende alle operazioni della mente umana.

Habermas tuttavia coglie come questo impetuoso sviluppo delle scienze paradossalmente “si scontra con un'inattesa rivitalizzazione e con la politicizzazione su scala mondiale delle comunità e tradizioni religiose”. E la filosofia, di fronte a tale reviviscenza del religioso, - forse solo l'Europa ne sembra esente -, si interroga insieme sull'idea della modernità post-metafisica e non-religiosa dell'Occidente. Da qui la domanda sul destino della laicizzazione e della progressiva razionalizzazione – di cui aveva parlato già Max Weber.

⁴ Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Si tratta di otto saggi, di cui due inediti, mentre gli altri ripropongono interventi già conosciuti, come ad esempio il confronto con Joseph Ratzinger (vedi nota 7), confronto che discuteva altresì le tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförd, costituzionalista tedesco, che nei suoi più recenti scritti *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, ha affrontato proprio le tematiche che ora ci interpellano: laicità, rapporto stato – società, politica- religione, il futuro dell'Europa e il tema della cittadinanza. Habermas tratta il nostro tema nei saggi “Una religione nella sfera pubblica” e “Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?”

Sottile l'analisi del pensatore su tali tendenze e tradizioni contrastanti che risalgono allo scientismo/laicismo illuminista di contro all'alleanza trono/altare e il filosofo sempre attento alla prassi concreta rileva come non si tratti semplicemente di dispute accademiche, ma attengano alla politica e ciò sia in ambito europeo che internazionale.

Un filosofo politico come Habermas giustamente avverte i pericoli per la stabilità della comunità politica, che diventa sede di aggressività alterne dei reciproci schieramenti, o meglio, nella comunità si polarizzano i valori, dimenticando "l'accertamento riflessivo dei confini sia della fede, sia della scienza", come è richiesto dall'*ethos* civico liberale, in quanto egli ritiene – in buona compagnia di Hegel- che le grandi religioni rientrano nella storia della ragione, per cui si deve accettare un intreccio di genealogie: il pensiero post-metafisico coglie nel suo passato non solo la metafisica, ma altresì le tradizioni religiose e viceversa⁵.

A queste parole si collega il famoso dibattito promosso nel gennaio del 2004 dall' Accademia cattolica di Monaco di Baviera, tra il filosofo e l'allora cardinale Joseph Ratzinger, sul tema «Che cosa tiene insieme il mondo. Fondamenti morali prepolitici di uno Stato liberale»⁶. Dibattito in cui ci sembra che, lungi da inutili *captatio benevolentiae* o irenismi di comodo, i due interlocutori realizzino una sorta di riconoscimento reciproco.

Innanzitutto entrambi dichiarano di vivere in un'epoca post-secolare, ed anche post metafisica: la storia ha smentito le visioni illuministiche e le orgogliose affermazioni di Freud ne *L'avvenire di una illusione*, in cui la religione è considerata una nevrosi ossessiva universale dell'umanità, simile alla nevrosi infantile e quindi destinata a estinguersi nel progressivo processo di crescita - e del bambino e dell'umanità -. Non solo, ma i due studiosi sono consapevoli della rinnovata presenza pubblica delle religioni (anche di una

⁵ Ho trattato più ampiamente questo tema in vari articoli che utilizzano l'espressione ricoeuriana "critica e convinzione" per indicare questa reciprocità. Si veda Francesca Brezzi, *Critique and Conviction. Paul Ricoeur's Philosophy of religion*, in *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, A. Wiercinski editor, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp.215-225.

⁶ I due interventi sono stati pubblicati nel numero 83 (maggio-giugno 2004) di «Reset» nell'ambito di un dossier intitolato "Democrazia bisognosa di religione?", e anche in «Humanitas», nel numero 2 del 2004. Successivamente è uscito un volume: J.Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio / I libri di Reset, Venezia 2005, con prefazione dello stesso Bosetti "Idee per una convergenza *post-secolare*" e postfazione di Massimo Rosati su "Prove di dialogo (asimmetrico)". Esiste anche un'altra edizione del testo in questione J. Habermas – J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004.

grande "popolarità" di questa tematica), determinata dall'allargamento delle nostre esperienze e conoscenze, dall'aprirsi davanti a noi del continente immenso delle diverse religioni. Ma vorremmo sottolineare come tale situazione composita e complessa determini un approccio teorico e pratico nuovo in entrambi, in quanto da questa sopraggiunta maggiore visibilità e presenza pubblica della religione derivano questioni inedite che si possono riassumere in una attenta comprensione delle reciproche posizioni e in una comune ricerca di risposte alle interrogazioni drammatiche dell'oggi in vista di una pacifica convivenza di religioni e culture, nella loro pluralità.

Da tale base comune, tuttavia, seguono itinerari diversi, in quanto Habermas, come già accennato, ribadisce l'autosufficienza e indipendenza dello Stato liberale da tradizioni religiose o metafisiche. Da parte sua Ratzinger, se in scritti successivi sosterrà un necessario "allargamento della ragione", in questo testo ritiene che la ragione debba assumersi il compito di arginare le degenerazioni della religione. La ragione presente nella cultura laica dell'Occidente viene così a rappresentare l'interlocutore privilegiato della religione e pertanto Ratzinger ritiene che solo un'Europa consapevole della propria identità culturale cristiana può rendere un contributo specifico alle altre culture, pur rimanendo aperta al contributo di altri popoli. Ancora egli riconosce che la fase post secolare che stiamo vivendo è anche una epoca interculturale, in cui varie religioni si intrecciano e vengono in contatto reciproco, e per non cadere in forme di «hybris occidentale, che pagheremmo cara e in parte già paghiamo», dobbiamo accogliere queste culture «nel tentativo di una correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede» ritrovando «i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli esseri umani»⁷.

Ritornando a Habermas si può convenire come la frattura laicismo /religione sia improduttiva e il percorso indicato dal filosofo sia quello del vicendevole riconoscimento che consentirà "un pacifico pluralismo religioso", "garantito da un'imparziale un'autorità laica"; ne seguirà in uno Stato di diritto la convivenza, nella tolleranza e a parità di diritti, di comunità religiose che permangono inconciliabili nella sostanza delle loro dottrine e

⁷ Va ricordato come in vari testi Ratzinger richiami tale dialogo fra le culture e le religioni: non solo rivolge un'esortazione esemplare "occorre avere il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione e ritrovarla in noi stessi", ma altresì aveva avvertito quale presidente della Commissione teologica internazionale l'urgenza delle questioni in oggetto elaborando un documento su *Il Cristianesimo e le religioni*, in cui con grande equilibrio si sottolineano non già i pericoli che derivano dal pluralismo delle religioni e delle culture, ma le opportunità positive emergenti se si instaura un rapporto interculturale e intersoggettivo.

visioni del mondo. «La secolarizzazione dell'autorità statale e la libertà positiva e negativa dell'esercizio della religione sono due facce della stessa medaglia»⁸.

Habermas ribadisce l'autosufficienza e indipendenza dello Stato liberale da tradizioni religiose o metafisiche: se quindi non sono rinvenibili ragioni fondanti o interne perché lo Stato liberale ricerchi altrove le proprie fonti di legittimazione, il filosofo sa tuttavia che l'attuale situazione economica e sociale, i fenomeni legati alla globalizzazione con le conseguenti enormi disparità e ingiustizie tra i paesi del sud e del nord del mondo, rivolgono “una sfida cognitiva alla filosofia”⁹, che deve prendere sul serio la presenza e persistenza della religione in una società secolare.

L'Europa: la religione, le religioni

Un secondo tema riguarda il rapporto religione–religioni, religione e intercultura, tema urgente e tale da aprirci al mondo globalizzato e alle altre religioni, con la non rinunciabile premessa (e anche lo scopo ultimo) di evitare pregiudizi etnocentrici e porsi in una prospettiva interculturale. La problematica investe non solo le religioni, ma altresì la filosofia, dal momento che ha fatto irruzione una nuova declinazione del pensare filosofico, quell'insieme di teorie e pratiche che vengono variamente definite come Filosofia del Multiculturalismo, Filosofia Comparativista (o Cross-Cultural Philosophy), Filosofia Interculturale, definizione che privilegiamo per rispondere a varie domande¹⁰, che non possiamo affrontare in questa sede.

⁸ Ho analizzato in maniera più approfondita il confronto Habermas – Ratzinger-Böckenförd nel saggio *Religione e laicità*, in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di Angela Ales Bello e Onorato Grassi, Mimesis, Milano 2010, pp.103-124.

⁹ Ivi, p.53.

¹⁰ Esistono altre filosofie al di fuori della “nostra” tradizione, o è questa un'arbitraria estensione di categorie non flessibili? La “lingua” della filosofia è la stessa per tutti? Impervietà di tali domande, ma più urgenti ancora emergono ulteriori questioni: ponendoci tali interrogativi siamo di fronte ad una semplice discussione accademica e teorica o il ripensamento della relazione con “gli altri” e “le altre filosofie” comporta la possibilità stessa di una convivenza mondiale pacifica? E quindi la necessità di scelte etiche e politiche, precise, talvolta coraggiose? Riteniamo che la risposta sia in questa seconda opzione, in altre parole si manifesta un problema etico imprescindibile: la filosofia morale deve aprirsi ad autori e a problematiche altre, dando voce alle filosofie non occidentali senza sovrapposizioni intellettualistiche, evitando l'utilizzo di categorie concettuali estranee, che ne distorcono il discorso e ne offuscano l'analisi pur seguendo con molta acribia le ragioni di ‘noi e loro’. *L'interculturalità* descrive uno specifico “programma” di interazione entro una società

Ne è derivato il frantumarsi di una millenaria tradizione monologica che fornisce risposte inedite a problemi eterni e vari sono gli autori di riferimento molto significativi (Jullien, Nussbaum, Panikhar, Betancour, Bhaba, etc.): nei loro testi si delinea una filosofia come traduzione di “strategie di senso” secondo l’espressione di François Jullien, da un contesto linguistico, da un orizzonte di senso all’altro. Ma non solo, in quanto deriverà altresì il riconoscimento dell’altro, e ne conseguirà la portata morale del tradurre e della traduzione secondo Ricoeur. Essere traduttori è un impegno etico e i traduttori devono abitare presso l’altra lingua, come ospiti invitati, adeguando il più possibile le risorse dell’una e dell’altra lingua; Ricoeur parla a questo proposito di ‘ospitalità linguistica’ auspicando il pluralismo linguistico nello spazio globale, necessario per evitare i pericoli dell’incomunicabilità¹¹.

Filosofia Interculturale polifonica e plurilinguista, come progetto morale, etico che dovrebbe investire la totalità della riflessione filosofica, riarticolandone in senso plurale forme, metodologie e presupposti. Si può disegnare una forma di pensiero che insieme si declina come prassi, o come afferma Panikkar quale “dialogo dialogante”, strumento primo della Filosofia Interculturale, nella quale è necessaria una destrutturazione reciproca dei due dialoganti, a cui deve, però, far seguito una ricostruzione di un linguaggio e di un procedere metodologico ugualmente comprensibile ai due.

multiculturale e sostiene la necessità del dialogo fra culture diverse, attraverso relazioni fra differenti comunità linguistiche, etniche e religiose, che sia finalizzata ad una mutua comprensione.

¹¹ Paul Ricoeur, *Quel éthos nouveau pour l’Europe?* in *Imaginer l’Europe*, ed. P. Koslowski, Paris, ed. du Cerf 1992, pp.115 et ss. Ho trattato più ampiamente questi temi in alcuni miei saggi: - *Il bene della diversità. Riflessioni sull’Europa: la cittadinanza e la cultura*, in AA.VV, *I filosofi e l’Europa*, a cura di R. Pozzo e M. Sgarbi, Mimesis, Milano 2009, pp.427-444; *Dalla Città all’Europa, dalla periferia al centro*, in *Il maestro utopico*, a cura di R. Romani, Diabasis, Reggio Emilia, 2009, pp. 41-64; *Un’ignota compagnia solo col tempo viene giudicata....* in “Archivio di filosofia” (LXXXI) 2013, n.1-2, pp.197-208.

Quale Europa? Verso una laicità plurale

Abbiamo iniziato questo saggio partendo dalla situazione di inquietudine che accompagna ogni riflessione sulla religione, ribadiamo al termine le difficoltà e lo spaesamento dell'essere umano di oggi sospeso tra la "morte di Dio" affermata da Nietzsche agli inizi del 900, il silenzio di Dio ad Auschwitz alla metà del secolo, lo scontro violento e l'intolleranza del nostro tempo: riteniamo che l'alternativa tra morte, silenzio e fanatismi sia un *cercare ancora* che impegna esistenzialmente ogni soggetto.

Dicendo *cercare ancora*, tuttavia si indicano le caratteristiche del viaggio intellettuale ed esperienziale, per evitare sia i fondamentalismi e gli integralismi, ma altresì per sfuggire ad uno dei mali del nostro tempo, l'indifferenza o la perdita di senso, come si è detto; se proprio Nietzsche affermava: il deserto avanza, guai chi fa avanzare il deserto, il deserto può essere invece simbolo del viaggio in una terra promessa, esodo verso "cieli nuovi e terre nuove".

Le basi spirituali e culturali consentono un nuovo modo di abitare il mondo e affermano il valore del rispetto e della valorizzazione delle differenze, a cominciare da quella di genere, con il fine di raggiungere una maniera più completa, anche se più difficile ed esigente di convivenza tra soggetti diversi. Solo un concetto allargato di ragione, un *nuovo ethos* quindi, di cui parlano sia Habermas che Ratzinger, può opporsi a quel vento di intolleranza e di violenza verso il diverso che percorre la società europea e non solo europea; dobbiamo evitare l'indifferenza di fronte a conflitti che si svolgono alle porte di casa nostra, ma dobbiamo superare l'incomprensione di fronte ad una società, che, frantumata e frammentata nell'incontro con l'altro, lo straniero, mostra cifre di difficoltà nel dialogo e sulla via di una nuova integrazione.

Siamo di fronte a questioni di senso, dunque, nei confronti di quelle zone dense di interrogativi, ma anche di esperienze condivise, esperienze di tutti, che non devono essere lasciate allo sguardo superficiale e banale della divulgazione giornalistica: esperienze del nostro tempo che nel presente contesto possiamo focalizzare nel rapporto cultura e culture, religione e religioni.

L'Europa che si interroga su se stessa, sulla propria identità culturale e religiosa, sul ruolo delle religioni nella cultura, e sulla loro valenza insostituibile si pone altresì la domanda: come vivere nel pluralismo senza scadere in sincretismi superficiali o di moda? di conseguenza un problema nuovo sorge per l'avvertita necessità di abitare un terreno comune, di trovare

un luogo di incontro (tra le culture e le religioni), evitando sia il relativismo, sia l'universalismo, anzi ribadendo le proprie identità e differenze.

La prospettiva che deve allora essere chiamata in causa ulteriormente è la prospettiva etica, rintracciabile quale fiume carsico, ora evidente ora più sotterraneo, in tale *allargamento*, o meglio proprio come orizzonte nuovo della razionalità, segnata da altre parole chiave che si offrono alla nostra riflessione; non solo libertà, pace, diritto, ma soprattutto cultura, ospitalità, responsabilità. Riteniamo importante segnalare l'irrompere della riflessione etica, e quindi la centralità delle domande e le possibili risposte di questa: centralità che si interroga sulla rilevanza di quei saperi che più direttamente concernono la prassi, pensieri che diventano pratiche.

In altri termini si vuole sottolineare tale funzione prospettica di ri-orientamento del pensare da parte dell'azione senza scadere in radicalismi pragmatistici.

*Non già un pensiero deresponsabilizzato, ma una risemantizzazione della ragione*¹².

¹² Rinvio al bel libro di Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità*, Studium, Roma 2006: lo studioso auspica "una ragione forte...che induca la ragione contemplativa a posare lo sguardo con nuova umiltà sulle rovine di un mondo e di una storia che mostrano sempre più macerie, e spingere l'irrefrenabile febrilità dell'*homo faber* ad aprirsi all'attitudine kantiana che si esprime nel bisogno del pensare" cit., p.10.