

Paolo Monti*

SULLE APPROPRIAZIONI FILOSOFICO-POLITICHE DEL RELIGIOSO.
SECOLARIZZAZIONE, ERMENEUTICA ED ETICA DEL PLURALISMO FRA
VATTIMO E PAREYSON

1. Introduzione: il grande ritorno dei simboli nello spazio politico

Il successo di movimenti e partiti populistici, che ha caratterizzato molte vicende politiche ed elettorali della storia recente, è stato accompagnato da un grande e per certi versi inatteso ritorno dei riferimenti religiosi, in particolare dei simboli e dei rituali religiosi, all'interno della comunicazione politica. Crocifissi e rosari sono ricomparsi sul proscenio elettorale di diversi partiti italiani ed europei, mentre la partecipazione a riti religiosi in veste ufficiale figura insistentemente nel repertorio retorico di leader internazionali di primo piano come Narendra Modi, Jair Bolsonaro e Vladimir Putin. Il presidente americano Donald Trump si è mostrato in pubblico esibendo una Bibbia durante l'acme delle proposte di *Black Lives Matter* nella capitale, e al tempo stesso il rigoroso utilizzo del velo islamico da parte delle donne figura come elemento costante della comunicazione politica del Partito della Giustizia e dello Sviluppo di Recep Tayyip Erdoğan. Simboli e riti religiosi compaiono poi anche oltre, e talvolta contro, i linguaggi politici populistici, per esempio come espressione di un appello etico da lanciare nel corso di gravi crisi sociali e umanitarie: la preghiera di Papa Francesco in una piazza San Pietro svuotata dalla pandemia è diventata così veicolo di un messaggio di solidarietà internazionale ben oltre i confini della Chiesa cattolica, mentre una croce fatta con i legni dei barconi naufragati sulle coste di Lampedusa è diventata in Italia e in Europa uno dei simboli dell'opposizione alle politiche anti-migratorie di molti governi.

Quale sia la natura degli usi del religioso nella comunicazione politica, e soprattutto quali ne debbano essere i limiti etici, è oggetto periodicamente di un intenso dibattito filosofico che ha visto impegnati autori di primo piano nel dibattito accademico.¹ In queste pagine ci si sofferma sulla peculiarità del contributo portato sul tema da Gianni Vattimo, illustrandone l'eccentricità rispetto alle coordinate teoriche dominanti nel dibattito recente e suggerendo che le radici di tale originalità sono almeno in parte da rintracciarsi nel suo rapporto genetico con l'ermeneutica di Luigi Pareyson.

Il primo compito è dunque quello di ricostruire le posizioni più influenti nel dibattito normativo, con particolare riferimento alle analisi liberali e populiste dell'uso politico delle religioni, e alla loro comprensione del ruolo della dimensione simbolica nel linguaggio politico. Si metterà poi a confronto questa ricostruzione con i tratti salienti della posizione di Vattimo, mettendo in evidenza per quali aspetti essa risulta essere originale.

Il secondo compito è quello di individuare le radici di tale originalità. L'ipotesi di lavoro sarà che esse affondino nell'eredità del pensiero pareysoniano, da Vattimo ripreso e trasformato, nel quale si disegna un rapporto fra ermeneutica, secolarizzazione ed etica del pluralismo irriducibile ai quadri

* email: paolo.monti@unimib.it, Università degli Studi di Milano Bicocca.

¹ In questo saggio ci si concentra con attenzione particolare sulla questione etico-normativa dei limiti e delle possibilità dell'appropriazione politica del simbolico religioso. Il campo dell'analisi filosofica del rapporto fra dimensione simbolica dei linguaggi religiosi e costruzione dei legami sociali nelle società democratiche eccede naturalmente questi confini. Per una ricostruzione delle linee principali del dibattito si veda, fra gli altri, G. Lingua, *A Public Sphere without References? On the Role of Religious Language and Symbols in the Public Sphere*, in *Philosophical Paths in the Public Sphere*, a cura di G. Chiurazzi, Davide Sisto, S. Tinning, Lit Verlag, Berlin, 2014, pp. 179-198; Id., *Il simbolico sociale e la libertà dello sguardo. Sul rapporto tra immagini e legami*, in *La cornice simbolica del legame sociale*, a cura di G. Lingua, S. Racca, Mimesis, Milano, 2016, pp. 29-46.

interpretativi prevalenti. In questo contesto si identificheranno sia i tratti di dichiarata continuità fra i due autori, sia i punti di scostamento, mettendone in luce le implicazioni per la questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico.

In conclusione, si proporrà un abbozzo di rivalutazione critica del contributo di Pareyson e Vattimo all'interno di uno scenario di "globalizzazioni multiple"² ove diventa sempre più difficile rintracciare un'unica traiettoria di secolarizzazione applicabile ai diversi contesti politici internazionali.

2. La contesa contemporanea sull'appropriazione del religioso: fra ragione pubblica e agonismo populista

Il dibattito sui confini e i rapporti tra religione e democrazia è un territorio conteso e in anni recenti ha assunto la forma polarizzata dello scontro fra due paradigmi reciprocamente esclusivi. Il modello della ragione pubblica rawlsiana è stato per lungo tempo il principale quadro filosofico di riferimento e, dialogando con esso, Jürgen Habermas ha articolato la propria posizione post-secolare, nella quale egli sostiene la possibilità di una traduzione cooperativa delle ragioni religiose in formulazioni secolari compatibili con i requisiti della giustificazione pubblica nelle sedi istituzionali. Nel tempo, questo modello ha dovuto affrontare crescenti critiche per la sua comprensione intellettualistica della deliberazione democratica e per la sua incapacità di cogliere l'influenza dei fenomeni di emergente populismo religioso. Nel contesto di questa critica, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe hanno avanzato una comprensione agonista e populista della democrazia che rifiuta la concentrazione sui processi di giustificazione pubblica e sottolinea invece l'importanza dei repertori simbolici religiosi all'interno dei processi egemonici di identificazione collettiva che modellano la sfera politica.

Sia i teorici della ragione pubblica, sia i sostenitori del paradigma agonista organizzano il loro discorso sugli usi politici della religione a partire da una comprensione della secolarizzazione che, per un verso, la considera una dinamica storica consolidata all'interno delle società democratiche, ma che, per altro verso, fa propria la consapevolezza critica della fine della teoria standard della secolarizzazione come processo unificato e irreversibile di modernizzazione che porterebbe con sé la scomparsa o la privatizzazione estrema del fenomeno religioso. La religione, dunque, si trasforma e si frammenta, ma non scompare e mantiene una propria specificità.

Più profondamente, entrambe le prospettive condividono una premessa circa il cambiamento operato dalla secolarizzazione sulle religioni e sul loro modo di integrarsi con le altre dimensioni dell'esperienza sociale dei cittadini. Un assunto all'interno del quale entrambe operano è, infatti, che la secolarizzazione determini una crescente possibilità di disarticolare internamente i linguaggi religiosi e di disporre dei loro repertori comunicativi al di fuori del controllo delle autorità religiose e dell'orizzonte ermeneutico fornito dalla religione stessa. Ciò su cui le due impostazioni differiscono è invece il modo in cui propongono di disporre politicamente di tale disarticolazione. Per i teorici della ragione pubblica, i linguaggi e i simboli religiosi si prestano ad una operazione di estrazione cognitiva di significati universalmente eloquenti che occorre separare da significanti legati alla specificità dell'apparato mitologico di ciascuna tradizione e dalle pratiche rituali entro cui vengono abitualmente trasmessi. Per i sostenitori della "ragione populista", nella disarticolazione fra significati e significanti religiosi, la componente politicamente interessante è invece proprio quella dei significanti: i linguaggi verbali e visivi delle religioni tradizionali possono infatti diventare dei "significanti vuoti" che, svincolati dalla specificità confessionale dei loro contenuti teologici, e

² Cfr. E. Ben-Rafael, *From Multiple Modernities to Multiple Globalizations*, in «ProtoSociology» 35 (2018), pp. 295-313.

dunque dal controllo culturale delle élite ecclesiali, entrano in circolazione nel discorso politico per aggregare identità collettive.

3. *L'appropriazione semantica del religioso: John Rawls e Jürgen Habermas*

Consideriamo in primo luogo questo dispositivo di disarticolazione e appropriazione politica del religioso nell'ambito della riflessione liberale sull'idea di ragione pubblica. Il primo riferimento in questo dibattito è certamente John Rawls. Nella sua revisione più avanzata dell'idea di ragione pubblica, precedentemente avanzata in *Liberalismo Politico*, Rawls delimita così il perimetro contenutistico del discorso che i cittadini e i loro rappresentanti dovrebbero intrattenere nel giustificare le proprie scelte politiche e i provvedimenti normativi da loro proposti:

«Il contenuto della ragione pubblica è dato dai principi e dai valori della famiglia delle concezioni politiche liberali della giustizia che soddisfano queste condizioni. Impegnarsi nella ragione pubblica significa fare appello a una di queste concezioni politiche – ai loro ideali e principi, standard e valori – quando si discute di questioni politiche fondamentali.

Questo requisito ci consente comunque di introdurre nella discussione politica in qualsiasi momento la nostra dottrina comprensiva, religiosa o non religiosa, a condizione che, a tempo debito, diamo ragioni adeguatamente pubbliche per sostenere i principi e le politiche che la nostra dottrina comprensiva sosterebbe».³

Riguardo specificamente alla dimensione simbolica, nel contesto di un dialogo a distanza con Habermas, Rawls aggiunge che la dimensione simbolico-rituale, analogamente al contenuto delle dottrine comprensive, non può avere un ruolo nella legittimazione del potere politico in quanto eccede il perimetro di accessibilità e reciprocabilità della ragione pubblica:

«gli atti e le leggi di tutte le procedure istituzionali dovrebbero essere sempre considerati dai cittadini come discutibili. Fa parte del senso di se stessi dei cittadini, non solo collettivamente ma anche individualmente, riconoscere l'autorità politica come derivante da loro e responsabile di ciò che fa in loro nome. L'autorità politica non è misteriosa, né deve essere santificata da simboli e rituali che i cittadini non possono comprendere nei termini dei loro scopi comuni. Ovviamente, Habermas non sarebbe in disaccordo con questo».⁴

Per Rawls, l'esercizio legittimo dell'autorità è fondato in processi di giustificazione pubblica di natura discorsiva, e in proposito egli ha ragione a rimarcare il proprio accordo con Habermas. Sul complesso rapporto fra dimensione simbolica e dimensione discorsiva dei processi politici, tuttavia, la lettura habermasiana è più articolata di quella rawlsiana e prende le mosse da una lettura storico-filosofica del rapporto fra tradizioni religiose e pensiero speculativo che, pur riconoscendo una distinzione fra i due fenomeni, ne evidenzia anche le continue interazioni. In questa prospettiva, afferma Habermas con un'eco hegeliana, «le grandi religioni rientrano nella storia stessa della ragione» e dunque «sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni “forti”, quasi fossero un residuo arcaico, invece di illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero».⁵ Il pensiero postmetafisico è un orizzonte di comprensione della realtà nuovo, alla cui emergenza i processi di secolarizzazione hanno contribuito in modo determinante, ma sia la metafisica sia le stesse religioni fanno parte a tutti gli effetti della sua genealogia, e tale familiarità rende possibile una conversazione.

³ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in *Political Liberalism*, Expanded Edition, Columbia University Press, New York, 2000, p. 453, trad. it. propria.

⁴ Id., *Reply to Habermas*, in «The Journal of Philosophy» 93, 3 (1995), pp. 132-180, p. 178, trad. it. propria.

⁵ J. Habermas, *Introduzione*, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. XI.

Per Habermas non si tratta solo di osservare una connessione nell'ambito della storia delle idee, ma anche di toccare una ferita aperta delle società democratiche, che con la secolarizzazione si sono impoverite di risorse semantiche preziose per esprimere l'esperienza sociale del male, dell'iniquità e della capacità collettiva di reagirvi:

«Le tradizioni religiose provvedono ancora oggi all'articolazione della coscienza di ciò che manca. Mantengono desta una sensibilità per ciò che è venuto meno. Difendono dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali anche i progressi della radicalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immani. Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare la loro forza d'ispirazione?»⁶

La preoccupazione di Habermas riguarda soprattutto i contenuti del discorso pratico, e in particolare del discorso morale, per il suo ruolo decisivo nei processi di giustificazione pubblica delle norme e nella legittimazione delle procedure democratiche. A tale riguardo, egli ritiene che l'influenza di Heidegger e della tradizione ermeneutica abbiano portato a una concentrazione eccessiva sulla questione ontologica e sui suoi intrecci fra versante religioso e versante filosofico, dimenticando il problema dell'impovertimento dei significati morali a disposizione della modernità illuminista.⁷

Vi è dunque, secondo Habermas, un'importante storia di interazioni fra tradizioni religiose e secolari che il pensiero moderno attesta e che continua ad alimentare intuizioni normative cruciali all'interno del pensiero postmetafisico. Tale lettura teorica viene corroborata sul piano storico dalla traiettoria della secolarizzazione, che nella tarda modernità consegna una persistente presenza del fenomeno religioso, ancorché all'interno di un irreversibile pluralismo e di una più marcata separazione dalla vita delle istituzioni politiche e culturali. Le società europee, in particolare, si trovano in questo imprevisto frangente storico che viene designato come postsecolare. In esso, la filosofia può continuare ad attingere al contenuto cognitivo delle tradizioni religiose, senza doversi legare in alcun modo alle sue forme espressive particolari:

«Sarebbe irragionevole scartare *a priori* l'idea che le religioni mondiali – come unico elemento sopravvissuto dalle culture, ormai a noi estranee, degli antichi imperi – mantengano una loro posizione nel differenziato contenitore della modernità perché il loro contenuto cognitivo non ha ancora *perso validità*. Non è comunque da escludere che esse comportino potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l'intera società [...] Insomma, verso la religione il pensiero postmetafisico si dimostra pronto a imparare e nello stesso tempo agnostico. Esso insiste sulla differenza tra certezze di fede e pretese di validità pubblicamente criticabili, ma si astiene dall'arrogante pretesa razionalistica di decidere che cosa nelle dottrine religiose sia o no razionale. I contenuti di cui la ragione si appropria con la traduzione non debbono andar perduti per la fede».⁸

⁶ *Ivi*.

⁷ Cfr. Id., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi nell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp. 45: «Il complesso intreccio dei rapporti di dipendenza non si può districare, come pensava Heidegger, solo sulla linea del pensiero dell'Essere. Concetti di origine greca come quelli di "autonomia" e "individualità", o romana, come "emancipazione" e "solidarietà", sono stati da lungo tempo dotati di significati di origine cristiano-giudaica». Come vedremo più avanti, la riflessione di Vattimo non pare facilmente riconducibile a questa lettura habermasiana, in quanto opera un'opzione decisa a favore del primato del pratico, e in particolare del gesto morale della carità, proprio a partire da una rilettura delle categorie heideggeriane e sul filo di uno sviluppo della tradizione ermeneutica. In buona sostanza, Vattimo non condivide questa comprensione "categoriale" della questione ontologica, separata e opposta alla questione morale e a quella politica.

⁸ *Ibidem*, pp. 45-46. Si noti che immediatamente di seguito Habermas sottolinea come l'appropriazione filosofica di tali contenuti lasci reciprocamente distinti pensiero religioso e pensiero discorsivo: «Ma un'apologia della fede con strumenti filosofici non è affare della filosofia, che rimane agnostica. Nel migliore dei casi essa si aggira intorno al nucleo opaco dell'esperienza religiosa, quando riflette sulla peculiarità del linguaggio religioso e sulla caparbiità della fede. Questo nucleo rimane abissalmente estraneo al pensiero discorsivo, così come il nucleo dell'intuizione estetica, intorno al quale la filosofia parimente si aggira, ma che rimane impenetrabile», *Ibidem*, p.46.

Questo processo di traduzione dei contenuti cognitivi religiosi nella forma universalisticamente accessibile che li rende adatti al pubblico uso della ragione discorsiva è un dispositivo di derivazione kantiana, come Habermas stesso segnala: «Kant moralista attacca anche il disfattismo illuministico dell'incredulità. Contro lo scetticismo egli vorrebbe salvare i contenuti di fede e le obbligazioni della religione che si possono giustificare nei limiti della sola ragione. La *critica* della religione si unisce al motivo dell'appropriazione *recuperante*».⁹

Dal punto di vista del pensiero filosofico, si tratta dunque di mettere in atto un'appropriazione del religioso che ne recuperi il possibile contributo all'impresa collettiva della comprensione razionale. Habermas lo descrive come un processo maieutico, una «*appropriazione* pubblico-discorsiva di quei particolaristici contenuti semantici racchiusi in lingue separate»,¹⁰ pur restando l'esperienza religiosa resistente a una completa appropriazione secolarizzante che la esaurisca, nello stesso modo in cui l'esperienza estetica resiste a una appropriazione razionalizzante che pretenda di tradurla esaustivamente in termini concettuali.¹¹ In questo senso «l'“appropriazione” avviene senza alcuna pretesa di intromissione né di “occupazione da parte del nemico”»,¹² perché priva della pretesa di un superamento hegeliano del religioso in una sintesi senza residui di natura concettuale.

Le esemplificazioni di questo modello di appropriazione cognitiva offerte da Habermas fanno riferimento a contenuti tradizionali del credo giudaico-cristiano, dove la dimensione narrativa, immaginale e dottrinale si intrecciano in un articolo di fede. Storicamente, nella sua lettura, tali formulazioni religiose hanno gradualmente consegnato il proprio contenuto concettuale al linguaggio secolare della morale e del diritto. Un esempio è quello del rapporto fra creatore e creatura, che trasposto in termini non religiosi, origina il discorso sulla non disponibilità della dignità umana:

«La traduzione della somiglianza dell'uomo con Dio nella pari dignità di tutti gli uomini, da rispettare incondizionatamente, è una siffatta trasposizione salvifica. Al di là dei confini della comunità religiosa, essa rivela il contenuto delle concezioni bibliche all'universale pubblico di fede diversa o non credente».¹³

A ben vedere, dunque, l'appropriazione dei contenuti semantici è a tutti gli effetti basata sulla convinzione che, al termine della parabola storica della secolarizzazione, il potenziale semantico del linguaggio religioso non sia stato esaurito, ma possa essere con sempre crescente facilità disarticolato nelle sue componenti: da un lato i significati di validità universale, dall'altro i significanti mitologici e immaginali, legati alla trasmissione delle forme e ai profili di autorità ecclesiale.

Questo tipo di razionalizzazione dei contenuti della credenza religiosa di matrice illuministica non è, tuttavia, l'unica forma di “appropriazione recuperante” resa disponibile dalla secolarizzazione. Lo spazio pubblico postsecolare, alla definizione teorica del quale certamente Habermas ha contribuito in modo decisivo, non è solo uno spazio di circolazione di idee e convinzioni contrapposte, ma è anche, come accennavamo in apertura, uno spazio saturo di immagini, simboli e rappresentazioni narrative che talvolta arrivano a dominare la sfera politica. La radice di questa possibilità va ricercata in un paradigma di appropriazione alternativo di cui il pensiero agonista-populista è forse il maggiore interprete.

⁹ Id., *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in *Tra scienza e fede*, cit., p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in *Tra scienza e fede*, cit., p. 15.

4. L'appropriazione simbolica del religioso: Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau

La prospettiva della democrazia agonista si sviluppa, in misura considerevole, in contrapposizione con l'ideale della democrazia deliberativa liberale, nelle varie incarnazioni proposte dai teorici della ragione pubblica. Chantal Mouffe, con un lavoro di ricerca che si è a più riprese intrecciato e mescolato con l'attività filosofica di Ernesto Laclau, ha articolato tale paradigma lungo un arco temporale di più di due decenni, in larga parte contemporaneo al lavoro di Gianni Vattimo.

Mouffe sostiene, in primo luogo, che l'ambizione di raggiungere il consenso dei cittadini a partire da una selezione normativa dei contenuti semantici condivisibili pubblicamente risponde a una lettura intellettualistica e fuorviante della prassi politica che ha lasciato inespresse e inarticolate molte legittime esigenze di rappresentanza democratica:

«Purtroppo, come abbiamo cominciato a testimoniare in molti paesi, il risultato non è una società più matura e riconciliata, ma la crescita di altri tipi di identità collettive attorno a forme di identificazione religiose, nazionaliste o etniche. Gli antagonismi possono assumere molte forme ed è illusorio credere che possano mai essere eliminati. Per questo è preferibile dare loro uno sfogo politico all'interno di un sistema democratico pluralistico».¹⁴

La fissazione dei sostenitori della democrazia deliberativa per i processi argomentativi di giustificazione pubblica ha perso di vista la centralità dei processi di identificazione collettiva di natura egemonica, che, secondo Mouffe, sono invece il vero cuore pulsante dell'esperienza democratica dei cittadini. Anziché temere tutte le forme di politica identitaria, i teorici politici dovrebbero cogliere il potenziale di mobilitazione degli affetti che queste portano con sé, in modo non dissimile da come la dimensione religiosa riesce a fare. Non la marginalizzazione, ma il riconoscimento di questa dimensione collettiva del desiderio può fare da argine alle sue derive autoritarie e violente.¹⁵ La vita democratica può infatti trasformare la profonda divisione antagonista che inevitabilmente abita le società plurali in un agonismo democratico ove le differenze si confrontano senza ambire ad eliminarsi. L'agonismo democratico esprime in questo senso una convivenza sempre in tensione, perché «la condizione di possibilità per la formazione di identità politiche è allo stesso tempo la condizione di impossibilità di una società dalla quale l'antagonismo sia stato eliminato».¹⁶ Secondo Mouffe, infatti, è solo tramite l'adesione a forme di identità collettiva che le frammentate esperienze dei singoli possono acquisire una comprensione genuinamente politica della società, dare vita a movimenti capaci di proiettare nuove interpretazioni egemoniche dei principi etico-politici fondamentali e così trasformare dall'interno la società stessa.

In questi processi di formazione delle identità collettive, hanno un ruolo decisivo i repertori simbolici nei quali i cittadini si riconoscono:

«questi valori esistono solo se iscritti in formazioni egemoniche differenti, sotto interpretazioni specifiche, al cui interno il loro significato può essere contestato. Una formazione egemonica è una configurazione di pratiche sociali di natura differente: economica, culturale, politica e giuridica, la cui articolazione è assicurata da alcuni significanti

¹⁴ Ch. Mouffe, *Hegemony, Radical Democracy and the Political*, Routledge, London and New York, 2013, p. 159, trad. it. propria.

¹⁵ Cfr. Id., *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2018, pp. 75-76: «La lealtà ai valori democratici è una questione di identificazione. Non si crea attraverso un'argomentazione razionale ma mediante un insieme di giochi linguistici che costruiscono forme democratiche di individualità. Wittgenstein riconosce chiaramente la dimensione affettiva di modelli differenti di appartenenza quando collega la fede religiosa a «un appassionato decidersi per un sistema di riferimento». Mettendo insieme Spinoza, Freud e Wittgenstein, possiamo comprendere l'iscrizione in pratiche discorsive come ciò che garantisce le affezioni, le quali per Spinoza determinano gli affetti che spronano il desiderio e conducono ad azioni specifiche. Si riconosce in questa maniera che affetti e desiderio svolgono un ruolo fondamentale nella costituzione di forme collettive di identificazione».

¹⁶ Id., *Hegemony, Radical Democracy and the Political*, cit., p. 217.

simbolici chiave che plasmano il «senso comune» e forniscono la cornice normativa di una data società. L'obiettivo della lotta egemonica consiste nel disarticolare le pratiche sedimentate di una formazione esistente e, mediante la trasformazione di queste pratiche e l'instaurazione di nuove, stabilire i punti nodali di una nuova formazione sociale egemonica. Questo processo comporta, come passo necessario, la riarticolazione dei significanti egemonici e del loro modello di istituzionalizzazione».¹⁷

In questa lettura dei processi democratici, la cura per i repertori simbolici è dunque decisiva, e un'ampia parte delle preoccupazioni per le possibili «crisi della democrazia» possono essere comprese esattamente come «crisi della capacità simbolica» dei soggetti politici, in primo luogo i partiti politici tradizionali, che smarrendo la dimensione simbolica del linguaggio politico hanno contestualmente perduto la capacità di mobilitazione dei cittadini e dunque larga parte della propria ragion d'essere come formazioni rappresentative delle domande che abitano la comunità politica.¹⁸

A fronte di questa crisi dei soggetti politici tradizionali, non deve sorprendere che altre esperienze sociali nelle quali simboli e riti collettivi mantengono una posizione centrale riprendano a svolgere una funzione politica. È, evidentemente, anche il caso delle religioni. Per Mouffe la separazione istituzionale fra stati e chiese costituisce un guadagno irreversibile della secolarizzazione, ma l'appropriazione politica dei linguaggi e dei repertori religiosi può svolgere una funzione democratica fondamentale:

«La separazione tra Chiesa e Stato [...] non richiede che la religione sia relegata nella sfera privata e che i simboli religiosi siano esclusi dalla sfera pubblica. In realtà, la visione agonistica della democrazia che ho appena delineato afferma che c'è posto per le forme di intervento religioso nel contesto del dibattito agonistico. Ciò che un regime democratico liberale richiede è che tali interventi siano effettuati entro i limiti costituzionali fissati dai suoi principi di legittimità. Tali limiti costituzionali, tuttavia, varieranno a seconda del modo in cui le diverse società interpretano i principi etico-politici che sono costitutivi della democrazia moderna e del tipo di articolazione egemonica stabilita tra la sua componente liberale e quella democratica».¹⁹

Il rapporto storicamente intrattenuto dalle religioni con le altre dimensioni della vita sociale – culturale, economica, politica – per certi versi è paradigmatico del tipo di interpretazione egemonica che le formazioni politiche dovrebbero essere capaci di esprimere. Qui il riferimento per Mouffe è la lettura dell'egemonia offerta da Gramsci, cui esplicitamente si richiama per sostenere che «un principio egemonico si afferma quando riesce a diventare una religione popolare» e dunque ciò che «deve essere principalmente in gioco nella lotta di una classe per l'egemonia è il tentativo di articolare nel suo discorso tutti gli elementi ideologici nazional-popolari».²⁰

Se si accosta la prospettiva di Mouffe nei suoi intrecci con quella di Ernesto Laclau, emerge come alla base della possibilità di appropriazione dei repertori linguistici religiosi da parte della politica stia un interesse pronunciato non per i significati che questi esprimono ma piuttosto per i significanti cui questi nel tempo hanno dato forma e intorno ai quali hanno creato reti di attaccamento motivazionale e identificazione collettiva. Per Laclau, i repertori simbolici religiosi sono particolarmente adatti a svolgere una funzione politica perché espressione di una ricerca tesa a

¹⁷ Id., *Per un populismo di sinistra*, op. cit., p. 42.

¹⁸ Cfr. Id., *Per un populismo di sinistra*, cit., pp. 55-56 : «I partiti, dunque, forniscono degli indicatori simbolici che permettono alle persone di posizionarsi nella realtà sociale e dar senso al loro vissuto. Negli ultimi anni, comunque, questi spazi simbolici sono stati occupati sempre più da altri discorsi di varia natura, e questo ha prodotto effetti negativi per una società democratica. A causa della svolta postpolitica, i partiti hanno perso la capacità di svolgere un ruolo simbolico, ma ciò non dovrebbe condurci alla conclusione che la democrazia possa farne a meno. Come ho sostenuto in più occasioni, una società democratica pluralista, che non immagina il pluralismo secondo un modello antipolitico armonico e riconosce la possibilità sempre presente dell'antagonismo, non può esistere senza rappresentazione/rappresentanza».

¹⁹ Id., *Religion, Liberal Democracy, and Citizenship*, in *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, a cura di H. De Vries, L.E. Sullivan, Fordham University Press, New York, 2006, p. 326, trad. it. propria.

²⁰ Id., *Hegemony, Radical Democracy and the Political*, cit., p. 37,

individuare significanti quanto più possibile ampi e includenti sotto i quali radunare la complessità dell'intera dell'esperienza interiore ed esteriore del credente. La tensione religiosa ad unificare l'ineliminabile frammentazione della realtà può essere anche la condizione di possibilità per la nascita di nuove identità collettive entro società profondamente plurali e divise:

«Sappiamo che esiste un abisso insormontabile tra la particolarità dei gruppi che integrano una comunità e la comunità nel suo insieme. [...] Sappiamo anche che un tale abisso può essere mediato solo egemonicamente, attraverso una particolarità che, a un certo punto, assume la rappresentazione di una totalità ad essa incommensurabile. Ma perché ciò sia possibile, la forza egemonica deve presentare la propria particolarità come l'incarnazione di una vuota universalità che la trascende».²¹

Nel lavoro portato avanti congiuntamente da Mouffe e Laclau, questa analisi della funzione politica dei significanti è alla base della comprensione di come all'interno della prassi politica populista dei significanti particolari possano legittimamente diventare il fulcro di quei processi di identificazione collettiva dei diversi che danno forma all'esperienza politica dei cittadini e danno vita ai soggetti della rappresentanza politica:

«la categoria di *punto di capitone* (punto nodale nella nostra terminologia) o di significante-maestro implica la nozione di un elemento particolare che assume una funzione strutturante "universale" all'interno di un certo campo discorsivo – in realtà qualsiasi organizzazione del campo è solo il risultato di questa funzione – senza che la particolarità dell'elemento per se predetermini una tale funzione».²²

Siamo dunque qui agli antipodi rispetto alla lettura habermasiana, tutta incentrata sul recupero cognitivo dei contenuti semantici del discorso religioso, ma a ben vedere dentro la stessa cornice interpretativa che vede nella secolarizzazione un elemento di scissione e liberazione dei vincoli fra significati e significanti, fra contenuti e forme religiose. Ragione discorsiva e ragione populista muovono dunque da una comprensione della secolarizzazione analoga per svolgervi due progetti di appropriazione del religioso complementari: la prima mirando ad una traduzione recuperante dei significati nella giustificazione pubblica, la seconda ad una riproposizione egemonica dei significanti all'interno dei processi di formazione dei soggetti politici.

5. *La secolarizzazione come appropriazione ermeneutica: Gianni Vattimo*

Dalla fine degli anni Novanta fino alle prime decadi degli anni Duemila, Gianni Vattimo ha articolato una comprensione post-fondazionale della democrazia e una reinterpretazione post-metafisica della religione che, per molti versi, sfuggono alla polarizzazione tra liberalismo deliberativo e populismo agonista delineata fin qui.

Mentre sia i teorici della ragione pubblica sia i sostenitori del modello agonista fanno affidamento su una comprensione della secolarizzazione come processo che fornisce risorse semantiche ed espressive da appropriarsi e integrare nel processo democratico, l'ermeneutica della secolarizzazione di Vattimo rilegge in chiave reciprocamente trasformativa la logica dell'appropriazione del religioso nel politico.²³ In questa cornice, l'"indebolimento" della religione e

²¹ E. Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London, 2005, p. 170.

²² Ch. Mouffe, E. Laclau, *Egemonia e Strategia socialista*, Il melangolo, Genova, 2011, p. 26.

²³ Anche Habermas, a ben vedere, si fa promotore di un apprendimento reciproco fra cittadini religiosi e non religiosi, ma nei termini di una trasformazione delle mentalità in direzione di una mutua apertura al confronto. Dal punto di vista, però, dei contenuti dell'apprendimento, è chiaro che l'interesse habermasiano è, come abbiamo visto, tutto volto ad una traduzione che porta i contenuti cognitivi in una sola direzione: dai linguaggi religiosi a quelli secolari di natura

la possibilità della democrazia sono aspetti di una medesima traiettoria storico-interpretativa e continuano a svilupparsi insieme a partire da un gesto etico di radicale apertura al pluralismo dai connotati contestualmente religiosi e politici.

La realizzazione storica dell'ideale democratico corrisponde, per Vattimo, all'edificazione di una comunità interpretativa profondamente pluralistica alla quale "i deboli" possono partecipare con pari dignità. Tale realizzazione può compiersi solo nell'alveo del declino della metafisica e delle sue fuorvianti pretese di verità, che trovano espressione politica nelle intolleranze, esclusioni e imposizioni di cui largamente il liberalismo si è reso complice nel suo fiancheggiamento del capitalismo globale. La diffusione veloce e pervasiva dei vecchi e nuovi media della comunicazione globale è, per Vattimo, una convergente condizione di cambiamento, fornendo un'infrastruttura sociale e tecnologica coerente con «un ideale di emancipazione che ha alla propria base [...] l'oscillazione, la pluralità, e in definitiva l'erosione dello stesso "principio di realtà"». ²⁴

In *Comunismo ermeneutico* (2011), Vattimo, insieme a Santiago Zabala, disegna il profilo della società democratica come una comunità dove la natura egalitaria delle relazioni sociali e la natura ermeneutica del discorso pubblico si intrecciano e si realizzano reciprocamente:

«Questo consenso democratico procedurale non è molto diverso dall'essenza dell'ermeneutica, vale a dire dalla natura contingente, libera e pericolosa dell'interpretazione, che esclude qualunque imposizione della verità. Questa conoscenza della verità su cui si sostiene una politica di descrizioni si trasforma in una politica dell'interpretazione in forza del diritto dei deboli a interpretare. In breve, l'ermeneutica è la sola filosofia che riflette il pluralismo delle società moderne, il quale, sul piano politico, è espresso nelle democrazie comuniste progressiste [...] in cui i risultati non sono misurati in relazione alla verità, ma piuttosto in relazione agli altri». ²⁵

Il pensiero debole che abbraccia l'inesauribilità e l'indecidibilità delle interpretazioni è dunque la premessa per il diffondersi di un pensiero dei deboli che inquieta e ribalta gli assetti di potere esistenti, avendo ormai svelato l'inconsistenza della loro pretesa necessità e oggettività. Il discorso dei deboli dà voce alla condizione di coloro che «non sono contenti dei principi stabiliti imposti su di loro e che richiedono diritti differenti, ovvero altre interpretazioni». ²⁶ Nella politica delle interpretazioni che ne scaturisce, i potenti hanno l'occasione di aprirsi all'ascolto, ma nell'epoca della trasparenza comunicativa se essi «non ascoltano, oggi i deboli possono infine unirsi». ²⁷

In questa prospettiva, per Vattimo la traiettoria della secolarizzazione del cristianesimo, con il declino della sua pretesa dogmatica e l'indebolimento dell'influenza sociale e politica delle chiese, coincide con la traiettoria stessa della democrazia, come illustra nelle pagine di *Addio alla verità* (2009). Nella sua lettura, la secolarizzazione non è innanzi tutto un processo di declino della religione per spinta di elementi ad essa esterni, ma piuttosto la storia di una trasformazione della religione determinata da motivi ad essa interni e che, nel tempo, hanno trovato spazio crescente nell'interpretazione che il cristianesimo è arrivato a dare di se stesso:

«Se si legge in questi termini non certo ortodossi, ma molto ragionevoli e fondati, la rivelazione giudaico-cristiana, si capisce che l'Europa moderna, delle secolarizzazioni, dei diritti individuali, della libertà di coscienza, della democrazia politica – tutti valori che si sono affermati contro l'esplicita resistenza della Chiesa cattolica e anche spesso delle altre Chiese cristiane – è un "prodotto" della penetrazione del messaggio cristiano nella società. Non

argomentativa. Come vedremo, l'approccio di Vattimo è molto meno interessato a delimitare in modo forte i confini tra discorso politico e religioso, in una prospettiva di interscambio aperta in entrambi i sensi.

²⁴ G. Vattimo, *La società trasparente*, in *Scritti filosofici e politici*, a cura di G. Chiurazzi, La nave di Teseo, Milano, 2021, p. 1749.

²⁵ G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2161.

²⁶ *Ibidem*, p. 2180.

²⁷ *Ivi*.

però dei dogmi e delle concezioni metafisiche che si è preteso di intendere come necessariamente legati alla fede in Gesù Cristo».²⁸

Questa dinamica è ancora nel pieno del suo dispiegamento e può essere matrice di un futuro sempre più egualitario e democratico nella misura in cui porta a piena maturità l'arco storico della secolarizzazione come trasformazione ad un tempo religiosa e politica. Per un verso i cambiamenti politici sempre più orientati all'interazione fra i diversi su scala regionale e globale rendono implausibili le cornici chiuse di comprensione della realtà tipici della religione tradizionale: «la crescente integrazione politica del nostro continente, e in genere di tanti fenomeni di globalizzazione che si affermano potentemente nel nostro mondo, sono una sorta di evento provvidenziale che richiama le Chiese cristiane a consumare più decisamente le loro pretese dogmatiche».²⁹ Per altro verso, però, osserva Vattimo, c'è una decisiva componente religiosa nel moto di apertura alla diversità che genera le condizioni di possibilità di quei processi politici globali. In questo senso, «il cristianesimo potrà aiutare la costruzione di un'Europa unita – e in prospettiva anche di un mondo unito – solo se svilupperà la propria essenza di religione della carità e non del dogma, aprendosi all'accoglienza di tutte le culture e le mitologie religiose, fedele allo spirito di ospitalità e dissoluzione della violenza del sacro che è il nocciolo della predicazione di Gesù».³⁰

Il significato politico saliente della religione è dunque la mossa etica che si rende disponibile in risposta all'apertura storica determinata dall'evento kenotico della secolarizzazione cristiana: una pratica radicale della carità che abbandona la spinta all'uniformità implicata dalla fissazione metafisica con la verità e la sovranità. La piena realizzazione di tale pratica della carità è il senso profondo e la regola interna dello stesso arco secolarizzante intrapreso dalla modernità trasformando gradualmente dall'interno le comprensioni tradizionali del messaggio biblico. Tale trasformazione non è arbitraria, «perché possiamo trovare nella stessa Scrittura un limite della secolarizzazione, cioè la guida alla desacralizzazione, che è il discorso della carità. Se voi leggete attentamente i Vangeli e i Padri della Chiesa, alla fine l'unica virtù che rimane è sempre la carità».³¹ Il movimento della secolarizzazione è stato in questo senso un movimento di auto-comprensione ermeneutica del Cristianesimo stesso, ed è coinciso con un graduale abbandono delle pretese forti di verità che il pensiero debole porta a esplicitazione: «Il cristianesimo marcia in una direzione che non può che essere quella di alleggerire e indebolire la sua carica dogmatica a favore della sua carica pratico-morale. Anche in questo senso la carità si sostituisce alla verità».³² Infine, l'itinerario della secolarizzazione cristiana centrato sulla pratica sempre più radicale della carità è riconoscibile come cuore pulsante dei progressi storici più notevoli del passaggio di secolo fra Novecento e anni Duemila, di cui il pensiero ermeneutico resta, secondo Vattimo, il più fedele interprete e il più efficace ispiratore.³³

Resta da comprendere quale sia la natura di questa trasformazione del Cristianesimo in altro, in discorso filosofico ermeneutico e in prassi politica democratica, restando al tempo stesso pienamente se stesso. Un'indicazione preziosa in vista di tale chiarimento emerge all'interno di un passaggio del

²⁸ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma, 2009, p. 92.

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

³⁰ *Ivi*.

³¹ *Ibidem*, p. 83

³² *Ibidem*, p. 86.

³³ Cfr. *Ibidem*, p. 87: «È l'idea di un progetto di futuro come progressiva eliminazione dei muri – il muro di Berlino, il muro delle leggi naturali che vengono predicate contro la libertà degli individui, muro della legge di mercato... Credo che non si possa immaginare l'ecumenismo se non come un alleggerimento del peso dogmatico a favore della predicazione della carità. Questo poi è il discorso dell'ermeneutica, il discorso di Gadamer, il discorso di molta filosofia contemporanea tra quelle che sono più ragionevolmente accettabili».

dialogo intrattenuto da Vattimo con Santiago Zabala e Richard Rorty nelle pagine di *Il futuro della religione* (2002):

«Santiago Zabala: Giusto, e infatti Nietzsche diceva anche che la democrazia è il cristianesimo fattosi natura.

Richard Rorty: Nietzsche pensava che fosse un insulto, mentre bisogna prenderlo come un complimento.

Santiago Zabala: Potremmo dire, allora, che alla fine della metafisica vi sia una connessione tra democrazia e cristianesimo? Mi sembra che il pragmatismo e l'ermeneutica, dopo l'onto-teologia, su questo punto siano d'accordo. In fondo, anche i vostri testi enfatizzano questa connessione.

Gianni Vattimo: Giusto! Mi sembra molto esatto.

Richard Rorty: Sì, credo che l'atteggiamento ermeneutico o gadameriano sia nel mondo intellettuale ciò che la democrazia è nel mondo politico. Entrambi possono essere visti come modi alternativi di appropriarsi del messaggio cristiano secondo il quale l'amore è l'unica legge».³⁴

Nel prosieguo di questo frammento di dialogo, Vattimo non ribatte direttamente alla designazione data da Rorty della comprensione ermeneutica del messaggio cristiano come di una "appropriazione" politica. Altrove nello stesso testo si può tuttavia trovare un'indicazione utile a precisare sul punto la sua posizione:

«rispetto al pragmatismo di Rorty, ciò che propongo è una esplicita assunzione della nostra storicità cristiana. Si tratta di quello che Benedetto Croce intendeva quando scriveva che «non possiamo non dirci cristiani». [...] La frase di Croce, oggi che ogni pretesa di autorità storiche di comandare in nome della verità si è svelata come un inganno che la democrazia non può assolutamente tollerare, va forse anche interpretata nello stesso senso, tra disperazione e invocazione, della frase di Heidegger «*Nur noch ein Gott kann uns retten*».

«Non possiamo non dirci cristiani» perché nel mondo in cui Dio è morto – si sono dissolti i metaracconti e si è fortunatamente demitizzata ogni autorità, anche quella dei saperi «oggettivi» – la nostra unica possibilità di sopravvivenza umana è riposta nel precetto cristiano della carità».³⁵

Il riferimento all'espressione heideggeriana secondo la quale "solo un dio ci può salvare" suggerisce una possibile chiave di lettura di questa forma di "assunzione della nostra storicità cristiana" cui Vattimo accenna e che peraltro nel testo inglese viene espressa proprio con il termine *appropriation*, "appropriazione".³⁶ Nelle stesse pagine, Vattimo rileva che nell'evoluzione del pensiero ermeneutico Heidegger c'è una «sempre più esplicita consapevolezza che l'essere in cui siamo gettati, a cui dall'interno rispondiamo, è caratterizzato intensamente in termini storici. Così, nel secondo Heidegger non si troverà più, o quasi, il termine *Eigentlichkeit*, autenticità; ma la radice *eigen* rimarrà a caratterizzare l'*Ereignis*, l'evento appropriante dell'essere».³⁷ Se si può parlare di "appropriazione" del religioso all'interno della comprensione ermeneutica di Vattimo è dunque presumibilmente in questa prospettiva evenemenziale, per la quale l'essere avviene storicamente e storicamente interpella l'uomo ad una risposta. In termini heideggeriani, si parla di una coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) fra essere e uomo, una coappartenenza al e nell'evento.³⁸ Come annota Zampieri, così intesa la natura appropriante dell'evento è irriducibile a una appropriazione degli eventi storici e dei loro significati da parte dell'uomo, come di una proprietà di cui l'uomo verrebbe a disposizione storicamente per poi volgerla ai propri scopi:

³⁴ G. Vattimo, R. Rorty, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano, 2005, pp. 79-80.

³⁵ G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, in G. Vattimo, R. Rorty, *Il futuro della religione*, cit., pp. 56-57.

³⁶ Cfr. G. Vattimo, R. Rorty, *The Future of Religion*, a cura di S. Zabala, Columbia University Press, New York, 2005, p. 54.

³⁷ G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, in G. Vattimo, R. Rorty, *Il futuro della religione*, cit., pp. 47-48.

³⁸ Cfr. V. Bonacci, *La questione della tecnica in Heidegger. Ereignis e storia*, in «Pólemos» VI, 4-5 (2011), pp. 181-201.

«Certamente se l'*Ereignis* è l'e-venire che appropria portando nel proprio ciò che ad esso è appropriato, non può essere domandato e investigato da chi ne ricerca come se fosse alcunché di rappresentabile. L'uomo come tale, come colui che domanda, non potrà mai pertanto porsi di fronte all'*Ereignis*, proprio perché, se indirizzato verso ciò che gli è proprio, non può non pensare l'*Ereignis* in quanto tale e, in certo qual modo, farne parte».³⁹

In questo dispiegarsi storico dell'evento il rapporto fra essere e uomo «è quello di chiamata e risposta»,⁴⁰ un corrispondersi nell'evento appropriante che entrambi li supera. Per Vattimo, nel darsi evenemenziale della secolarizzazione, tale corrispondenza fra appello e risposta consiste in una svolta pratica che lascia dietro le spalle la verità metafisica e assume la propria storicità cristiana nella forma di un esercizio radicale della carità, una piena ospitalità dell'altro nella sua diversità.

Questa sensibilità per una comprensione evenemenziale dell'essere e non soggettivistica dell'interpretazione, osserva Vattimo nelle stesse pagine, è già in larga parte articolata nell'ermeneutica di «uno dei classici dell'ermeneutica novecentesca, Luigi Pareyson», verso il quale egli manifesta un debito di pensiero circa il rapporto inestricabile fra interpretante, interpretazione e darsi storico del mondo: «nell'interpretazione si dà il mondo, non solo le immagini "soggettive". Ma l'essere (la realtà ontica) delle cose è inseparabile dall'esser-ci dell'uomo».⁴¹

6. *L'ermeneutica come condizione dell'etica del pluralismo: Luigi Pareyson*

Per comprendere meglio la peculiarità della appropriazione politica della secolarizzazione cristiana avanzata da Vattimo, è giunto dunque il momento di esplorarne le premesse in uno dei suoi punti di origini più significativi: l'ermeneutica pareysoniana, in particolare per come viene espressa nelle pagine di *Verità e Interpretazione* (1971).

Per Pareyson, il pensiero filosofico ha un aspetto rivelatore che non può essere ridotto all'espressione ideologica di un momento della storia: il pensiero ideologico è infatti legato all'espressione intellettuale di un'epoca ed è conseguentemente «desideroso di potenza, cioè di efficacia nel mondo storico»,⁴² mentre la filosofia dovrebbe preoccuparsi di non separare le circostanze storiche e l'apertura ad una verità che le eccede, sotto forma di interpretazione.

Pareyson identifica nell'interpretazione la forma rivelativa del pensiero che preserva l'inesauribilità della verità sotto la cifra della molteplicità e della pluralità. Il linguaggio simbolico sembra capace di dire la verità e fuggire al tempo stesso la tentazione del determinismo e dell'univocità. Intorno alla simbolicità del linguaggio filosofico si consuma però un possibile fraintendimento. Da un lato, osserva Pareyson, si corre il rischio di abbracciare una forma di "ontologia negativa" che presume la sostanziale ineffabilità del vero e di conseguenza si intrattiene sui simboli come forme espressive efficaci ma tutte ugualmente incapaci di orientarci alla verità. D'altro canto, la dimensione simbolica può essere fatta oggetto di una sempre possibile chiarificazione razionale che ne definisca il contenuto concettuale in modo distinto, eliminando però contestualmente l'inesauribile apertura del suo potenziale semantico. Scrive in proposito Pareyson:

«La simbolicità del discorso filosofico non è ancora l'ulteriorità del pensiero veritativo; e ciò anzitutto perché son concetti in fondo negativi, al punto che di fronte a una verità radicalmente ineffabile tutte le parole sono egualmente inadeguate e parziali e tutti i discorsi sono egualmente allegorici e simbolici, sì che scompare ogni distinzione possibile, e persino la distinzione fra vero e falso; e poi perché son concetti che risultano da un puro e semplice

³⁹ V. Zampieri, *L'Ereignis* tra *Da-sein* e *Seyn* nella fondazione heideggeriana dei *Beiträge*, in «Esercizi Filosofici» 9 (2014), pp. 110-125, p. 117.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁴¹ G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, in G. Vattimo, R. Rorty, *Il futuro della religione*, cit., p. 48.

⁴² L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 2018, pp. 94.

rovesciamento, essendo chiaro che l'affermazione dell'inevitabilità e definitività del silenzio è un segno patente dell'inconfessata nostalgia per l'esplicitazione completa».

Ancora una volta non resta che ricorrere al concetto di interpretazione, giacché l'interpretazione soltanto riesce a saldare indissolubilmente le opposte esigenze più tradite che espresse dall'ontologia negativa da un lato e dalla concezione razionalistica dell'esplicitazione dall'altro: essa si presenta infatti come il possesso di un infinito: per un verso vero possesso, e quindi captazione e penetrazione, e per l'altro possesso d'un infinito, e quindi necessariamente molteplice, senza che questa molteplicità indichi inadeguatezza o incompletezza».⁴³

Nelle fasi successive del suo pensiero, Pareyson tornerà sulla questione del rapporto fra simboli e religioni, sottolineando in modo ancora più marcato la capacità dei linguaggi simbolici di articolare l'esperienza religiosa senza tradirla in una traduzione concettuale. In *L'esperienza religiosa e la filosofia* (1985) annota: «Il trascendente si consegna più volentieri al simbolo, che ne rispetta l'inviolabile riserbo e l'invincibile ritrosia, che al concetto con la sua indiscreta volontà di esplicitazione».⁴⁴ Il peculiare e stretto rapporto che intercorre nel simbolo fra significante e significato ne fa una forma linguistica particolarmente consonante con il pensiero rivelativo: «Nel simbolo il rapporto fra significante e significato, fra la parola e il senso, non è né fisso né allusivo [...] ha l'infinita libertà dell'invenzione; non è né di tipo oggettivante né di tipo allegorico, ma di tipo rivelativo, nel senso che non *significa*, ma è».⁴⁵

Se leggiamo entro questa cornice le operazioni di appropriazione del religioso condotte dai teorici del liberalismo della ragione pubblica e dai sostenitori del paradigma agonista, appaiono entrambe descrivibili come forme di quel pensiero ideologico che Pareyson rigetta: il dispositivo della ragione pubblica ambisce ad estrarre il contenuto cognitivo del simbolo per poterlo utilizzare all'interno dei processi di giustificazione pubblica, mentre il dispositivo egemonico abbandona ogni interesse nei confronti del contenuto di verità del simbolo per poter disporre del suo significante all'interno di efficaci prassi politiche di identificazione collettiva. La lettura della secolarizzazione offerta da Vattimo prosegue nel solco di queste intuizioni pareysoniane sia nel momento in cui individua nel pensiero ermeneutico un'alternativa rispetto ai dispositivi di appropriazione liberali e populistici, sia nella misura in cui intrattiene un rapporto interpretativo con il linguaggio simbolico religioso che abbraccia l'unità di significante e significato, come approfondiremo a breve.

I distinguo di Vattimo nei confronti del pensiero pareysoniano si rivolgono invece, come noto, alla sua irrisolutezza nel prendere definitivamente le distanze rispetto all'eredità della metafisica. Questo conduce Vattimo a marginalizzare l'enfasi pareysoniana sul dualismo di espressione e rivelazione, pensiero ideologico e pensiero filosofico, visti come residuo della separazione fra verità eterna e verità storica. Tuttavia, la concentrazione sulla dimensione storica dell'interpretazione mantiene un tratto di importante continuità con la riflessione del suo maestro: il gesto interpretativo del pensiero debole ha una funzione di critica e trasformazione della realtà che eccede strutturalmente l'espressione della mera contingenza storica, come invece tipico del pensiero ideologico.⁴⁶

Per quanto è di nostro interesse in queste pagine, ci concentriamo sul modo in cui Vattimo legge il rapporto fra ermeneutica e secolarizzazione nel confronto a distanza con il maestro. Tale rapporto è decisivo, al punto da spingerlo ad affermare che «non si dà teoria dell'interpretazione, della

⁴³ *Ibidem*, pp. 162-163.

⁴⁴ *Id.*, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, p. 108. Sulla tensione fra simbolico e concettuale che emerge in queste pagine di Pareyson, si veda in particolare: M. Pagano, *Interpretazione e concetto nell'ermeneutica interculturale*, in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, a cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatello, M.R. Lupo, Palermo University Press, Palermo, 2018, pp. 55-69.

⁴⁵ L. Pareyson, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, cit., p. 113.

⁴⁶ Sul complesso rapporto di eredità e discontinuità fra i due autori, si veda in particolare: G. Chiurazzi, *Pareyson and Vattimo: from Truth to Nihilism*, in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, a cura di J. Malpas, H.H. Gander, Routledge, London and New York, 2014, pp. 203-214.

testualità, forse nemmeno una semiotica, senza una tematizzazione della secolarizzazione».⁴⁷ Pareyson, come abbiamo visto, rifiuta di sciogliere il rapporto fra simbolo ed esperienza religiosa nel senso della traduzione razionalizzante oppure dell'abbandono dei suoi contenuti. Tuttavia, osserva Vattimo, non porta a ulteriore sviluppo tale premessa e si limita ad asserire che discorso mitico e discorso razionale possono continuare a convivere come vie di accesso interpretativo alla verità, senza escludersi o risolversi l'uno nell'altro. Tale presa di posizione gli pare insoddisfacente perché ancora legata ad una comprensione dell'essere come struttura:

«Pareyson potrebbe certo rivendicare la validità di questa tesi in nome della molteplicità inesauribile delle interpretazioni della verità: queste interpretazioni, però, se non devono essere considerate come “parti” o “aspetti” di un tutto comunque dispiegato in una ideale, metafisica sincronia, hanno fra loro rapporti storici che non si lasciano metter da parte, proprio nella misura in cui si vuole esser fedeli a una nozione di essere come evento. Non ci sono linee parallele, quella del mito e quella del logo, che bisogna preservare nella loro reciproca irriducibilità; perché sostenere questo equivarrebbe (almeno pare a me) ad affermare una struttura multiforme dell'essere – ritrovandosi dunque nell'orizzonte della metafisica descrittiva e fondazionale».⁴⁸

Per Vattimo, Pareyson avrebbe invece potuto spingersi oltre nella sua comprensione storico-eventuale dell'essere, che pure era stata aperta dalla sua riflessione sull'ontologia della libertà. In questo senso, osserva:

«Il problema che così si delinea è, ancora una volta, quello con cui si trova confrontata l'interpretazione di Heidegger e dello heideggerismo: o il richiamo a rammemorare l'essere si dispiega in una sorta di teologia negativa, oppure si sviluppa una ontologia che pensa l'essere come traccia, monumento, memoria [...] Nel pensiero di Heidegger, come in quello di Pareyson, ci sono entrambe queste possibilità: ma prender sul serio lo “sfondamento” dell'essere sembra richiedere che, contro ogni ritorno, sia pure in termini di teologia negativa, all'essere metafisico, si segua fino in fondo la via della secolarizzazione».⁴⁹

Al di là di questa distanza circa i rapporti con l'eredità della metafisica, la prospettiva di Vattimo resta significativamente indebitata con la riflessione pareysoniana su diversi punti decisivi. Uno di questi è il primato del pratico e la forma dei rapporti tra filosofia e politica. L'opzione a favore della pratica della carità si radica infatti in uno spazio che Pareyson ha preparato con la sua rivendicazione del «carattere rivelativo e ontologico che ogni attività umana, anche l'azione pratica, può avere di per sé».⁵⁰ La pratica è dunque originaria nel senso che essa stessa prepara e realizza le condizioni di esercizio del pensiero ermeneutico:

«Se non ci fosse tale originarietà della pratica, la conclamata condizionalità storica del pensiero sarebbe un fatto puramente irrazionale e negativo, concepito come tale che sarebbe meglio che non ci fosse: donde le perniciose conseguenze d'una persistente anche se inconsapevole e occulta nostalgia per la metafisica unica, definitiva, immobile, completamente esplicitata; nostalgia che porta naturalmente con sé la svalutazione del mondo storico, visto come velo importuno e da rimuovere piuttosto che come possibile apertura, e come decadenza irrimediabile e deprecabile piuttosto che come luogo delle nostre scelte».⁵¹

Per Vattimo l'ermeneutica ha bisogno di abbandonare ogni residuo metafisico, ma anche di preservare questa centralità delle pratiche umane, intese come risposta interpretativa che manifesta

⁴⁷ G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1380.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 1387.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 1388-1389.

⁵⁰ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 185. Nell'ultima parte del volume, Pareyson mette anche in evidenza la reciprocità circolare tra filosofia ed esperienza ordinaria, ove l'interpretazione filosofica è animata dalla costante problematizzazione del senso comune. A riguardo si veda: R.T. Valgenti, *The Primacy of Interpretation in Luigi Pareyson's Hermeneutics of Common Sense*, in «Philosophy Today» 49, 4 (2005), pp. 333-341.

⁵¹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 186.

nell'agire una critica delle condizioni storiche esistenti e le apre alla possibilità del futuro.⁵² In questo senso, il gesto interpretativo è un gesto profondamente etico: non può essere tradotto in una tensione epistemica verso la verità come consenso, né può essere ridotto a una sussunzione teologica secolarizzata della pluralità sotto l'identità. Quello che Vattimo ritiene di poter raccogliere da Pareyson è dunque un modo di pensare e di agire che accetta l'irriducibile pluralità della comunità come traccia disponibile dell'Essere:

«Propongo di pensare alla relazione tra verità e interpretazione in Pareyson in modo simile: non c'è verità se non nell'evento interpretativo, che è sempre storicamente situato; ma l'interpretazione è tale solo se, come accade per l'opera d'arte, "riesce".

Lo è anzitutto nel senso che l'interpretazione è vera solo se non pretende di sostituirsi alla verità, alla sua unicità e trascendenza. Unicità e trascendenza operano qui non tanto come tratti positivi, sostanziali di una verità che si dona [...] quanto piuttosto come prescrizioni negative: quella che pretende di essere unica e definitiva non è vera interpretazione "perché la verità può affermare la propria unicità e atemporalità solo all'interno di ciascuna delle singole formulazioni che essa ottiene e raccoglie, o meglio, provoca ed esige".⁵³

In questo passaggio di testimone fra maestro e allievo, ermeneutica della secolarizzazione ed etica del pluralismo fanno dunque sostanzialmente tutt'uno, perché l'azione che edifica le condizioni di possibilità della convivenza fra i diversi è quella dell'interprete che rinuncia alla definitività e all'unicità della propria interpretazione della verità, aprendo così lo spazio dell'ospitalità.

7. La questione dell'esibizione dei simboli religiosi nello spazio pubblico riletta da Vattimo

L'insistenza sulla questione del rapporto fra unicità e pluralismo come abbiamo visto trova terreno fertile nell'inesauribilità dell'interpretazione disegnata da Pareyson, per poi declinarsi ulteriormente nell'ermeneutica della secolarizzazione di Vattimo. La loro prospettiva, letta congiuntamente, offre una cornice interpretativa efficace entro cui leggere le implicazioni antipluraliste degli attuali fenomeni populistici che comprendono l'uso di simboli religiosi come significanti vuoti per la formazione di identità collettive da contrapporre antagonisticamente. Scrive in proposito Vattimo:

«Uno degli elementi della paura che oggi domina le masse occidentali è "gli altri". Ad essi, usurpando spesso i "valori cristiani", si contrappone la nostra stessa verità assoluta, cioè la grande civiltà occidentale che dovrebbe essere in grado di resistere alla nuova barbarie. È sempre più evidente che la verità può accadere solo se e fintanto che "siamo una conversazione", come ha già detto Hölderlin». ⁵⁴

I simboli religiosi meritano un posto in ogni conversazione aperta a tutti i membri della comunità politica e valorizzata dalla trasparenza della società mediatica, ma i simboli utilizzati per fabbricare soggetti collettivi da dispiegare nell'agone della scontro politico diventano un sostituto della vecchia fonte metafisica della verità, un malinteso radicale del progetto democratico consentito dalla religione secolarizzata.

⁵² Alla rilettura dell'ermeneutica pareysoniana in questa prospettiva etico-pratica contribuisce anche la fase del pensiero del maestro successiva a *Verità e interpretazione*, dove la rielaborazione del pensiero di Schelling, senza nulla togliere alla precedente lettura dell'interpretazione, porta al centro la questione della libertà e del male. Per una articolata ricostruzione di questa evoluzione del pensiero di Pareyson, si veda: S. Benso, *Luigi Pareyson's Ontology of Freedom. Encounters with Martin Heidegger and F.W.J. Schelling*, in *Open Borders: Encounters between Italian Philosophy and Continental Thought*, a cura di S. Benso, A. Calcagno, State University of New York Press, Albany, 2021.

⁵³ G. Vattimo, *Foreword*, in L. Pareyson, *Truth and Interpretation*, trad. di R.T. Valgenti, a cura di S. Benso, SUNY, New York, 2013, p. xiii, trad. it. propria.

⁵⁴ *Ibidem*, p. xiv, trad. it. propria.

Per Vattimo, uno svolgimento differente è però possibile, coerentemente con lo spirito del pensiero dei deboli, che è sempre alternativo rispetto a «quello delle classi dominanti, che hanno sempre lavorato per conservare e lasciare indiscusso l'ordine stabilito del mondo».⁵⁵ La condizione di possibilità del pensiero dei deboli è il passaggio dal preteso universalismo dei discorsi politici dominanti ad una pratica sempre più universale dell'ospitalità nei discorsi di tutti. Nell'edificazione di questo spazio ermeneutico il ruolo delle religioni può essere molto ambivalente, ed è persuasione di Vattimo che solo la secolarizzazione determini in esse quella trasformazione interna che le rende effettivamente capaci di ospitalità e ascolto per la parola altrui, perché «nel mondo babelico del pluralismo le identità culturali e specialmente religiose sono destinate a finire nel fanatismo, a meno che non accettino di viverci in uno spirito esplicitamente debole».⁵⁶

Per Vattimo il processo di appropriazione politica dei repertori simbolici è, come abbiamo visto, di natura storica e interpretativa: non ci sono soggetti privilegiati a operarlo né la rielaborazione che esso comporta è definita a priori da criteri analitici o normativi. In *Dopo la cristianità* (2002) ne esplora le forme concrete, pratiche di cittadinanza contraddistinte dal reciproco ascolto e dall'accoglienza delle espressioni simboliche altrui. Da questo punto di vista, il cristianesimo viene collocato in una posizione peculiare in quanto la sua parabola di avanzato indebolimento secolarizzante è profondamente intrecciata con il messaggio evangelico:

«L'altra via che si apre per il cristianesimo è quella del recupero della propria funzione universalistica accentuando la sua vocazione missionaria come ospitalità e come fondazione religiosa (paradossale quanto si vuole) della laicità (delle istituzioni, della società civile, della stessa vita religiosa individuale). Così, per tornare all'esempio a cui mi sono riferito poco fa, i cristiani non possono nello stesso tempo rivendicare il diritto di esporre il crocifisso nelle scuole pubbliche e assumerlo come segno di una religione particolare intensamente dogmatica. O ancora: si può continuare a celebrare il Natale nelle società occidentali come una festa di tutti, ma non ha poi senso lamentarsi che è divenuta una festa troppo laica, mondana, priva del suo più autentico significato originario. In fondo, il divieto del *chador* per le ragazze musulmane nelle scuole pubbliche francesi può esser giustificato proprio solo dal fatto che lì si tratta di un'affermazione di identità forte, una sorta di professione di fondamentalismo».⁵⁷

In questo passaggio, il riferimento alla controversia francese sul velo è molto poco persuasivo, nella misura in cui attribuisce in modo uniforme e presuntuoso una connotazione autoritaria e ideologica ad una pratica in realtà multiforme, continuamente interpretata e reinterpretata da una moltitudine di soggetti individuali e collettivi diversi. Il criterio di accettazione delle pratiche simboliche dovrebbe restare per Vattimo lo stesso, legato alla necessità di rinunciare alle pretese dogmatiche e ai profili di autorità ad essi associati, a prescindere dalle origini confessionali. Tuttavia è chiaro che la lettura storico-filosofica di Vattimo tende a privilegiare l'ostensione dei simboli cristiani, perché associati ad una vicenda di secolarizzazione che egli ritiene in larga parte ormai consumata a prescindere dalle intenzioni dei singoli attori politici e religiosi. Per questo per esempio, egli ritiene che il crocifisso sia ormai diventato nelle società occidentali «un segno quasi ovvio, a cui si presta meno attenzione, che lascia sussistere la laicità, segnalandone soltanto un'origine religiosa sviluppatasi nel senso della secolarizzazione. È proprio in questo suo significato, generico ma anche "aprente" e possibilizzante, che esso può rivendicare il diritto di essere accettato come simbolo universale in una società laica».⁵⁸

Naturalmente a Vattimo non sfugge la possibilità dell'uso dei simboli religiosi cristiani anche all'interno di pratiche comunicative di segno identitario e impositivo, ma l'unico esito possibile di tale tentativo all'interno di società profondamente diversificate è quello del corrispondente inasprirsi

⁵⁵ G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2172.

⁵⁶ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1932.

⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 1933.

di dinamiche reattive di segno laicista, con una conseguenza chiusura dell'orizzonte di visibilità. L'etica del pluralismo incarnata dal precetto di una carità radicale mira al contrario ad un massimo di con-visibilità dei repertori simbolici:

«Bisogna semmai favorire una compresenza libera e intensa – certo, anche assumendo come modello di democrazia simbolica proprio il museo, con il suo accostamento di stili, gusti, culture diverse – di molteplici universi simbolici, secondo uno spirito di ospitalità che esprimerebbe bene sia la natura laica della cultura occidentale, sia la sua profonda origine cristiana. Ma per arrivare a questo punto occorre che le religioni, e il cristianesimo in primo luogo, vivano sé stesse non più nella forma dogmatica e tendenzialmente fondamentalista che le ha fin qui caratterizzate. Anche in questo senso, si può dire che, contrariamente a ogni aspettativa angustamente laicista, il rinnovamento della nostra vita civile in Occidente nell'epoca del multiculturalismo è anzitutto un problema di rinnovamento della vita religiosa».⁵⁹

Nella riflessione intorno al pluralismo, dunque, Vattimo non manifesta solo un debito genetico nei confronti dell'ermeneutica di Pareyson, ma suggerisce anche che nel pensiero pareysoniano era di fatto già presente la possibilità di una svolta radicalmente evenemenziale e ospitale della diversità particolarmente pertinente di fronte alla sfida del pluralismo religioso contemporaneo.⁶⁰ Per portare a sviluppo tale possibilità, egli ritiene che occorra abbracciare interamente la dimensione della secolarizzazione; non però come tramonto del religioso, ma come possibilità della sua intima trasformazione in virtù di un gesto etico: quello dell'ospitalità radicale. La vocazione universalistica dell'occidente troverebbe così una radicale rilettura della sua storia cui i simboli cristiani non si oppongono, purché all'interno di un lavoro interpretativo che li faccia pienamente divenire ciò che possono essere.

8. Conclusioni: rileggere Pareyson e Vattimo nel contesto delle “globalizzazioni multiple”

Nella sua riflessione sulla natura e sul futuro della democrazia, Vattimo opera una scelta netta in favore della centralità di un gesto etico, quello della carità come apertura radicale al pluralismo, a discapito dei processi epistemici di giustificazione e legittimazione. È ciò che esprime affermando che nell'epoca della secolarizzazione la verità viene sostituita dalla carità. L'impegno della ragione pratica non viene meno, ma è ermeneutico, situato criticamente in una tradizione, legato allo sviluppo del modo di vita di una comunità ermeneutica che è luogo sia dell'ascolto delle credenze di cui l'altro è portatore, sia dell'istituzione di relazioni politiche egalarie e democratiche.

È interessante mettere a confronto questa lettura del rapporto fra religione, etica e politica con l'architettura teorica avanzata da Habermas che, pure condivide con Vattimo l'opzione per il pensiero postmetafisico quale orizzonte della democrazia. Nel linguaggio habermasiano dell'etica del discorso, la prospettiva di Vattimo resta tutta all'interno della sola modalità “etica” della ragione pratica, dedicata alla comprensione del soggetto entro le tradizioni di ricerca della vita buona, accantonando invece la dimensione “morale” universalistica e il tema la deliberazione pubblica sulle norme. Al cuore di questa distanza troviamo certamente il diverso rapporto con la questione della verità nel discorso pubblico e con la natura della comunicazione politica, intesa come tensione al

⁵⁹ *Ivi.*

⁶⁰ Cfr. *Id.*, *Foreword*, cit., pp. xiii-xiv, trad. it. propria: «Non siamo poi così lontani da una risonanza molto sensibile con la dottrina cristiana dell'Incarnazione, sia nel senso di una prescrizione puramente negativa dell'unicità e atemporalità della verità, sia nel dare se stesso di Dio nel suo Figlio che è nato e vissuto concretamente in mezzo a noi. Ciò che qui viene suggerito, e ancor più che suggerito, sono motivi per pensare che la possibile lettura “metafisica” del concetto di verità in Pareyson debba essere limitata o definitivamente sostituita da una concezione “evenemenziale” della verità».

consenso per via argomentativa oppure come indefinita esplorazione delle possibilità aperte dalla conversazione.

Nella lettura agonista di Mouffe e Laclau la questione epistemico-veritativa è certamente più marginale che nella prospettiva della ragione pubblica, e compare come centrale un momento ermeneutico: quello della contesa egemonica sull'interpretazione dei principi etico-politici che presiedono alla convivenza civile. Questo schema non è tuttavia più vicino a quello percorso da Vattimo sulla strada aperta da Pareyson: nell'alveo della "ragione populista" l'irriducibilità delle differenze e l'ineliminabilità della tensione conflittuale fra i diversi si corrispondono pienamente, al punto che la dimensione dialettica, nella sua declinazione agonistica o antagonistica, è la vera matrice del processo ermeneutico, nella forma del principio egemonico. Il gesto della carità come accoglienza radicale della differenza non trova posto in questo perimetro, se non come forma simbolica la cui effettività è comunque dipendente dalla sua collocazione entro uno schema di lotta fra identità collettive.

La specifica formulazione del primato del pratico offerta da Vattimo ne garantisce dunque l'eccentricità rispetto alla polarizzazione del dibattito fra democrazia deliberativa e democrazia agonista. Il primato del pratico come opzione radicale per la carità è però profondamente legato a una ermeneutica della secolarizzazione non priva di fragilità che in qualche misura emergono proprio nelle valutazioni sulla presenza pubblica dei simboli religiosi. Tale lettura della secolarizzazione è infatti in sostanza una riflessione sulla traiettoria del cristianesimo, di indubbia profondità e interesse, ma la cui applicazione ad altre tradizioni, e ai contesti politici la cui formazione è stata determinata in modo preponderante da altre tradizioni, rischia di essere forzata o arbitraria. È in questo senso un segnale preoccupante la considerazione piuttosto liquidatoria di Vattimo nei confronti del velo islamico, la cui vicenda di declinazioni, riletture e riappropriazione è vasta e variegata.⁶¹ L'ambizione di sostituire la verità con la carità non aiuta in questo senso Vattimo a stabilire dei rapporti, almeno di carattere comparativo, fra la traiettoria della secolarizzazione in occidente e le analoghe, ma diverse, traiettorie che altre tradizioni religiose stanno compiendo nel rapportarsi alla democrazia in uno scenario di "globalizzazioni multiple" dove l'evoluzione delle forme politiche non può essere semplicemente ritrascritto sullo spartito europeo.⁶²

Da questo punto di vista, è possibile che il dispositivo ermeneutico pareysoniano, nei suoi tratti originari, possa offrire una sponda utile all'interno di un progetto di lettura comparativa degli itinerari delle diverse tradizioni religiose in rapporto al fenomeno politico. L'adagio pareysoniano secondo il quale si danno "solo interpretazioni della verità" preserva lo spazio dell'analogia all'interno di una opzione pratica profondamente pluralista. In *Verità e interpretazione*, non a caso, Pareyson contrappone tolleranza e carità in questi termini: «Ecco allora la tolleranza diventare il surrogato della carità, e dimenticare che la fede nelle proprie idee e il riconoscimento delle idee altrui sono indivisibili, così come sono indivisibili il culto della verità e l'amore per il prossimo, col risultato che nell'oblio della verità si perde anche il motivo del rispetto per le persone».⁶³ Questo riferimento pareysoniano al "culto della verità" può essere letto come una traccia di quel residuo metafisico che Vattimo rimprovera al maestro e che ritiene debba essere reciso per completare la transizione verso una carità autentica, un'apertura alla pluralità genuinamente senza riserve. La preoccupazione non è priva di giustificazioni, ma dipende in larga parte dall'assunto che quel nesso fra verità e amore possa avere solo una natura autoritaria che inevitabilmente uccide la carità in nome del dogma.

⁶¹ In proposito si consideri per esempio l'analisi della pratica e dei suoi possibili trattamenti normativi articolata in: C. Laborde, *Critical Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

⁶² Riguardo al multiforme rapporto fra religioni, secolarizzazione e globalizzazione ci si consente di rimandare a: G. Lingua, P. Monti, *Norme religiose e norme pubbliche nel contesto delle globalizzazioni multiple: fra paradigmi giustificativi e identitari*, in «Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica» 1 (2022), pp. 25-47.

⁶³ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 139.

In direzione contraria, si potrebbe però osservare che l'immagine della verità come multiforme e inesauribile oggetto di interpretazione che sta al cuore della riflessione pareysoniana è particolarmente compatibile con l'ospitalità della pluralità delle traiettorie religiose non cristiane all'interno delle quali la dimensione della ricerca della verità è centrale nell'esperienza del credente. Nel rapporto interreligioso con le esperienze altrui di illuminazione, rivelazione e autoconoscenza, l'oblio vattimiano della verità porta con sé il rischio dello smarrimento di uno spazio di riconoscimento della piena dignità della vicenda dell'altro nel momento in cui questi si auto-comprende proprio come in cammino alla ricerca della verità. Per contro, l'immagine pareysoniana della verità inesauribile lascia aperta la possibilità di un radicamento dell'opzione per l'accoglienza dell'altro in percorsi di interpretazione della verità storicamente, simbolicamente e lessicalmente irriducibili gli uni agli altri, ma anche capaci di riconoscersi reciprocamente come ingaggi con la medesima questione della verità. Diversamente, nell'immagine della carità tratteggiata da Vattimo, l'ospitalità si dipana a prescindere o in sostituzione all'ingaggio personale e collettivo con la verità da cui molti fenomeni religiosi continuano a essere abitati nelle società postsecolari. L'oscillazione fra le due immagini lascia aperta la questione se la carità sia un sostituto della verità o se possa essere piuttosto intesa come un modo della verità. Nella seconda ipotesi, i diversi percorsi di ricerca della verità non sono problematici in se stessi, ma solo nella misura in cui mettono in atto modi del credere e del discorrere di tipo autoritario.⁶⁴ L'aspirazione della comunità politica democratica è allora quella di ospitare le inesauribili interpretazioni della verità che i cittadini esplorano nella misura in cui essi diventano capaci di riconoscere riflessivamente che il proprio gesto ermeneutico è sempre abitato e attraversato al proprio interno anche dall'altrui ricerca della verità e dai suoi incerti esiti all'interno del medesimo orizzonte d'epoca.

Abstract

On the philosophical and political appropriations of religion Secularization, hermeneutics and ethics of pluralism in Vattimo and Pareyson

The debate over the boundaries between religion and democracy has become contested territory. The Rawlsian public reason model has been for long the main philosophical framework and, in dialogue with it, Habermas articulated his postsecular stance, which advocated the translation of religious reasons into secular formulations compatible with public justification. Over time, this model has faced mounting criticism for its intellectualist understanding of democratic deliberation and its inability to capture new phenomena of religious populism. Laclau and Mouffe advanced an agonistic understanding of democracy that rejects the focus on public justification and highlights the importance of religious symbolic repertoires in the hegemonic processes of collective identification that shape the political sphere.

From the late 1990s to the 2010s, Gianni Vattimo has articulated a post-foundational understanding of democracy and a post-metaphysical reinterpretation of religion that elude this polarization between deliberative liberalism and hegemonic agonism. While both public reason and populist theorists rely on an understanding of secularization as a process that delivers semantic and symbolic resources, meanings and signifiers to be appropriated and integrated into the democratic process, Vattimo's hermeneutics of secularization rejects the logic of appropriation and frames the

⁶⁴ In questa direzione, si veda fra gli altri l'interessante prospettiva postsecolare articolata in M. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, MIT Press, Cambridge MA and London, 2006.

“weakening” of religion and the possibility of democracy as aspects of the same interpretive trajectory. The salient political significance of religion is the ethical move that becomes available in response to the historical opening determined by the kenotic event of Christian secularization: a radical practice of charity that abandons the push towards uniformity entailed by the metaphysical fixation with truth and sovereignty, and establishes a deeply pluralistic community of interpretation to which “the weak” can participate as equals.

This primacy of plurality is prepared in XX century Italian hermeneutics, specifically in Luigi Pareyson’s Truth and Interpretation. For Pareyson, thought has a revelatory aspect that cannot be reduced to the ideological expression of a moment in history: ideological thinking is «hungry for power, that is, effectiveness in the historical world», while philosophy should be concerned not to separate historical circumstances and opening to truth, in the form of interpretation. For Vattimo, hermeneutics needs to abandon any metaphysical residue, but also preserve this revelatory aspect of human practices as an interpretive response to their historical conditions. This interpretive move is ethical in nature: it cannot be translated into an epistemic tension towards truth as consensus, nor it can be reduced to a secularized theological subsumption of plurality under identity. It is a way of thinking and acting that accepts the irreducible plurality of the community.

Vattimo’s hermeneutics of secularization effectively frames the anti-pluralist implications of current populist phenomena that encompass the use of religious symbols as empty signifiers for the formation of collective identities. Religious symbols deserve a place in any conversation open to all members of the political community and enhanced by the transparency of mediatic society. But symbols deployed to fabricate a populist collective subject become a substitute for the old metaphysical source of truth, a radical misunderstanding of the democratic project that secularized religion allows. The perspective adopted by Vattimo, however, is heavily centered on the trajectory of Christian secularization and underappreciates that across different religious traditions the search of truth may present itself in valuable non-authoritarian forms. In this sense, Pareyson’s understanding of pluralism as a multiplicity of interpretations of truth may still provide a valuable framework for specific instances of interreligious and intercultural dialogue.

Keywords: public reason, populism, religious symbols, secularization, pluralism, truth, democracy