

The background of the page is a faded fresco. It depicts several figures, possibly saints or historical figures, in a classical style. The figures are rendered in earthy tones of ochre, brown, and grey, with some red highlights. The text 'Fogli Campostrini' is overlaid on the top portion of the fresco.

Fogli Campostrini

Vol. 1 - Anno 2012 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 05/01/2012

Quale esperienza per la filosofia della religione?

A cura di:

Giuseppe Di Salvatore

Contributi di:

Giuseppe Di Salvatore Introduzione	Pag. 4
Mario Micheletti L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina	Pag. 7
Marco Damonte Esperienza come pratica doxastica: una proposta per la filosofia della religione	Pag. 21
Roberto Celada Ballanti Esperienza religiosa, modernità e pensiero religioso liberale	Pag. 31
Francesco Ferrari L'esperienza religiosa, fra trascendentalità e storicità (fra presenza e contenuto)	Pag. 41
Hagar Spano Sull'esperienza religiosa e sul problema filosofico della sua costituzione	Pag. 44
Pietro De Vitiis Quale esperienza per la filosofia della religione?	Pag. 52
Oreste Tolone Il nulla come esperienza laica dell'infinito	Pag. 55
Edoardo Simonotti La religione come psico-terapia?	Pag. 70
Sergio Sorrentino Esperienza religiosa: per un approccio critico alla religione come esperienza	Pag. 75
Marco Ravera Sulla nozione di esperienza religiosa	Pag. 91
Giovanni Cogliandro <i>Experimentum crucis</i> . Quale esperienza per la filosofia della religione?	Pag. 96
Ezio Gamba Credere e amare. L'esperienza religiosa come esperienza affettiva	Pag.111
Silvano Zucal Il sacro e il divino. Esperienza del sacro ed esperienza del divino	Pag.122

Roberta De Monticelli Sull'idea di salvezza. Appunti di fenomenologia della vita spirituale	Pag.146
Damiano Bondi L'esperienza impura	Pag.163
Claudio Tarditi Quale esperienza per la filosofia della religione?	Pag.169
Francesco Valerio Tommasi Analogia e sacramento: appunti a partire da Levinas	Pag.176
Giuseppe Di Salvatore La questione della filosofia della religione a partire da Jean Héring: fenomenologia dell'esperienza e positività	Pag.183
Stefano Semplici Filosofia della religione a partire dalla filosofia della rivelazione	Pag.193

INTRODUZIONE

Giuseppe Di Salvatore

Il volume dal titolo "Quale esperienza per la filosofia della religione?" inaugura la rivista *Fogli Campostrini*, nata principalmente per raccogliere i frutti dei lavori della Fondazione Centro Studi Campostrini di Verona e delle attività scientifiche del suo Centro Studi del Fenomeno Religioso. Uno dei settori di ricerca del Centro Studi è quello di "filosofia della religione", e in effetti questo volume testimonia un risultato scientifico importante legato al primo progetto di ricerca del Centro Studi del Fenomeno Religioso proprio in filosofia della religione, a me affidato, dal titolo "Esperienza e filosofia della religione a partire da Jean Héring".

Questo progetto ha avuto come primo esito la pubblicazione di *Fenomenologia e religione* (Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010), traduzione del libro di Jean Héring del 1925 *Phénoménologie et philosophie religieuse*, con un mio lungo saggio introduttivo e la prefazione di Roberta De Monticelli. Nonostante il Centro Studi privilegi la produzione di monografie originali, si è voluto cominciare con la traduzione di questo libro perché la proposta filosofico-religiosa di Héring appare ancora oggi di enorme interesse, sia dal punto di vista metodologico sia dal punto di vista teorico.

Infatti, il testo di Héring fa leva su una particolare declinazione dell'esperienza proprio per realizzare una riformulazione originale della filosofia della religione. In costante dialogo con la riflessione filosofica di Max Scheler, Héring tenta la strada che incrocia la fenomenologia husserliana e la filosofia della religione, nello sforzo di sorpassare l'alternativa tra un approccio positivista e uno spiritualista alla religione. Tale sforzo appare ancora di grande attualità, dal momento che sembra necessario constatare come la nostra epoca ci metta sempre più dinanzi a quella stessa sterile distinzione tra positivismo e spiritualismo, pur se in forme culturali diverse da quelle dei primi decenni del XX secolo. La lucida analisi filosofica di Héring risulta così per più di un aspetto un esercizio fecondo per la filosofia della religione contemporanea, perché la richiama a una rinnovata riflessione su di sé e sul suo statuto moderno. La sua riformulazione fenomenologica, inoltre, sembra offrirci gli strumenti concettuali per prendere sul serio la *specificità* della religione e del religioso, senza ridurla a paradigmi teorici sterili o antiquati, estranei al regime di pensiero "speciale" a cui la realtà della religione e del religioso spinge la filosofia della religione. Più in particolare, Héring pensa di cogliere questa specificità attraverso la nozione di "fenomeno", mutuata soprattutto dalla fenomenologia di Edmund Husserl. Indipendentemente dall'interpretazione precisa che si può dare di

quest'ultima, la mossa teorica di Héring si articola chiaramente in un'accentuazione non soggettivistica del vissuto, ovvero si appoggia proprio su quella ricca e complessa nozione di "esperienza" sulla quale sembra davvero importante concentrare oggi nuovamente l'attenzione.

Proprio tale nozione di "esperienza" ha costituito il perno di riflessione filosofica per un incontro seminariale di due giorni, che si è tenuto il 27 e 28 gennaio 2011 presso la Fondazione Centro Studi Campostrini a Verona. Con lo spirito di dare largo spazio alla discussione e allo scambio tra diverse generazioni di studiosi di filosofia della religione, è stato chiesto a dodici professori di rispondere alla questione "Quale esperienza per la filosofia della religione?" – anche tenendo conto della proposta del testo di Héring, a cui è stata consacrata una tavola rotonda. I professori hanno risposto rispettando la richiesta di un impegno prevalentemente teorico ed originale. Invertendo i ruoli ed imitando la struttura dell'*universitas* parigina medievale, le tesi originali dei professori sono state messe sul banco degli imputati e discusse criticamente da dodici giovani ricercatori. Questa formula seminariale forse inusuale ha prodotto un risultato di ricerca di alta qualità, proprio in quanto largamente basato su una discussione filosofica vera, così permettendo un importante momento di confronto per approcci metodologici e teorici anche distanti fra loro. Uno degli obiettivi principali di un evento inaugurale per le attività del Centro Studi del Fenomeno Religioso, infatti, non poteva che consistere in una rinnovata interrogazione sullo statuto stesso della disciplina, in questo caso la "filosofia della religione".

In questo volume, pertanto, sono raccolte buona parte delle proposte teoriche discusse durante l'incontro seminariale. A quanti avevano assunto il ruolo di commentatori nell'incontro è stata data in questa sede maggiore libertà di elaborazione teorica rispetto al loro compito specifico nel gennaio 2011. Infatti, l'obiettivo principale di questa pubblicazione è quello di fornire un'ampia serie di stimoli filosofici sulla questione posta a tema del volume: "Quale esperienza per la filosofia della religione?". Per questo motivo il tenore e la lunghezza dei contributi è molto vario, ma sempre nel comune mantenimento dell'agone teorico che mira a problematizzare e discutere una questione delicata, per alcuni aspetti difficile, che si presta a interpretazioni molto diverse e quindi permette di testare gli approcci filosofici più disparati.

Oltre a quanti hanno contribuito a questo volume, è bene menzionare quanti per ragioni varie non sono qui presenti con uno scritto, ma hanno certamente dato un apporto significativo durante l'incontro seminariale da cui proviene questa pubblicazione: Andrea Aguti, Emilio Baccarini, Stefano Bancalari, Adriano Fabris, Francesco Ghia, Marco Grosso, Giovanni Salmeri.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA COME GARANZIA EPISTEMICA E COME EVIDENZA DELLA REALTÀ DIVINA

Mario Micheletti

L'importanza dell'esperienza religiosa trascende di gran lunga quell'ambito di discussione epistemologica su cui prevalentemente si sofferma la filosofia analitica della religione e sulla quale intendo io stesso concentrare qui la mia attenzione. L'incontro con Dio costituisce il cuore e il germe della religione¹. La conoscenza più profonda di Dio, ancorché pur sempre parziale rispetto al mistero della sua realtà, è quella che è resa possibile da quella *trasformazione spirituale* mediante la quale una persona entra in comunione con Dio². Come ha osservato Alston, se è vero che i fondamenti *indiretti* della credenza in Dio possono accrescere la giustificazione epistemica, è vero anche che la nostra relazione con la dottrina cristiana sarebbe completamente diversa se non ci fosse la possibilità di una qualche esperienza di Dio: essa sarebbe di tipo puramente teoretico. Lo scopo primario dell'esperienza religiosa e mistica non è certo quello di assicurare a certe credenze una giustificazione epistemica. Quell'esperienza è importante soprattutto perché è parte integrante di quella relazione personale con Dio che costituisce lo scopo fondamentale e la piena realizzazione della vita umana³.

Tuttavia, nel contesto della *filosofia della religione*, la problematica epistemologica non può essere facilmente elusa. È importante comprendere che la difesa della valenza cognitiva della percezione di Dio ha, in ultima analisi, lo scopo di dare un appropriato rilievo all'esperienza religiosa e alla sua possibile veridicità. Varrebbe la pena inoltre di esplorare l'idea che un'esperienza teistica dalla tonalità affettiva possa essere cognitivamente significativa *non* nonostante la sua dimensione affettiva ma grazie ad essa, per l'*intenzionalità* intrinseca delle affezioni e dei sentimenti coinvolti⁴.

In rapporto alle discussioni odierne di filosofia della religione e di epistemologia religiosa il primo problema che si deve affrontare è quello relativo alla legittimità o meno della distinzione fra due modi di introdurre il tema dell'esperienza religiosa. Nella prima

¹ S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, p. 122.

² W.P. Alston, "Two Cheers for Mystery!", in *God and the Ethics of Belief*, a cura di A. Dole & A. Chignell, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 99-114 (in particolare pp. 100-106).

³ W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991, pp. 12, 303.

⁴ Cfr. M.R. Wynn, *Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 22-23.

prospettiva, l'esperienza religiosa svolge il ruolo di fornire i fondamenti immediati della credenza in Dio, nel senso di condizioni e circostanze che suscitano e garantiscono quella credenza; nella seconda, essa offre piuttosto le evidenze, nel senso di credenziali proposizionali, per la credenza religiosa come base per un argomento teistico, nel senso che l'occorrenza di esperienze religiose costituisce un'*evidenza* della realtà divina. Nella prima prospettiva l'esperienza religiosa può essere una fonte di credenze su Dio immediatamente garantite, mentre nella seconda il fatto che si diano esperienze religiose può costituire almeno un'*evidenza prima facie* per certe credenze teistiche⁵.

Nella prima direzione l'interesse per l'esperienza religiosa nasce dalla considerazione che la fede può disporre di *garanzia epistemica* non tramite un argomento, compreso quindi il cosiddetto argomento dall'esperienza religiosa, ma in virtù dell'esperienza religiosa stessa. In questo senso, per Plantinga, ad esempio, le esperienze coinvolte nelle operazioni del *sensus divinitatis* non servono come premesse per un'inferenza argomentativa, ma come occasioni per la credenza teistica⁶. L'esperienza religiosa può essere il fondamento non inferenziale per la credenza in Dio. Le credenze formate sulla base dell'esperienza posseggono una credibilità *prima facie* in virtù della loro origine, quel tipo di credibilità senza la quale non avremmo alcuna ragione sufficiente di affidarci ad *alcuna* fonte esperienziale di credenza. In particolare, l'esperienza mistica autentica può essere una fonte della conoscenza di Dio⁷. In *Perceiving God* (1991), che Wolterstorff considera lo sviluppo più profondo, rigoroso ed elaborato dell'epistemologia religiosa all'interno della tradizione antievidenzialistica⁸, William P. Alston non solo esplora la tesi secondo cui l'esperienza, o la percezione, di Dio svolge un ruolo epistemico *analogo* a quello svolto dalla percezione sensibile riguardo alle credenze sul mondo fisico, ma la difende contro tutte le principali obiezioni (osservando che queste sottopongono l'esperienza religiosa a criteri non appropriati, specialmente in quanto dipendono dall'uso ingiustificato di un doppio criterio di valutazione o riflettono un arbitrario «sciovinismo epistemologico»). Questo modo di affrontare il tema esperienziale si discosta dalle tradizionali formulazioni dell'argomento dall'esperienza religiosa (la prova che l'esistenza di Dio offre la migliore *spiegazione* dei fatti concernenti l'esperienza religiosa o che è possibile da questi *inferire* la realtà divina). Il suo scopo è di mostrare che la pratica dell'esperienza religiosa, e cristiana in particolare, è attendibile ed è quindi di per sé fonte di giustificazione per le credenze che produce⁹.

⁵ M. Sudduth, "The Contribution of Religious Experience to Dogmatic Theology", in *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, a cura di O. Crisp & M. Rea, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 214-232 (in particolare pp. 225-226).

⁶ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 136, 328, 330.

⁷ W.P. Alston, "God and Religious Experience", in *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, a cura di B. Davies, Cassell, London 1998, pp. 65-69.

⁸ N. Wolterstorff, *Divine Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 13-14.

⁹ W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, pp. 1 sgg., 14 sgg., 54, 67 sgg., 82 sgg., 144 sgg., 153 sgg., 165, 184, 194-195, 199, 211, 218 sgg., 223, 234-235, 289. Cfr. anche W.P. Alston, "The Autonomy of Religious Experience", *International Journal for Philosophy of Religion*, XXXI, 1992, pp. 67-87; W.P. Alston, "Taking the Curse Off Language-Games: A Realistic Account of Doxastic Practices", in *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, a cura di T. Tessin & M. Von der Ruhr, Macmillan, London-New York 1995, pp. 16-47; W.P.

D'altra parte è possibile, al modo di Caroline Franks Davis e di Richard Swinburne, sviluppare un vero e proprio argomento dall'esperienza religiosa, che risale a Dio dalla premessa fondamentale che moltissime persone hanno avuto esperienze in cui è sembrato loro di apprendere la realtà divina, dimostrando la veridicità della loro percezione di Dio, oppure sostenendo che, se Dio esiste, è ragionevole aspettarsi che si manifesti in determinate occasioni a talune persone, e l'argomento afferma appunto che questa manifestazione si è verificata spesso: molti hanno fatto esperienza di Dio (o di realtà soprannaturali connesse con Dio) e quindi hanno conosciuto la sua esistenza e possono testimoniarla. Anche chi nega che si tratti di un argomento conclusivo spesso ritiene che sia un argomento ragionevole, che può contribuire a un argomento cumulativo a sostegno della realtà divina, dove per "argomento cumulativo" si intende non un mero *accumulo* di evidenze, ma argomenti che possono interagire in modo tale che il loro peso combinato può superare le inadeguatezze individuali¹⁰. Dopo avere chiarito la natura e i diversi tipi di esperienza religiosa (c'è anche un senso in cui l'intera vita *può* essere una vasta esperienza religiosa¹¹), ed esaminato in che senso ed entro quali limiti l'esperienza in generale, pur non implicando ovviamente l'esistenza del suo presunto oggetto, tuttavia possa costituire un'evidenza *prima facie* per esso, si giunge alla conclusione che il verificarsi di esperienze religiose è *prima facie* una ragione per credere in Dio. L'eventuale improbabilità della realtà divina, in questa prospettiva, che è sostanzialmente quella delineata da Swinburne, costituisce la difficoltà fondamentale, nel senso che il problema nasce quando ci chiediamo se l'esistenza di Dio è così improbabile che un'esperienza, avente apparentemente per oggetto Dio, in realtà non dovrebbe essere presa come valida. In questo senso Swinburne può sostenere che l'unico modo per negare che l'esperienza religiosa offre una buona ragione di credere nella realtà divina è dimostrare

Alston, "Religious Experience Justifies Religious Belief", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, a cura di M.L. Peterson & R.J. VanArragon, Blackwell, Malden-Oxford 2004 (2a ed. 2005), pp. 135-145, e, in contrasto con Alston, E. Fales, "Do Mystics See God?", in *Ibid.*, pp.145-158. Cfr. le osservazioni di J.I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, a cura di W.J. Wainwright, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 138-167. Cfr. M.J. Murray, M.C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 123: «Belief in God might be justified even in the absence of propositional evidence. It might, for example, be grounded in and justified on the basis of some sort of religious experience».

¹⁰ Cfr. C. Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 109; R.D. Geivett, "The Evidential Value of Religious Experience", in *The Rationality of Theism*, a cura di P. Copan & P.K. Moser, Routledge, London-New York 2003, p. 196; K.-M. Kwan, "The Argument from Religious Experience", in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, a cura di W.L. Craig & J.P. Moreland, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009, p. 498. Wainwright applica questa considerazione significativamente anche a Alston: W.J. Wainwright, "Religious Experience and Religious Pluralism", in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, a cura di Ph.L. Quinn & K. Meeker, Oxford University Press, New York-Oxford 2000, p. 224: «My conclusion, then, is this. Whether one is committed to a mystical practice or not, metaphysical and empirical argumentation of a familiar sort (arguments for God's or Nibbāna's existence, Christian or Buddhist "evidences", etc.) is probably needed to show that commitment to an MP [mystical practice] is fully rational. Alston's defence of CMP [Christian mystical practice] is impressive and, on the whole, convincing. To be fully successful, however, I believe it must form part of a persuasive cumulative case argument for the Christian world-view».

¹¹ R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004², pp. 301-302.

che l'antecedente probabilità dell'esistenza di Dio è talmente bassa da rendere insufficiente il peso della testimonianza o delle testimonianze convergenti a riguardo delle esperienze religiose, ovvero di dimostrare che l'evidenza disponibile è *fortemente* sbilanciata nel senso dell'irrealtà divina. La conclusione circa la considerevole forza evidenziale dell'esperienza religiosa dipende allora in definitiva dal principio, analogo a quello difeso da Alston, ma su basi epistemologiche diverse, che afferma l'attendibilità dell'esperienza *in assenza di positive ragioni per negarla* (principio di credulità). D'altra parte, se Dio esiste, c'è una probabilità maggiore che le persone abbiano tali esperienze, o perché Dio costituisce le leggi di natura tali da produrre quelle esperienze o perché Dio causa le esperienze direttamente¹².

Non sottovaluto le differenze fra i due approcci, in particolare l'accento posto dal primo su una conoscenza non inferenziale e una consapevolezza esperienziale della realtà divina e sul ruolo dell'esperienza nel garantire la legittimità della credenza sul piano epistemico. Non sottovaluto inoltre il tipo di elaborazione epistemologica che, facendo leva in definitiva sull'affidabilità delle procedure di formazione delle credenze e delle pratiche connesse, suggerisce un apprezzabile ancoramento dell'epistemologia a tratti antropologici strutturali oltre che a contesti sociali. Noto tuttavia che, ove si sollevi, a *livello filosofico*, la questione della *veridicità* dell'esperienza religiosa, della giustificazione della sua *veridicità*, le differenze si assottigliano, come è reso evidente sia dal ruolo, *ancorché svolto su basi epistemologiche diverse*¹³, attribuito concordemente al principio di credulità come fondamentale principio razionale, sia soprattutto dalla convergenza delle *critiche* mosse, sul tema della veridicità, da obiettori scettici riguardo a *entrambe* le posizioni, nonché dalla *tendenziale* convergenza delle risposte agli argomenti scettici. Lo stesso Alston del resto riconosce che le posizioni che Swinburne difende sono piuttosto simili alle tesi che egli sostiene in *Perceiving God*¹⁴.

Da un lato Alston afferma che il soddisfare certi criteri epistemici non implica nulla riguardo alla verità: la certezza del mistico non garantisce la veridicità della sua esperienza, così come del resto in certi casi la percezione sensoriale può essere ingannevole; inoltre, afferma che sulla base di quei criteri epistemici la credenza religiosa appare razionalmente accettabile (giustificata, garantita) perché gode di una credibilità iniziale nella misura in cui non ci sono sufficienti ragioni per dichiararla falsa o per

¹² Per quanto riguarda l'argomento dall'esperienza religiosa in Swinburne, cfr. *Ibid.*, pp. 293-327; Id., *Is there a God?*, Oxford University Press, Revised Edition, Oxford 2010 [1a ed. 1996], pp. 113-121. Cfr. C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*. Per la prospettiva epistemologica, cfr. R. Swinburne, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford 2001. Cfr. anche K. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Sulla scia di Swinburne, cfr. K.-M. Kwan, "The Argument from Religious Experience cit."

¹³ Cfr. le osservazioni su Alston in R. Swinburne, *The Existence of God cit.*, p. 327 nota. S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs cit.*, p. 121, rileva che, sebbene Swinburne, a differenza di Alston, ricorra all'esperienza religiosa per una prova teistica, tuttavia l'uso effettivo che compie dell'argomento dall'esperienza religiosa «turns out to be not all that different from the treatment of it by Alston». Qualcosa del genere Franks Davis osserva a proposito del ricorso di Plantinga alle "credenze basilari": cfr. *The Evidential Force cit.*, p. 87.

¹⁴ Cfr. W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, p. 3, nota 2. Su somiglianze e differenze rispetto a Swinburne, cfr. *Ibid.*, pp. 194-195.

considerare la situazione particolare tale da escludere che l'esperienza disponga della sua usuale forza; e tuttavia per dimostrare che nell'esperienza religiosa il soggetto talvolta *veridicamente* percepisce Dio occorrerebbe stabilire l'esistenza di Dio e il Suo ruolo causale nel produrre l'esperienza mistica. Dall'altro lato, Alston riconosce che, se i criteri epistemici sono appropriati e vengono soddisfatti nel caso della percezione dell'esperienza religiosa e del mistico, c'è una forte presunzione di *verità* a favore della credenza religiosa; la giustificazione epistemica fornita dalla "pratica doxastica mistica", sebbene non equivalga a una prova dell'esistenza di Dio, tuttavia offre un'argomentazione *indiretta*: se le credenze "riguardo a Dio", che implicano o presuppongono che Dio esiste, sono giustificate sulla base di una putativa consapevolezza esperienziale di Dio, allora anche la credenza che Dio esiste è così giustificata; l'approccio fondato sulla pratica doxastica può fornire un supporto *indiretto* alla convinzione che talvolta le persone che ritengono di percepire Dio effettivamente *hanno un'esperienza di Dio*¹⁵. Si è potuto, del resto, interpretare perfino la lettura di Plantinga della credenza religiosa nei termini di "credenze basilari" come un argomento dall'esperienza religiosa (anche se generalmente non è considerata tale, a partire dallo stesso Plantinga!), nel senso che la credenza in Dio risulta essere propriamente basilare solo perché è generata da esperienze, le esperienze religiose, che non c'è alcuna buona ragione di considerare *ingannevoli*¹⁶.

Lecture che privilegiano questo aspetto inevitabilmente mettono in rilievo le affinità dell'argomento dall'esperienza religiosa di Swinburne, o della forza evidenziale dell'esperienza religiosa rivendicata da Franks Davis nel suo famoso libro su tale questione, e di argomenti simili sviluppati da altri filosofi della religione, con l'approccio di Alston, che offre in ogni caso il vantaggio ermeneutico di interpretare le formulazioni esperienziali non come riferite a dati isolati ma al contesto di una pratica¹⁷. Non è possibile qui affrontare analiticamente ciascuno di questi problemi (devo prescindere, inoltre, dalle diverse possibili definizioni di "esperienza religiosa" ed "esperienza mistica" e dalle diverse accezioni delle due espressioni, quando sono intese in senso "ampio" o "ristretto"¹⁸). Nella prospettiva di questo seminario, a me interessa individuare ambiti di discussione riguardo all'esperienza religiosa più che dare risposte a quei problemi. Come ho ricordato sopra, è interessante notare la tendenziale convergenza fra le critiche mosse alla presentazione dell'esperienza religiosa nelle due prospettive e fra le risposte date alle obiezioni. Nella parte finale di questo mio intervento mi limito a qualche cenno su tali obiezioni e risposte. Mi sembra che non si possa prescindere da questa tematica in una trattazione filosofica del problema dell'esperienza religiosa.

¹⁵ Cfr. W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, pp. 9, 11; Id., "Précis of *Perceiving God*", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV, 1994, pp. 865-867; Id., "Religious Experience Justifies Religious Belief", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion cit.*, pp. 135-145; Id., "Mysticism and Perceptual Awareness of God", in *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, a cura di W.E. Mann, Blackwell, Oxford 2005, pp. 198-219; Id., "Taking the Curse Off Language-Games cit.", p. 30.

¹⁶ C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, p. 87.

¹⁷ Cfr. S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs cit.*, p. 121; M. Sudduth, "The Contribution of Religious Experience cit.", pp. 221-222, 225-226.

¹⁸ J.I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience cit.", pp. 138-141.

Perfino l'obiezione tipica all'approccio della "pratica doxastica", quella che sottolinea le differenze radicali tra la pratica della percezione degli oggetti fisici e la percezione di Dio è rivolta non di rado anche all'argomento evidenziale, per sostenere che in linea di principio non potrebbe esserci alcuna evidenza per la realtà divina a partire dall'esperienza (le dissomiglianze poste in rilievo sono principalmente queste: la percezione sensoriale è molto comune e offre una grande quantità di informazione sul mondo; l'esperienza percettiva è sensoriale e c'è una singola pratica di percezione sensoriale; la capacità di averla poi è universale; al contrario le esperienze religiose sono relativamente rare, offrono un'informazione scarsa su Dio, non hanno un carattere sensoriale; ci sono diverse pratiche doxastiche di esperienza religiosa, ciascuna con propri criteri di veridicità, e la capacità di avere quelle esperienze appartiene a pochi; l'ateismo è una possibilità pratica, diversamente dal solipsismo; l'esperienza religiosa infine non può essere sottoposta a controlli incrociati né confermata allo stesso modo dell'esperienza percettiva¹⁹). In risposta a questa obiezione si mette in rilievo il mancato apprezzamento della natura *peculiare* delle esperienze teistiche, tra cui la natura *personale* del loro oggetto²⁰; oppure si sottolinea che la diversità degli aspetti della realtà con cui l'esperienza religiosa si presume ci ponga in contatto, rispetto a quelli esplorati dalla percezione sensoriale, contrasta con l'idea che solo ciò che si conforma alla percezione sensoriale può rivelare qualcosa circa la realtà, essendo irragionevole assumere la pratica di identificare oggetti fisici come paradigmatica per tutta l'epistemologia (l'accusa già ricordata del ricorso allo "sciovinismo" o "imperialismo" epistemologico, o del ricorso a un doppio criterio di valutazione). D'altra parte, si mette anche in rilievo che, mentre le differenze *non comportano l'esclusione dell'applicabilità del principio di credulità alle esperienze di Dio*, tutte le somiglianze più significative fra la comune percezione sensoriale e la "percezione" di Dio sono dovute alla *struttura presentazionale* che hanno in comune: in entrambi i modi di esperienza, un soggetto ha la conoscenza diretta di un oggetto che si presenta alla coscienza come esistente, dotato di una serie di proprietà, l'oggetto che si presenta essendo colto come in qualche modo la causa dell'esperienza (anche se ciò non implica minimamente la riduzione di Dio a un ente fra gli enti, l'esclusione di livelli e modi di esperienza diversi, tanto meno la negazione della dimensione del mistero)²¹. Quanto poi al principio stesso di credulità, credo che abbia ragione Swinburne nel prospettare la

¹⁹ Cfr. S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs cit.*, p. 133; R.M. Gale & A.R. Pruss, "Introduction", *The Existence of God*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. XLVII-XLVIII; L.P. Pojman, "A Critique of the Argument from Religious Experience", in *Arguing About Religion*, a cura di K. Timpe, Routledge, New York-London 2009, pp. 179-188 (in particolare pp. 185-186); C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, pp. 67 sgg.

²⁰ J.I. Gellman, "Identifying God in Experience: On Strawson, Sounds, and God's Space", in *Referring to God*, a cura di P. Helm, Curzon, Richmond 2000, pp. 71-89 (in particolare pp. 88-89); R.D. Geivett, "The Evidential Value of Religious Experience cit.", pp. 174-203 (in particolare p. 186). Sulle differenze fra le due pratiche, cfr. B. Sweetman, *Religion*, Continuum, London 2009, p. 103; J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, Paris 2008, p. 46.

²¹ W.P. Alston, "Mysticism and Perceptual Awareness of God cit.", pp. 201, 218. Cfr. W.P. Alston, "God and Religious Experience cit.", p. 69: «The best response of the mystic is to charge the critic with *epistemic imperialism*, subjecting the outputs of one belief-forming practice to the requirements of another»; J.I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience cit.", p. 157; R.D. Geivett, "The Evidential Value of Religious Experience cit.", pp. 186-187, 197-198.

difficoltà di escludere il principio senza cadere nello scetticismo riguardo ad *ogni* tipo di esperienza. D'altronde, se è corretto usare il principio per altre esperienze, occorre un buon argomento per mostrare che *non* è applicabile alle esperienze religiose (un argomento che, come mostra Swinburne, non è facile proporre: la giustificazione induttiva del principio sulla base delle esperienze passate, in particolare, può darsi solo se queste ultime sono considerate attendibili in virtù del principio stesso²²).

L'accento sulle differenze di per sé non costituisce un problema, perché l'analogia, ovviamente, insieme con le somiglianze, sottolinea anche le differenze. Il problema, come al solito, è fino a che punto l'analogia regge (lo scettico potrà sempre chiedere entro quali limiti la pratica doxastica dell'esperienza religiosa può differire da altri tipi di percezione senza smettere di valere come fonte di percezioni di una realtà indipendente dalla mente²³). Si riproduce quindi anche in questo campo la perenne discussione tra chi vede nell'analogia una risorsa inevitabile per rispettare in modo appropriato la diversità degli oggetti di indagine e chi vede in essa l'elusione indebita di criteri *generali* di validità²⁴. Mi sembra importante rilevare che il ricorso all'analogia non è necessariamente un *espedito* apologetico né costituisce necessariamente una "strategia protettiva"²⁵, perché è analiticamente richiesto dall'esigenza di rispettare, insieme alle somiglianze, le differenze corrispondenti ai diversi contenuti dell'esperienza e alle relative pratiche doxastiche (e certamente ci sono ragioni, attinenti alla radicale *alterità* divina, che suggeriscono l'accentuazione delle differenze – in ogni caso l'analogia non implica la *riduzione* della cognizione sperimentale del divino a qualsiasi banale conoscenza empirica). Nel caso di Alston, tuttavia, la questione è più complessa: non si tratta di formulare un semplice argomento dall'analogia, perché è possibile nella sua sottile analisi mostrare che la «pratica doxastica della mistica cristiana» è libera da contraddizioni interne ed esterne ed è dotata inoltre di un grado significativo di sostegno interno, un tipo di sostegno rilevante, che non tutte le pratiche doxastiche esibiscono (non ci sono, anche in questo senso, ragioni sufficienti per considerare inattendibile la «pratica doxastica della mistica cristiana» o irrazionale la partecipazione ad essa).

Fra le obiezioni più significative mosse all'una o all'altra prospettiva filosofica riguardo all'esperienza religiosa o, più frequentemente, *a entrambe*, vorrei mettere in evidenza quelle che sono suscitate 1) dalla difficoltà di separare la descrizione dell'esperienza dal contesto concettuale e interpretativo in cui è inserita, 2) dalla pluralità religiosa e dalla molteplicità di fedi diverse e talora *contrastanti* fra loro, nonché 3) dalla preferibilità di spiegazioni naturalistiche.

Una critica frequente è che le esperienze religiose sono fortemente, se non interamente, plasmate dallo schema concettuale degli esperienti e pertanto non costituiscono un'utile

²² R. Swinburne, *The Existence of God cit.*, pp. 304 sgg.

²³ Cfr. i rilievi di N. Everitt, *The Non-Existence of God*, Routledge, London and New York 2004, p. 170.

²⁴ Questa problematica era presente anche nella prima fase della discussione nella filosofia analitica della religione sull'esperienza religiosa. Cfr. M. Micheletti, "Criteri di adeguatezza e problemi di validità nella giustificazione dell'esperienza religiosa", in *Prospettive sul Sacro*, a cura di E. Castelli, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, pp. 115-132.

²⁵ Cfr. le osservazioni di M.C. Bagger, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 113, 121.

evidenza di asserzioni ontologiche e che, implicando le esperienze religiose un'interpretazione formulata nei termini di dottrine religiose, qualsiasi argomento che tenti di giustificare quelle dottrine mediante l'appello ad esperienze religiose deve implicare un circolo vizioso²⁶. Anche in questo caso si pone il problema dell'analogia con la percezione ordinaria (e con la scienza stessa - il problema del realismo scientifico). O si ammette che l'obiezione suscita un problema *generale* in epistemologia oppure si rischia di cadere nella fallacia del duplice criterio di valutazione. In una certa misura infatti tutte le esperienze percettive coinvolgono interpretazioni: credenze, concetti ed esperienze interagiscono fra di loro nello sviluppo della nostra vita cognitiva. La questione davvero importante è se la terminologia che i soggetti apprendono attraverso le loro tradizioni influenzi non solo l'*espressione* delle esperienze, ma le *esperienze* stesse e in quale misura (si è notato, ad esempio, che nella mistica cristiana l'unione con Dio si articola in fasi discernibili che non si fondano sulla teologia cristiana e pertanto riflettono plausibilmente l'esperienza e non un'interpretazione forzata²⁷). C'è ragione di credere che, nonostante l'influenza dei fattori concettuali sulla percezione, le esperienze non siano interamente determinate da questi fattori. La priorità della teoria può influire sul contenuto dell'esperienza religiosa senza rendere l'esperienza *non veridica*. L'influenza di un anteriore schema concettuale non necessariamente determina l'intero contenuto dell'esperienza religiosa, ma, soprattutto, non necessariamente compromette il ruolo *cognitivo* dell'esperienza; può al contrario contribuire a mettere la persona nella condizione appropriata per percepire una realtà che altrimenti le sfuggirebbe. Se si obietta che in questo modo si priva l'esperienza religiosa di una forza evidenziale indipendente e che gli elementi interpretativi dell'esperienza devono avere un supporto indipendente prima che noi possiamo considerare attendibile l'esperienza, si deve spiegare perché questo è un problema speciale per l'esperienza religiosa, se si vuole evitare l'accusa di adottare un doppio criterio di valutazione. Può darsi allora che una persona trovi impossibile descrivere un'esperienza religiosa senza ricorrere a concetti o anche a metafore o modelli religiosi e tuttavia possa descrivere un'esperienza percettiva *veridica*²⁸.

Se il *costruttivismo* fosse vero, cioè se fosse vero che è l'apparato concettuale a foggare interamente la nostra esperienza ed è esclusa la possibilità di distinguere significativamente fra esperienza e interpretazione, non ci potrebbero essere esperienze numinose comuni fra le diverse tradizioni religiose²⁹. D'altra parte, se è possibile distinguere fra esperienza e interpretazione, come può l'esperienza giustificare differenti e incompatibili descrizioni del divino e come possono non risultare reciprocamente

²⁶ Cfr. C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, p. 143; K.-M. Kwan, "The Argument from Religious Experience cit.", p. 505, che rinvia in particolare al capitolo V del libro di P. Donovan, *Interpreting Religious Experience*, Sheldon, London 1979. Cfr. le osservazioni di W. Proudfoot, "Religious Experiences as Interpretative Accounts", in *Philosophy of Religion. Selected Readings*, 4a ed., a cura di M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 59-67.

²⁷ N. Pike, *Mystic Union*, Cornell University Press, Ithaca-London 1992, pp. 94 sgg.

²⁸ C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, pp. 10, 159, 161, 165; K.-M. Kwan, "The Argument from Religious Experience cit.", pp. 505-506. Non necessariamente del resto le metafore stesse sono prive di funzioni cognitive.

²⁹ J.I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience cit.", pp. 148, 150.

incompatibili i criteri di veridicità interni alle differenti tradizioni religiose?³⁰ Alston e Swinburne qui danno risposte diverse, ma forse non incompatibili: per il primo, se non c'è un terreno neutrale per scegliere, e si presuppongono una teoria realistica della verità e la sua applicabilità alla credenza religiosa, è razionale affidarsi alla propria forma di esperienza religiosa, e nel caso della pratica mistica cristiana tale razionalità è accresciuta sia dal sostegno interno dato dai "frutti dello spirito" nei quali si adempiono le "promesse di Dio" sia dal "sostegno reciproco" fornito dall'esperienza mistica, dalla rivelazione, dalla tradizione e dalla teologia naturale, come fondamenti della credenza cristiana, nel costituire un "argomento cumulativo"; per l'altro, il fatto che i devoti di diverse religioni descrivano le loro esperienze in un vocabolario religioso che è loro familiare di per sé non significa che le loro differenti descrizioni siano in conflitto, nel senso che Dio può essere conosciuto sotto differenti nomi in culture differenti³¹. La posizione di Hick è diversa. Egli rifiuta sia l'esclusivismo, perché implica la falsità della maggior parte delle forme di esperienza religiosa, sia la tesi dell'unità trascendente delle religioni (la religione esoterica dei mistici), perché non rende conto della radicale diversità e reciproca incompatibilità delle esperienze mistiche (in particolare di quelle che descrivono l'esperienza mistica come unione con una Persona e quelle che la descrivono invece come unione con una realtà impersonale). Hick esclude anche, per ragioni analoghe, la tesi della complementarità e convergenza spirituale delle esperienze (che non affronta il problema delle pretese di verità contrastanti), e propone la sua nota tesi del pluralismo religioso fondata su una forma di realismo critico, di ispirazione kantiana, che distingue il Reale noumenico, l'Ultimo, o il Trascendente come è in se stesso, dalla realtà ultima come è variamente concepita e storicamente sperimentata dagli uomini (la nostra consapevolezza del Trascendente è mediata dal nostro apparato concettuale, dalle culture religiose con la loro serie di concetti, miti, modelli storici e tecniche devozionali, in direzione di divinità personali o metafisicamente impersonali)³².

Non posso qui affrontare il tema della diversità religiosa. Mi sembrano pertinenti le osservazioni di Alston, secondo cui le relazioni logiche fra diversi sistemi di credenze sono

³⁰ Cfr. R. Gale, "Swinburne's Argument from Religious Experience", in *Reason and the Christian Religion*, a cura di A.G. Padgett, Clarendon Press, Oxford 1994 (2a ed. 2002), p. 61.

³¹ W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, pp. 255 sgg., 276, 279, 289, 306-307; Id., *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God* (1988), in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity cit.*, pp. 193-207 (in particolare p. 194: «I assume that religious beliefs are true or false according to whether what is believed is the case, whether or not we have any way of deciding this»); R. Swinburne, *The Existence of God cit.*, p. 316. Cfr. le osservazioni di M. Damonte, "Nuove prospettive sulla teologia naturale: il contributo di William Alston", in *Confronti con la filosofia analitica*, a cura di A. Allegra, Cleup, Padova 2010, pp. 81-92. Cfr. su questo punto H. Netland, "Natural Theology and Religious Diversity", *Faith and Philosophy*, XXI, 2004, pp. 503-518.

³² J. Hick, "Religious Pluralism", in *A Companion to Philosophy of Religion*, a cura di P. Quinn & C. Taliaferro, Blackwell, Oxford 1997, pp. 607-613. Cfr. Id., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, Houndmills, Basingstoke-London 1989; Id., "Religious Diversity as Challenge and Promise", in *The Experience of Religious Diversity*, J. Hick & H. Askari, Gower, Brookfield 1985, pp. 3-24; Id., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Houndmills-New York 2001. Cfr. D. Basinger, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, Ashgate, Aldershot 2002; e tutti i saggi raccolti in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity cit.*

drasticamente alterate se si trattano questi sistemi come se avessero a che fare con fenomeni anziché con realtà noumeniche³³, e quelle di Plantinga, secondo cui il pluralismo di Hick, pur contrapponendosi all'esclusivismo, è in realtà una forma di esclusivismo, sotto l'aspetto fondamentale logico-epistemologico, perché se è vero, allora esclude la verità letterale delle principali convinzioni religiose, in quanto logicamente incompatibili con la sua posizione, e implica in definitiva la loro falsità³⁴; certe verità sulla Realtà noumenica, non mitiche o non culturalmente plasmate, poi, secondo Quinn, sono la condizione perché l'ipotesi pluralistica abbia senso, ma non è chiaro il criterio della loro demarcazione rispetto alle altre; inoltre l'attribuzione alla realtà suprema ad esempio della *massima grandezza* ha delle implicazioni che sono incongruenti con le tesi di Hick sulla Realtà noumenica, sia che implichi, come sembra dover ragionevolmente implicare, l'attribuzione della personalità, sia che implichi l'impersonalità. La Realtà noumenica di Hick può alla fine apparire un costrutto non necessario e ingiustificabile: il ricorso all'esperienza religiosa come base di una risposta *realistica* alla sfida della diversità religiosa è minata alla base dalle implicazioni della stessa proposta neokantiana di Hick³⁵.

Per quanto riguarda l'esperienza religiosa, si può osservare che c'è, dopo tutto, un nocciolo comune alle affermazioni esperienziali, non equivalente ad una "religione universale", perché, a mio avviso, non incompatibile con la convinzione di Alston (e Plantinga) circa la razionalità di affidarsi alla pratica doxastica cristiana (una manifestazione non-personale del divino, ad esempio, non necessariamente è anti-personale; alcune intuizioni del monismo sono preservate nel teismo cristiano), e molte esperienze religiose e mistiche, diverse sotto certi aspetti fra loro, si rivelano, in contrasto con il naturalismo ontologico, capaci di procurare una buona evidenza alla convinzione che il mondo ordinario non è la realtà ultima né l'io ordinario l'io più profondo e che una qualche forma di unione con la realtà ultima è il nostro bene sommo³⁶.

³³ W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, p. 265.

³⁴ A. Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity cit.*, pp. 172-192 (in particolare p.177); A. Plantinga, *Warranted Christian Belief cit.*, pp. 43-63, 390-395, 404-421.

³⁵ Ph.L. Quinn, "Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity cit.*, pp. 226-243 (in particolare pp. 233-234); P.R. Eddy, "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal", Ivi, pp. 126-138. B. Hebblethwaite, "John Hick and the Question of Truth in Religion", in *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, a cura di A. Sharma, Macmillan-St. Martin's Press, Houndmills-London-New York 1993, pp. 124-134 (in particolare p. 130: «But it may well be asked whether it is necessary to retain such a vague transcendent reference point»).

³⁶ C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, pp. 175, 190-191; G. Griffith-Dickson, *Religious Experience*, in *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, a cura di C. Meister & P. Copan, Routledge, London-New York 2007, pp. 682-691 (in particolare p. 685); K.-M. Kwan, "The Argument from Religious Experience cit.", pp. 537 sgg. Cfr. anche J.I. Gellman, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Cornell University Press, Ithaca-London 1997, pp. 90 sgg., e G. Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1982, pp. 170-171: «Those who encounter God as "impersonal" do not claim that he is more like a rock than a human being, but that even the category of "person" is not adequate to his reality... So, despite the manifest diversity of religious experiences, there remains a content common to them all; and, apart from very uncommon instances of highly specific revelations via visions or mystical insights, it is possible to accept consistently the essential features of almost all religious experiences».

Le obiezioni di tipo naturalistico si connettono per lo più con l'obiezione sopra accennata circa la presunta impossibilità di controlli incrociati a riguardo dell'esperienza religiosa. Senza la possibilità di controlli – si obietta – diventano cogenti le sfide alle pratiche mistiche che prendono la forma di spiegazioni alternative, di tipo riduzionistico o eliminativistico, come quelle che, individuando i presunti fattori psicologici che permettono di spiegare le esperienze religiose o mistiche, implicano che queste perdano il loro valore di evidenza di una realtà soprannaturale che ne sia la causa, o come quelle, complementari fra loro, di tipo antropologico e sociologico, e quelle di tipo neurofisiologico, che indicano i dettagli dei meccanismi attraverso i quali l'esperienza mistica è mediata³⁷. Non possiamo entrare qui negli aspetti particolari di questa discussione (c'è chi considera l'obiezione fondata sulla possibilità di spiegazioni psicologiche un classico esempio di fallacia genetica³⁸, e chi ritiene che la spiegazione neurofisiologica potrebbe sollevare seri dubbi sulla veridicità delle esperienze religiose solo se collegasse le esperienze di Dio unicamente a condizioni del cervello *implausibili* o *difettose*³⁹, e così via). Alston contesta la validità dell'obiezione naturalistica negando che i dati disponibili dimostrino infondata la tesi che Dio figuri in qualche modo fra le condizioni causali dell'esperienza mistica, a meno che, ovviamente, si assuma come vero il materialismo, cosa che Alston trova irragionevole. Egli dubita che perfino un'eventuale completa spiegazione naturalistica delle cause prossime dell'esperienza mistica sarebbe incompatibile col fatto che Dio causi l'esperienza in un modo che lo qualifichi come un oggetto dell'esperienza, ma solleva dubbi sulla stessa possibilità di una siffatta completa spiegazione, a motivo di difficoltà *concettuali* generalmente trascurate, riguardo ai confini

³⁷ Cfr. E. Fales, "Do Mystics See God? cit.", pp. 152-154; E. Fales, "Naturalism and Physicalism", in *The Cambridge Companion to Atheism*, a cura di M. Martin, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 118-134 (qui Fales osserva che il naturalista cercherà una spiegazione naturale delle esperienze mistiche e osserva: «A major obstacle is that mystical experiences cannot be independently verified. A second difficulty is generated by the striking variety in the content of mystical experiences, at least as interpreted by mystics, Nor are these interpretations compatible... The privacy, phenomenology, and clashing contents of mystical experiences all militate against the supposition that they have a theistic rather than a natural source», p. 130). Circa la privatezza, vorrei osservare che il carattere "privato" dell'esperienza religiosa non è da intendersi nel senso di una *necessaria* privatezza, che escluda la *possibilità* che le espressioni religiose, metafore, simboli elaborati nel contesto dell'esperienza religiosa acquistino il loro senso all'interno di una pratica condivisa (pratica doxastica).

³⁸ S.T Davis, *God, Reason and Theistic Proofs cit.*, p. 133. Cfr. tuttavia le osservazioni di J. Mackie, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 197-198: «Even an adequate, unified, natural history which incorporated all these factors would not in itself amount to a disproof of theism. As William James and many others have insisted, no account of the origin of a belief can settle the question whether that belief is or is not true... This whole natural-history approach neither is nor purports to be a primary case against theism. Nevertheless, as we have already noted, it contributes indirectly and subordinately to the case against theism... We need not postulate any supernatural source or sources for these experiences, since they can be fully explained on purely natural grounds, by reference to otherwise familiar psychological processes and forces... The supernaturalist hypothesis fails because there is an adequate and much more economical naturalistic alternative. It is, indeed, surprising that popular defenders of religion so often argue that man has a natural, psychological need for religious belief. For, in so far as this is so, it tells not for but against the truth of theism, by explaining why religious beliefs would arise and persist, and why they would be propagated and enforced as vigorously as they are, even if there were no good reason to suppose them to be true».

³⁹ J.I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience cit.", pp. 160-161.

da tracciare intorno all'ambito da indagare, alle condizioni alle quali un'esperienza particolare può essere considerata un'esperienza mistica, alle diverse specie di questo genere, riguardo insomma a problemi di tassonomia⁴⁰. Per Swinburne Dio può causare l'esperienza mistica o intervenendo nell'operazione delle leggi naturali (producendo un evento diverso da quelli che le leggi naturali comunemente producono) o sostenendo le loro normali operazioni, senza che per questo l'esperienza risulti necessariamente meno *veridica*⁴¹. Franks Davis a sua volta osserva che si deve dimostrare che le spiegazioni *riduzionistiche*, che negano la veridicità dell'esperienza religiosa e mistica, non solo sono delle alternative plausibili ma sono *più* probabili della spiegazione che preserva la veridicità di quelle esperienze: è improbabile che la sfida riduzionistica di per sé abbia successo, se non assume la forma di una sfida cumulativa che dimostri che il teismo è *improbabile*⁴². Analogamente Wainwright nega che le spiegazioni scientifiche dell'esperienza religiosa implicino che l'attività causale di Dio non è necessaria, a meno che i meccanismi coinvolti nelle spiegazioni non siano causalmente sufficienti in un senso forte, cioè a meno che non siano in grado di produrre l'esperienza in situazioni in cui Dio non esiste o è causalmente inattivo – ed è difficile vedere come si potrebbe sostenere questa tesi senza stabilire la non-esistenza di Dio⁴³. Si va, credo, al fondo della questione, se si prende nota delle conclusioni scettiche cui giunge Matthew C. Bagger, quando nota che il compito, indicato da Alston al naturalista, di fornire una spiegazione che escluda la possibilità dell'attività causale di Dio risulta impossibile da svolgere perché Dio può operare attraverso i meccanismi naturali, e tuttavia sostiene che l'onere della prova ricade sul mistico, che deve giustificare l'appello a un altro ordine di causazione entro il corso degli affari mondani, non solo di fronte a spiegazioni naturalistiche accettabili, ma anche nei casi in cui *non* è disponibile una spiegazione scientifica accettabile; e questo perché deve dimostrare che una spiegazione naturalistica è inadeguata *in linea di principio*. Le difficoltà riguardo a spiegazioni soprannaturali di singoli eventi, per Bagger, si collocano a un livello più profondo di quello delle teorie epistemologiche, *nel senso che il naturalismo costituisce un fondamento per rifiutare le teorie epistemologiche che consentono una spiegazione soprannaturale*, per escludere la compatibilità con qualsiasi spiegazione teistica, negando la possibilità di diversi livelli di spiegazione⁴⁴.

⁴⁰ W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, pp. 228 sgg., 264 sgg.; Id., "Reply to Fales", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion cit.*, pp. 158-161.

⁴¹ R. Swinburne, *The Existence of God cit.*, p. 320.

⁴² C. Franks Davis, *The Evidential Force cit.*, pp. 227-228.

⁴³ W.J. Wainwright, *Mysticism and Religious Experience*, in *Readings in Philosophy of Religion*, a cura di L. Zagzebski & T.D. Miller, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009, p. 133.

⁴⁴ M.C. Bagger, *Religious Experience cit.*, pp. 202, 217-218. Cfr. W.P. Alston, *Perceiving God cit.*, pp. 228 sgg., 297 nota. Cfr. infine le osservazioni di C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 286-287: «Some philosophers argue that privileging naturalism from the outset is question begging and fails to take seriously the natural, basic ways in which the world may be experienced (described and explained) in religious categories. And it is argued, too, that many of the accounts used to explain the origin of religion can be used to explain the origin of religious skepticism... If naturalism is assumed to be established, these specific naturalist arguments carry significant weight. But, by the same token, if theism is assumed to be true, then there are ample explanations theists can resort to in explaining why there are not more theists».

In questo senso le obiezioni fondate sulla possibilità di una spiegazione scientifica sarebbero valide, in definitiva, *se fosse vero il naturalismo ontologico*, in quanto distinto da quello metodologico, ma questa è una questione decidibile sul piano della persuasione filosofica e della riflessione metafisica, non della prova scientifica. Il problema diventa un altro capitolo di quel confronto fra teismo e naturalismo che, come ho mostrato in taluni miei scritti recenti, caratterizza in modo significativo diversi ambiti del dibattito analitico⁴⁵.

⁴⁵ Cfr. M. Micheletti, "Obiezioni filosofiche al naturalismo", *Hermeneutica*, 2007: *Corpo e persona*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 131-149; Id., "Teismo e naturalismo nella recente filosofia analitica", in *Annuario di filosofia*, 2009: *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, a cura di V. Possenti, Guerini, Milano 2009, pp. 97-116; Id., *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, p. 193. Non posso prendere qui in considerazione le posizioni che dissociano l'esperienza spirituale e/o mistica dal teismo e parlano perfino di un "misticismo ateo", al modo di A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris 2006.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ESPERIENZA COME PRATICA DOXASTICA: UNA PROPOSTA PER LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Marco Damonte

Se con la dizione *filosofia della religione* si intende una riflessione sulla fede che si avvale di un metodo filosofico, allora il ruolo dell'esperienza assume un significato ovvio, in quanto la *fede* si configura proprio come *l'esperienza* su cui *riflettere*. Le *Confessioni* di Agostino possono essere evocate come un esempio magistrale di questo approccio, capace di condensare in sé la filosofia antica e di fecondare quella medievale. Ma non appena si consideri la *filosofia della religione* in senso stretto, quale nome di quella disciplina autonoma nata in seno alla modernità, usato per la prima volta nel 1678 da Ralph Cudworth, platonico di Cambridge, ed entrato a far parte della letteratura di lingua tedesca poco meno di un secolo dopo per opera del gesuita von Storchenau, allora le cose presentano una maggiore complessità. In questo caso l'attenzione all'esperienza ha caratterizzato la filosofia della religione in reazione agli abusi del razionalismo teologico e alla pretesa della teologia naturale moderna di fondare e giustificare ogni credenza religiosa. Secondo lo statuto di tale teologia naturale, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, siano esse a priori o a posteriori, dovevano prescindere da ogni elemento religioso onde evitare tutti i problemi epistemologici e socio-politici conseguenti all'*entusiasmo religioso* contro cui Locke, ad esempio, scagliava i suoi strali, imputandogli la responsabilità di fomentare le guerre di religione o, quantomeno, di generare inconcludenti discussioni destinate a sfociare nella violenza. L'esito deista di questa indagine venne successivamente stigmatizzato e gli si contrappose il valore esistenziale dell'esperienza religiosa, considerato una dimensione assoluta, autonoma e irrinunciabile, per alcuni autori assimilabile ai valori etici e morali.

Senza indugiare oltre in questa ricostruzione storica⁴⁶, ritengo assodato che il ricorso all'esperienza religiosa si sia configurato come lo studio dell'atteggiamento di fede, contrapposto alla riflessione sulle proposizioni religiose. L'insistenza su questi due aspetti ha avuto il merito storico di tenere desta l'attenzione su ciascuno dei due, quando l'uno rischiava di prevalere sull'altro, ma l'aver posto tra loro un *aut aut* ha avuto come esito il

⁴⁶ Cfr. N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; G.I. Mavrodes, "Enthusiasm", *Philosophy of Religion*, 25, 1989, pp. 171-186, e N. Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", in *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, a cura di R. Audi & W.J. Wainwright, Cornell University Press, Ithaca 1986.

fideismo, declinato talvolta in senso nichilista o altrimenti rielaborato nel complesso processo della secolarizzazione. Lo studio dell'esperienza religiosa in quanto *esperienza* umana, più che come esperienza *religiosa*, ha inoltre comportato il rischio di una serie di riduzionismi. Il metodo di approccio alla sfera religiosa ha infatti perso la connotazione specificamente religiosa per assumere il metodo della scienza di volta in volta ritenuta più rilevante: la storia, la sociologia, la psicologia, l'etnologia, la linguistica, le neuroscienze. La *filosofia della religione* ha così lasciato spazio alle *scienze delle religioni*, fino a ridursi ad esse, perdendo il suo oggetto proprio e cedendo alla frammentarietà⁴⁷. La sfida più urgente che oggi la filosofia della religione si trova ad affrontare consiste allora nel superare la frattura tra esperienza religiosa e formulazione proposizionale delle credenze religiose. Questa sfida non consiste nel far prevalere l'una dimensione rispetto all'altra, ma nel mostrare la loro interdipendenza, individuando una categoria concettuale capace di supportare entrambe, cioè di indicare come un'esperienza religiosa sia impossibile senza un contesto proposizionale e come la credenza religiosa si palesi in un'esperienza specifica. La filosofia contemporanea auspica un approccio di questo tipo, ma soprattutto può favorirlo grazie a due buone ragioni. In primo luogo, essa propone una nozione di "esperienza" più flessibile rispetto a quella del passato, troppo spesso appannaggio di certo scientismo e da questo limitata all'esperienza sensibile e al mito del dato o, per contro, confinata dal romanticismo nella sfera del sentimento soggettivo. In secondo luogo, l'abuso del riduzionismo, almeno nelle sue forme più radicali, è stato riconosciuto, denunciato e superato. Entrambi questi fatti sono imputabili sia a ragioni interne alla filosofia, sia a fattori storici, quali il nuovo ruolo che le religioni stanno assumendo nello scenario socio-politico della globalizzazione post-secolarizzata, indipendentemente dal giudizio divergente che di tale ruolo è possibile dare⁴⁸. Una terza ragione più propriamente filosofica che favorisce l'integrazione tra dimensione esperienziale e dimensione discorsiva è la rinuncia al ruolo dell'epistemologia come filosofia prima, ruolo che, antepoendo il problema della conoscenza e del metodo, aveva precluso le indagini antropologica e ontologica o, quantomeno, le aveva subordinate alla mutazione delle forme dialettiche imposte dalla gnoseologia. Grazie alla flessibilità della nozione di "esperienza", al rifiuto del primato dell'epistemologia e al riconoscimento del rischio di riduzionismo nello studio delle religioni come meri fenomeni, è possibile anzitutto superare la contrapposizione cui accennavo e, di conseguenza, valorizzare l'esperienza religiosa all'interno di una filosofia della religione con pretese cognitive. Detto in termini wittgensteiniani l'esperienza da cui oggi la filosofia della religione può trarre giovamento per la sua stessa autocomprensione è un'esperienza capace di superare la critica del filosofo austriaco al linguaggio privato. Si tratta di un'esperienza non compromessa con il soggettivismo e a cui si ha accesso non con la mera introspezione; di un'esperienza che non è passiva registrazione di dati, ma neppure costruzione autoreferenziale di significati.

⁴⁷ Cfr. A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 8.

⁴⁸ Cfr. H. Küng, "Religioni universali, pace mondiale, etica mondiale", *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, a cura di D. Venturelli Il melangolo, Genova 2002, pp. 11-31, e S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2000 (trad. di *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, New York 2007).

Tra le principali caratteristiche che, in tale prospettiva, l'esperienza religiosa deve avere per poter offrire un contributo alla filosofia della religione, vanno ricordate l'intersoggettività, la commensurabilità, l'immanenza della dimensione linguistica, l'irriducibilità, la capacità di offrire criteri di giudizio e l'appartenere a strutture originarie dell'essere personale. Passiamo brevemente in rassegna questi aspetti. L'intersoggettività è quella peculiarità che consente a un'esperienza di poter essere condivisa tra soggetti diversi o, quantomeno, compresa da essi. La commensurabilità sottolinea la possibilità di comunicare quell'esperienza anche a chi non la vive in prima persona, riuscendo, almeno in parte, a farsi capire. Essa è pertanto strettamente legata alla dimensione linguistica, che è la via ordinaria per la comunicazione umana, sia in senso positivo, sia in senso apofatico. Il linguaggio però non si esaurisce nella comunicazione, ma entra a far parte della possibilità stessa di vivere una determinata esperienza, anche quando quest'ultima consiste nel *rimanere senza parole*. L'irriducibilità dell'esperienza ribadisce il suo far riferimento ad una propria e specifica categorizzazione della realtà, senza l'obbligo del doverla mutuare da altri tipi di esperienze. Lo stesso vale per i criteri di giudizio che devono poter essere esplicitabili all'interno di un determinato tipo di esperienza e a prescindere dai quali o non può darsi esperienza, poiché un'esperienza è qualcosa di intrinsecamente valutabile, o un'esperienza è ridotta ad un'altra. Infine la nozione di esperienza utile alla filosofia della religione è un'esperienza legata a strutture originarie dell'essere umano, cioè è una reazione originaria, sebbene non sempre esplicita, della persona nei confronti della realtà.

Tra le nozioni studiate dalla filosofia contemporanea, quella che più si avvicina a quella di esperienza dotata delle caratteristiche appena enunciate è la *pratica doxastica*. La relazione originaria tra un soggetto e una realtà altra da esso, quale il divino genericamente inteso, si manifesta non tanto in un rapporto causale, quanto si esplica in una pratica doxastica. Per le persone avere un'esperienza o, in altri termini, subire una sollecitazione dalla realtà, implica il generare una credenza; ogni essere umano infatti ha naturalmente delle tendenze, delle disposizioni grazie alle quali reagisce ad una sollecitazione in termini doxastici. La pratica doxastica o pratica epistemica è il modo in cui generalmente e normalmente formiamo le nostre credenze. Una prima definizione di pratica doxastica potrebbe essere la seguente: *una procedura regolare di formare credenze in certe condizioni, dove il contenuto delle credenze è una funzione di quelle condizioni*.

La formazione di credenze è frutto del concorso dell'esperienza, di un insieme di credenze preve e dell'attuazione delle nostre capacità. Essa è propria dell'individuo, ma è anche socialmente stabilita in quanto ha una componente linguistica. La pratica doxastica, in virtù del suo olismo rispetto a più facoltà cognitive, della sua originaria intersoggettività e della sua originaria relazione con la realtà fornisce degli output la cui affidabilità non dipende esclusivamente dall'affidabilità della facoltà responsabile in maniera prevalente di quella determinata pratica doxastica. Le nostre facoltà cognitive non vanno valutate *a priori*, ma nella concretezza del loro utilizzo.

Tra le caratteristiche delle pratiche doxastiche ricordo 1) la loro solidità psicologica e sociale di fronte alla quale il dubbio scettico totale appare una mera disputa accademica; 2) la possibilità di affinamento nel tempo nella duplice accezione di storia personale e di storia delle idee; 3) la familiarità e la disinvoltura con cui quotidianamente ne fruiamo; 4) l'impossibilità di prescindere da esse e di andare oltre ad esse e 5) la loro persistenza nella storia umana.

Le pratiche doxastiche, insomma, sono la base della nostra conoscenza e, in quanto tali, va riconosciuto loro il carattere di ragionevolezza, meglio di una razionalità pratica, dove *pratica* sta a indicare una razionalità implicita nell'attuazione delle facoltà umane. Tutte le credenze derivanti dalle pratiche doxastiche godono di questa stessa proprietà: esse non esigono alcuna prova per essere, almeno *prima facie*, ritenute accettabili e razionali, ma richiedono soltanto l'assenza di ragionevoli dubbi che le confutino.

A scanso di equivoci, è bene sottolineare che la pratica doxastica non comporta la nozione di attività volontaria, ma neppure è un qualcosa di puramente fattuale. Essa è dotata di una dimensione normativa e valutativa, capace di mediare tra ciò che in una pratica doxastica è passivo (la ricezione di un dato) e ciò che è attivo (l'elaborazione personale di ciò che è dato). Ognuna di esse, infatti, prevede delle modalità di accertamento e di correzione delle credenze che forma, implica una procedura per inibire, abbandonare o modificare le credenze in presenza di certi sconfiggitori e ammette un sistema di riscontro. Un altro elemento di grande rilevanza è l'implicazione mutua tra le pratiche: il fatto di essere irriducibili non comporta l'indipendenza nel loro operare di fatto. Diverse pratiche doxastiche interagiscono tra loro se non altro in quanto hanno in comune degli input o degli output.

L'attenzione alla pratica doxastica ha contraddistinto la filosofia della religione di William Alston che in *Perceiving God* ha diffusamente trattato della *pratica doxastica dell'esperienza religiosa*⁴⁹. Egli ha mostrato come l'analogia tra questa pratica e quella dell'esperienza sensibile sia sufficiente a rendere le credenze religiose ragionevoli e legittime, insistendo inoltre sul fatto che l'esperienza religiosa non è il fondamento della credenza religiosa, ma l'occasione in cui la credenza religiosa si forma. Alston offre una definizione di pratica doxastica, precisando che è una nozione originaria e non un concetto perfettamente circoscrivibile e padroneggiabile: «una pratica doxastica può essere pensata come un sistema o un insieme di disposizioni o abiti o, per usare un termine attualmente di moda, "meccanismi", ciascuno dei quali produce una credenza come output che è in qualche modo in relazione a un input⁵⁰». Lo studio di Alston si avvale di un contesto analitico dove l'epistemologia ha avuto un ruolo rilevante⁵¹, dove gli studi sulla mistica si sono notevolmente incrementati negli ultimi decenni⁵² e dove altri

⁴⁹ Cfr. W.P. Alston, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca 1991, e Id., "Perceiving God", *The Journal of Philosophy*, 83, 1986, pp. 655-665.

⁵⁰ W.P. Alston, "Perceiving God cit.", p. 152 (trad. mia).

⁵¹ Cfr. W.P. Alston, *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

⁵² Cfr. W.J. Wainwright, *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, Madison 1981; J. Gellman, "Mysticism and Religious Experience", *The Oxford Handbook of*

filosofi della religione hanno messo in luce l'esistenza di un *sensus divinitatis*, cioè di una capacità umana originaria di accesso al divino⁵³. L'esperienza religiosa, così come configurata da Alston, è la capacità umana di *percepire* il divino che si esplicita in maniera straordinaria ed eclatante nelle esperienze mistiche, ma che si può attivare ordinariamente anche in circostanze più comuni che sollecitano credenze religiose, siano esse circostanze legate alla vita religiosa, quali i riti, la liturgia, i sacramenti, la lettura di testi sacri, siano esse circostanze della vita quotidiana, quali la relazione tra le persone, il perdono, l'amore, il desiderio di giustizia, la contemplazione di un'opera d'arte o della straordinaria complessità della natura, eccetera. Le pratiche doxastiche dell'esperienza religiosa hanno un valore epistemologico e alcune implicazioni antropologiche a partire dall'unità psicocorporea dell'uomo. Alston parla di *realismo psicologico*: «ritengo che ci sia sempre (quasi sempre?) una sola risposta alla domanda: precisamente quale meccanismo incarnato in quale funzione, opera nella generazione di quella credenza? Ritengo che proprio questo modo di generalizzare da questa particolare relazione sensi/input-credenza/output rifletta l'attuale dinamica psicologica della cognizione⁵⁴». Detto altrimenti, la formazione di una particolare credenza consiste nell'attivazione di un meccanismo generale (*habitus*) che opera secondo una certa funzione: quel meccanismo è la realizzazione psicologica di quella funzione. Lo studio di tali meccanismi e la probabilità di successo del loro funzionamento è consegnato allo studio della psicologia e apre uno spiraglio a un approccio neurofisiologico non riduttivistico.

Le pratiche doxastiche sono metafisicamente neutrali, anche se Alston non manca di ribadire la fruibilità in una metafisica di matrice realista: «la mia teoria della pratiche doxastiche è fermamente realista, in quanto riconosce una singola realtà che è quella che è, nei confronti della quale noi pensiamo o diciamo qualcosa. La pratica doxastica è una fonte di criteri di giustificazione e di razionalità; non determina la realtà o la verità⁵⁵». Alston lascia poi emergere una forte connessione tra la sua proposta e la teologia naturale propriamente detta, che si configura in questi termini: «non rifiuto l'impresa della teologia naturale, cioè il tentativo di stabilire verità di base circa l'esistenza e la natura di Dio attraverso dei ragionamenti che non dipendono in alcun modo da dati o convinzioni mutuati dalla vita religiosa. Non ritengo che la teologia naturale sia all'altezza delle aspettative dei suoi più entusiasti sostenitori, ma neppure la considero priva di valore. Penso che anche questa fonte possa contribuire alla nostra comprensione di Dio, della Sua natura, del Suo scopo e della Sua relazione con noi⁵⁶». Tra i motivi di questa affermazione vi è il coinvolgimento che secondo Alston investe tutta la persona e tutte le sue facoltà nel momento in cui la credenza religiosa si forma e in quello in cui si assente

Philosophy of Religion, a cura di W.J. Wainwright, Oxford University Press, Oxford 2005, e S. Payne, "Mysticism, nature of", voce in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E. Craig, Routledge, London 1988, vol. VI, pp. 627-634.

⁵³ Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁵⁴ W.P. Alston, "How to Think about Reliability", *Philosophical Topics*, 23, 1995, p. 365 (trad. mia).

⁵⁵ W.P. Alston, "Perceiving God cit.", p. 165 (trad. mia).

⁵⁶ W.P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1989, p. 7 (trad. mia).

ad essa: intelletto, ragione, volontà, sentimenti⁵⁷. La correlazione tra esperienza religiosa e teologia naturale è ben espressa da una suggestiva metafora: come gli astronomi postularono Nettuno per spiegare le orbite di alcuni pianeti del sistema solare, ma solo con l'osservazione al telescopio furono certi della sua esistenza, lo stesso può dirsi della conoscenza di Dio⁵⁸. Se la teologia naturale postula l'esistenza di un essere superiore, solo l'esperienza ce ne dà la certezza, favorendo il coinvolgimento personale. La pratica doxastica, sommando in sé il contributo dell'esperienza religiosa e quello della teologia naturale, ma anche quello della filosofia della teologia, favorisce l'accesso al mistero, senza con ciò esaurirlo, anzi preservandolo da ogni forma di razionalizzazione. Essa aiuta a comprenderlo e a viverlo, più che a spiegarlo e a definirlo⁵⁹ in quanto l'esclusione dell'assurdo non implica l'esclusione del mistero⁶⁰.

La proposta di Alston non è l'unica riflessione circa l'esperienza religiosa in ambito analitico⁶¹, ma è quella che fa leva sulla nozione di pratica doxastica e che esplicitamente si confronta con aspetti scientifici, antropologici, ontologici e metafisici e, nello specifico, con il realismo moderato e la teologia naturale. In questa prospettiva, l'esperienza utile alla comprensione della religione è quella che rientra a pieno titolo all'interno di una pratica doxastica, cioè sulla quale è possibile una riflessione teoretica che non si fermi all'esperienza in sé, ma che si avvalga di uno studio antropologico ontologicamente connotato e che si renda disponibile a interagire con la teologia naturale e con gli altri settori del sapere umano. Una volta individuata la dimensione religiosa di un'esperienza (sia essa data dalla trascendenza, dal sacro, eccetera) è indispensabile accettare la sfida di chi pretende di ricondurla ad altre dimensioni o, addirittura, di negarla. Nell'epoca della globalizzazione è sempre più difficile partire da ciò che gli uomini hanno in comune per presentare una filosofia religiosa, ma conviene piuttosto mettere in comune

⁵⁷ Cfr. W.P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Nous*, 16, 1982, pp. 11-12.

⁵⁸ Cfr. W.P. Alston, "Perceiving God cit.", p. 299.

⁵⁹ Cfr. W.J. Wainwright, "Theology and Mystery", in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, a cura di T.P. Flint & M.C. Rea, Oxford University Press, Oxford 2009, e W.P. Alston, "Two Cheers for Mystery!", in *God and the Ethics of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, a cura di A. Dole & A. Chignell, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁶⁰ Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 14 e 37.

⁶¹ Oltre al testo di Micheletti presente in questo libro, cfr. D.Z. Phillips, "Mysticism and Methaphor", *Philosophy of Religion*, 23, 1988, pp. 17-41; W.P. Alston, "Religious Experience", voce in *Routledge Encyclopedia of Philosophy cit.*, vol. VII, pp. 250-255; R. Audi, "Religious Experience and the Practice Conception of Justification", in *The Rationality of Belief & the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, a cura di T.D. Senior Cornell University Press, Ithaca 1995; M.C. Bagger, "The Miracle of Minimal Foundationalism: Religious Experience and Justified Belief", *Religious Studies*, 29, 1993, pp. 297-312; W. Hasker, "The Epistemic Value of Religious Experience: Perceptual and Explanatory Models", in *The Rationality of Belief cit.*; G.I. Mavrodes, "Religious Experience, Argument for the Existence of God from", voce in *The Oxford Companion to Philosophy*, a cura di T. Honderich, Oxford University Press, Oxford 1995; S.H. Moore, "Comments on Alston's 'Religious Experience and Religious Belief'", http://www3.baylor.edu/~Scott_Moore/Phi_Rel_info.html; W.J. Wainwright, "Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism", in *The Rationality of Belief cit.*, e M. Sudduth, "The contribution of Religious Experience to Dogmatic Theology", in *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, a cura di O.D. Crisp & M.C. Rea, Oxford University Press, Oxford 2009.

ciò di cui hanno esperienza per poter compiere questa impresa. Ne segue che oggi l'esperienza imprescindibile per una filosofia della religione è l'esperienza religiosa stessa, così come connotata e declinata nelle singole religioni storiche. In questa seconda accezione, la possibilità stessa di fare esperienze religiose, compresa la capacità di accogliere la rivelazione, va riconosciuta e difesa, ma non dimostrata. Questo tipo di esperienze deve avere le stesse caratteristiche di quelle sopra indicate, poiché, pur ammettendo che solo un credente possa parlare delle sue esperienze religiose, questa sua pretesa ha un senso solo se è disposto a condividerla linguisticamente all'interno della comunità umana e ad affrontare le critiche che gli vengono rivolte. Non è pertanto più opportuno che l'esperienza religiosa venga considerata un a priori universalistico o atematico, un'esperienza tanto pura da rischiare di essere vuota o saturata da contenuti tanto diversi da risultare equivoci o, per contro, gestibile con i soli strumenti dell'antropologia culturale in chiave comparativista⁶².

Citando Alston, non ho nascosto l'origine della nozione di pratica doxastica, tutta interna al paradigma analitico, ma mettendone in luce la flessibilità e la possibile, addirittura necessaria, relazione con diverse discipline, ho posto la questione della sua fecondità oltre tale paradigma. L'esperienza come pratica doxastica per la filosofia della religione è conflittuale, alternativa o convergente con altre sollecitazioni, ad esempio quelle tipiche della fenomenologia? La risposta a questo interrogativo sarebbe complessa e qui voglio limitarmi a poche considerazioni. Innanzitutto i livelli di indagine sono due, uno più storico, l'altro più teoretico. Il primo muove dalla considerazione che Alston si richiama spesso a Wittgenstein e che il filosofo austriaco non era del tutto estraneo al movimento fenomenologico, anche se i suoi rapporti con esso non sono ancora stati chiariti in modo soddisfacente. A livello teoretico è senz'altro possibile trovare convergenze e divergenze. Le prime consistono nello sforzo di superare l'alternativa tra un approccio positivista e uno spiritualista alla religione; nell'impegno a restituire filosoficamente la specificità propria che spetta al religioso; nell'insistere sul *vissuto* religioso e sulla sua pregnanza antropologica; nel valore cognitivo riconosciuto all'esperienza religiosa; nel considerare l'esperienza religiosa sia un'esperienza a sé, sia un'esperienza che permette di cambiare il modo di *vedere la realtà*; nell'ammettere che le regole e i criteri di analisi del fenomeno religioso non sono dettati esclusivamente da chi lo analizza come oggetto di studio, ma sono dettati anche dal fenomeno religioso stesso. Queste istanze, emerse nel corso della presente proposta, sono urgenze avvertite dal fenomenologo Jean Héring⁶³. La pratica doxastica propone un equilibrio tra la dimensione attiva e quella passiva di esperienza e tra la dimensione esistenziale e quella proposizionale, contribuendo così in modo determinante a disegnare un territorio intermedio tra quello meramente doxastico, sempre esposto alla critica di individualismo, e quello pienamente conoscitivo, degradato

⁶² Cfr. M. Mauss M., *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana, Brescia 1997 (trad. di *La prière et les rites oraux*, 1909).

⁶³ Cfr. J. Héring, *Fenomenologia e religione*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010.

spesso in senso razionalistico e di possesso esclusivo e assoluto della verità tutta intera⁶⁴. Proprio questa posizione intermedia è il possibile terreno di incontro tra la proposta qui abbozzata e prospettive diverse, quali quella della fenomenologia, dell'ermeneutica, della metafisica *dal volto umano*⁶⁵ e, in senso più lato, di quella di genere emersa dal contributo di Silvano Zucal a proposito di Maria Zambrano⁶⁶. Anche le divergenze sono notevoli e riguardano soprattutto la questione della commensurabilità, il modo di intendere il soggetto e il richiamo al realismo moderato, comunque presente nella fenomenologia di Edith Stein, allieva di Husserl e vicina a Héring, come testimonia la sua biografia⁶⁷.

Non si tratta di cercare convergenze estemporanee, ma piuttosto di far emergere da tradizioni distinte una serie di criticità con cui la filosofia della religione contemporanea deve confrontarsi se non vuole perdere la sua identità. Il suo compito è estremamente delicato, in quanto non è più sufficiente rispondere a degli interrogativi ad essa posti a partire da premesse mutuate da altri settori filosofici, ma si tratta di porre nuovi interrogativi con i quali essa sarà capace di contribuire alla mutazione delle forme dialettiche della filosofia stessa. Il primo confronto è quello con l'epistemologia antropologicamente connotata, come ho mostrato parlando della pratica doxastica e come riconobbe circa un secolo fa lo stesso Héring: «è proprio qui che la fenomenologia [religiosa] è destinata ad operare un salutare capovolgimento all'interno dell'epistemologia corrente. Infatti, se la sua teoria dell'evidenza, così come l'abbiamo esposta, non ci impedisce di pensare che ogni mente può sbagliarsi [come anche secondo l'epistemologia corrente], essa ci impedisce tuttavia di credere che una mente non controllata da altre menti sia condannata a sbagliarsi o a non poter mai distinguere tra le sue opinioni vere e false – come invece sarebbe il caso se i soli giudici possibili fossero le forme razionali comuni a tutti o l'opinione della società⁶⁸». Questa sollecitazione di Héring e l'approfondimento di quello spazio tra soggettivismo e razionalismo dovrebbero essere oggetto di uno studio, il cui punto di partenza privilegiato potrebbe essere la riflessione sull'esperienza religiosa per eccellenza: la preghiera⁶⁹. Potrebbe così emergere il contributo della filosofia della religione non solo alla filosofia, ma anche alla cultura

⁶⁴ Cfr. G. Di Salvatore, "Quale esperienza per la filosofia della religione? Due giornate seminariali al Centro Studi del Fenomeno Religioso di Verona", *Philosophical News*, 2, 2011, pp. 164-172.

⁶⁵ Cfr. E. Berti, "Ontologia analitica e metafisica classica", *Giornale di metafisica*, 29, 2007, p. 312.

⁶⁶ Vedi saggio in questo volume.

⁶⁷ Cfr. E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, Città Nuova-OCD, Roma 2007, pp. 297, 299, 329-330, 344, 362-364 e 476 (trad. di *Aus dem Leben einer jüdischen Beiträge*, Band I, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Roma-Wien 2002), e Id., *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, LEV, Città del Vaticano 2001 (trad. di *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Roma-Wien 1991).

⁶⁸ J. Héring, *Fenomenologia e religione cit.*, p. 180.

⁶⁹ Si tratterebbe di recuperare e approfondire la prospettiva di Henri Bremond. Cfr. A. Savignano, *Henri Bremond. Preghiera – poesia e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1980, p. 132: «l'originalità della ricerca di Bremond è tutta incentrata nell'intimo nesso tra attitudini dottrinali ed esperienza religiosa vissuta, che ha il suo luogo privilegiato nella pratica della preghiera. È l'orazione che, in definitiva, scandisce le varie modalità di attitudini spirituali e quindi le varie forme di esperienza religiosa».

contemporanea⁷⁰ sempre più *incantata* dalla religione, nella duplice accezione di attratta da essa, ma anche pericolosamente sospettosa nei suoi confronti. Se l'esperienza religiosa è possibile, allora, come tutte le esperienze, deve essere oggetto di educazione senza cui l'aspetto *fascinoso* cade nel *tremendum* dell'inaudita violenza, purtroppo tristemente nota nell'Europa dei totalitarismi⁷¹.

⁷⁰ Cfr. A. Ales Bello, *Cultura e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma 1997, e A. Guzzo, *La religione. Fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa*, Accademia delle Scienze, Torino 1963.

⁷¹ Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ESPERIENZA RELIGIOSA, MODERNITÀ E PENSIERO RELIGIOSO LIBERALE⁷²

Roberto Celada Ballanti

1. Tra "provenienza" ed "evenienza": il "corpo" dell'esperienza

Tutti sappiamo che la parola esperienza discende dal latino *experior, experiri*, parola che, nel suo interno articolarsi etimologico, custodisce l'idea del *per-ire*, del "passare attraverso" provenendo da una direzione (*ex-*). "Esperienza", in tal senso, allude a un attraversamento, a un "andare attraverso" uscendo (*ex-*) da un luogo di provenienza. La stessa derivazione del termine latino *experientia* dal sostantivo greco *peira* e dal verbo *peiráo* ci ricorda, del resto, il passare da parte a parte, l'attraversamento, confermato dalla parola tedesca *Er-fahrung*, in cui vive il verbo *fahren*, così da indicare che l'uomo esperto è colui che ha viaggiato, conosce il mondo non per sentito dire ma per averlo visitato, vissuto.

Del resto, anche l'altro vocabolo tedesco che definisce l'esperienza, ossia *Erlebnis*, per quanto alluda di più all'intima assimilazione delle intersezioni del vissuto storico che si avvitano, diltheyanamente, attorno alla connessione individuale come l'universo attorno alla monade leibniziana, non nega il senso di uno sviluppo, di un processo mediato dal *Verstehen* che, nel circolo virtuoso che instaura con l'*Erlebnis*, assicura spessore all'immediatezza mediandola e alimentandola nelle oggettivazioni della vita e nei mondi storici. La durata scorre sotto l'*Erlebnis*, sorreggendone il flusso e tessendone il notturno reticolo. Così, il senso del viaggiare permane, ma è come se avvenisse in stratificazioni annodate nel presente di una topografia interiore. È un viaggiare sulla «navicella della vita», come Dilthey si esprime, in vista della costituzione di un mondo che si sposta con noi e cresce con noi, analogamente a quanto accade nella monade leibniziana, in cui si contrae l'intero universo seppur "confusamente", esplicandosi solo in parte in modo chiaro e distinto.

Nell'*Erlebnis*, così come nella monade, si potrebbe dire, pur rifiutando Dilthey la matrice "analitica" dell'individuo-sostanza leibniziano fondata sul *praedicatum inest subiecto*, "accade" il mondo: luogo di un transito infinito, di uno scorrere di rimandi dove a muoversi, a "viaggiare", è essenzialmente il nostro "centro" mentale. Il ben noto esempio

⁷² Per una maggiore intelligibilità dei temi trattati nel presente intervento mi permetto di rinviare al mio studio complessivo *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

diltheyano del viaggio di Goethe – che sente ogni momento presente, a Lipsia, a Strasburgo, a Francoforte, ripieno e determinato dal passato, e nello stesso tempo estendentesi alla formazione del futuro – pare quanto mai significativo: così vicino, così lontano, anche in ciò, dall'esemplificazione del viaggio tra Parigi e la Germania che Leibniz, in una lettera ad Arnauld, connetteva *a priori* in base al principio di inerenza della sostanza individuale.

Nel suo abitare la provvisorietà del *metaxù*, dello *Zwischen-sein*, sull'*experiri* come transito che resta stabilmente sul crinale dell'incompiuto, fonte di novità (kantianamente di "sintesi"), di possibilità e di non-necessità, nonché di pericolo (anche "*periculum*" discende da *péira*), si potrebbe osservare che esso vive all'incrocio di due processi che, nel loro intrecciarsi, concorrono a sostanziarne il plesso. Processi che definiscono la natura originariamente storica dell'esperienza: si allude a un'origine come *Herkunft*, o "provenienza" da cui si esce, e a un'origine come *Entstehung*, come "emergenza" o "evenienza", che segna una cesura, un'ultravalenza rispetto al già-dato, sia esso il *traditum* e la sua autorità, il senso comune, l'ovvio.

Sono queste, come si sa, le due parole tedesche (*Herkunft-Entstehung*) che dicono i due sensi di "origine" che, per Michel Foucault, in un noto saggio dedicato a Nietzsche, definiscono l'asse genealogico di una ricerca, quale quella nietzschiana, che proprio per istituirsi genealogicamente, si vuole ignara di *Ursprünge*. Così, prendendo liberamente a prestito le due parole in questione e adattandole al nostro tema, si potrebbe dire che l'esperienza, l'*experiri* appare l'incrocio sinergico di una *Herkunft* e di una *Entstehung*, ossia di una "provenienza" che dà spessore al presente in atto, e di una "evenienza" che lacera il tessuto connettivo del già-dato in vista di una *novitas*. La catena, o somma, dei singoli strati di provenienza riceve forza nella misura in cui essi vengono assorbiti, assimilati nell'*Augenblick* evenemenziale attuale, in cui si raccolgono come tanti fili a comporre una fune, tanto più robusta quanto maggiore è il numero dei fili stessi annodati. Così si potrebbe descrivere la struttura e il "corpo" dell'esperienza.

È lecito dire: il "corpo" dell'esperienza è nativamente storico, al punto che su di esso sono incisi gli stigmi, le cicatrici di quell'incrociarsi di provenienza ed evenienza, che si compongono in grumi di eventi innestati, incapsulati, annodati l'uno nell'altro a formare sintesi inedite e pronti a esplodere in eventi innovatori. Come se quegli stigmi, fissati da una provenienza memorabile sul corpo dell'esperienza, impigliati nella rete dell'unità individuale, lottando, confliggendo, urtandosi, preparassero sotterraneamente l'evenire del nuovo, cospirassero come sostrato di micro-stimoli impercettibili all'esplosione di evenienze che, come picchi eruttivi, spezzano le forme, torcono l'esperienza in direzioni imprevedibili. Un'evenienza, del resto, è sempre dentro una provenienza, sia che essa si distenda in avanti, sia che si inarchi verticalmente alla ricerca del rapporto con Dio, e il senso dell'*experiri* si gioca tutto negli equilibri, sempre precari, sempre transeunti, tra passato e futuro, ossia nella frontiera mobile che di volta in volta essi istituiscono.

Ciò vale, come si accennava, anche nel dominio del religioso, la cui esperienza è originariamente storica e, come tale, implica un pro-venire da un *traditum* e un e-venire che, nell'impennarsi verticale della pulsione esperienziale, nell'*Augenblick* si schiude, come dono, grazia, *revelatio*, dentro le profondità della propria individuale provenienza, che si

raggrumano, come l'universo nella monade leibniziana, in un plesso osmotico «carico di passato e gravido di avvenire».

Nessuno, forse, come Leibniz, nella filosofia moderna, precorrendo gli esiti dello storicismo, o degli storicismi, ha definito il "corpo" storico dell'esperienza, descritta, nella vita della monade, come «materia-forza» ogni istante pronta vulcanicamente a scaricarsi, capace di produrre i fenomeni sensibili secondo un dinamismo eruttivo, o di emissione, che in una lettera a Gilles Filleau des Billettes (4/14 dicembre 1696), Leibniz paragona a «un vento che soffia e che domanda tempo» e a una scarica di un'«infinità di archibugi a vento». Deleuze ha scritto che Leibniz ha un'idea «muscolare» della materia e del "corpo" dell'esperienza: quasi, tale corpo, fosse una molla compressa, caricata da micro-stimoli che si accumulano impercettibilmente fino a scaricarsi esplosivamente, impetuoso come «vent qui souffle», capace di un decorso asincronicamente fatto di accelerazioni, intensificazioni, quanto di pause, arresti, a diversa densità, carica di passato e gravida, proprio perché compressa, di avvenire.

I caratteri di radicamento, da un lato, e di forza eruttiva, pulsionale, dall'altro, propri dell'*ex-perire*, determinano dunque il senso di un *ex-odus* da un luogo in vista di un attraversamento arrischiante. Ora, l'età moderna ha impresso a tale dinamica "esodale" dell'esperienza una curvatura peculiare. Che ne è – possiamo chiederci – dell'*experiri* dove si pieghi all'avverbio "*modo*", al "*quasi modo geniti*", come recita 1Pt 2,2, da cui deriva, com'è noto, il termine "moderno"? E, in particolare, cosa ne va dell'esperire specificamente religioso in ciò?

2. L'evenienza della modernità nel dominio del religioso: "categorizzazione della religione", "secolarizzazione sommersa", "imperativo eretico"

È possibile fissare una *Entstehung*, un'evenienza dell'età moderna in senso religioso? In che senso l'esperienza religiosa può dirsi legata al "*modo*" di *modernus*? In che senso il "provenire da" e l'"andare attraverso" dell'*ex-per-ire* possono dirsi "moderni"?

Soccorre qui la tesi di un compianto maestro negli studi filosofico-religiosi in Italia – alludo a Marco Maria Olivetti – che in alcune pagine di grande acume storico-teoretico ha fissato l'*Entstehung*, il punto di cesura e principlialità del moderno in senso religioso nella "categorizzazione della religione" in senso autonomo. Per Olivetti, l'evenienza dell'età moderna sul piano religioso è legata a un "sisma concettuale": quello segnato dalla dissociazione e distinzione tra *religio* e *fides christiana*, dal non immediato assorbimento della prima nella seconda, ciò che conduce alla suddetta categorizzazione della religione, la quale inizia a farsi termine di ricerca *überhaupt*, *res* problematica in sé distinta dalle varietà delle fedi storiche.

La si vede affiorare in germe, tale dissociazione, all'interno della teologia cristiana, e ancora nelle forme di una strategia irenica, apologetica e, non a caso, in un momento drammatico della storia europea, segnato dallo scontro religioso e da una profonda crisi delle istituzioni ecclesiastiche: il riferimento, qui, è al *De pace fidei* di Niccolò Cusano, scritto a ridosso della presa di Costantinopoli ad opera di Maometto II (1453), e alla

formula, che ne è il focus, "*una religio in rituum varietate*": indizio – questa stessa formula – di una dissociazione o iato tra i termini suddetti e sintomo di un processo di categorizzazione autonoma della religione. Sintomo, per dirlo con le parole di Olivetti, «di una situazione culturale in cui l'assorbimento senza residui della religione nel cristianesimo in quanto "vera religione" [...] non ha più luogo, e, anzi, è sostituito da un movimento contrario il quale porta a distinguere i due termini – la "religione" e la *fides christiana* – e a confrontarli fra di loro»⁷³. Da questo punto di vista, prosegue Olivetti, «l'età moderna [...] si presenta – dal punto di vista donde la stiamo considerando – come quella in cui si distinguono e si differenziano *religio* e *fides christiana* [...], quella in cui ha luogo la categorizzazione della religione insieme con la costituzione del relativo sapere specializzato»⁷⁴.

Il "sisma concettuale" che nell'opuscolo cusaniano si evidenzia concerne dunque la distinzione tra *religio* ("*una religio*", "*una fides orthodoxa*") e *fides christiana*, non più identificate, assorbono l'una nell'altra, ma separate da un diaframma, da un'intercapedine sottile quanto insanabile, che rende possibile una comparazione e una commisurazione. Si potrebbe in questo senso fissare qui, come uno degli effetti principali di tale "sisma", l'origine della dialettica e dei complessi intrecci intercorsi tra la religione come *res* concettuale a sé stante, sulla cui essenza si inizierà a interrogarsi, e le religioni storiche. Dialettica modulabile in termini di una logica religiosa del "doppio registro", di un rapporto cioè aperto e problematico, tra l'apriorità o trascendentalità del religioso, nella forma di un processo spirituale interiore e indipendente dalle rivelazioni storiche – si chiami religione dello spirito, *religio mentis* o religione naturale – e la storicità, che si incarna nelle molteplici figure storiche. Dialettica, come preciseremo, su cui si istituisce l'asse centrale della tradizione religioso-liberale moderna. La quale, si potrebbe dire, si è incaricata di elaborare in alcune delle sue implicazioni il solco tra la categorizzazione della religione e la pluralità di fedi e riti, affrontando un nodo cruciale incluso in esso: il rapporto, fattosi problematico, tra coscienza e istituzione, o tra religione e storia.

Quello della "categorizzazione della religione" offre dunque un *Leitfaden* essenziale nel discorso che vengo svolgendo. Nell'adunare, sul piano religioso, l'età moderna sotto il segno della categorizzazione e dell'acquisizione del principio di autonomia, assecondando con ciò, anche, una ben nota tesi di Ernst Troeltsch, si intende sostenere che solo nel cessare di essere assorbita nella *fides christiana*, in quanto *fides* amministrata dall'*ecclesia una, sancta, universalis*; solo nel separarsi dal dominio della teologia rivelata per accedere, come termine di ricerca e oggetto di sapere, ai contesti critici della filosofia, della filologia, delle scienze storiche e giuridiche; solo, pertanto, istituendosi come categoria o forma autonoma in grado, da un lato, di rendere pensabile uno spazio trascendentale interno alla coscienza, luogo, come dicevo, di un processo spirituale indipendente da Scritture, culti, dogmi, Chiese, dall'altro, di farsi oggetto di saperi specializzati – dalle scienze storiche a quelle religiose, al diritto –, la religione poteva schiudersi ai principi della libertà e della laicità.

⁷³ Voce "Filosofia della religione", in *La filosofia*, vol. I, *Le filosofie speciali*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1995, p. 153.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 153-154.

Quasi pleonastico è dire, a questo punto, che la stessa nascita della filosofia della religione come forma di ricerca autonoma, dipende radicalmente dai processi che si è venuti indicando. Ma diviene anche chiaro che porre la religione come *res* concettuale, farne oggetto di analisi *überhaupt*, istituire come nucleo di ricerca l'inseità della religione, equivale a intraprendere la secolarizzazione, intesa come differenziazione di sfere, autonomia di domini, principio di reciproca incompetenza e, insieme, a porre le basi per pensare laicamente, in spirito di liberalità e tolleranza, la religione stessa.

A ben vedere, i nessi profondi che intramano la categorizzazione della religione e la secolarizzazione muovono, prima che da alchimie concettuali, dal vissuto religioso. Da questo punto di vista, l'incrinatura, l'intercapedine creatasi, da un certo punto in poi, tra *religio* e *fides christiana* è sintomo di un'inquietudine e di un disagio che, prima che essere teologici, concernono la coscienza religiosa *überhaupt*. Se la religione cessa di essere risolta *tout court* nella fede cristiana, in quanto fede amministrata da una Chiesa, da un sistema di "offerta" soterica, quell'eccedenza che da un certo punto in poi essa esibisce si sostanzia di domande, di problemi, di tensioni, a cui i quadri teologico-ecclesiastici medievali non erano più in grado di rispondere. Si categorizza la religione – questo si intende sostenere – nel momento in cui essa inizia a caricarsi di problemi e domande inevase. Il distacco dalla *fides christiana* in quanto fede amministrata da una Chiesa, la non più ovvia coincidenza con essa, che al contrario dell'età precedente "ora" (proprio nel senso dell'avverbio latino "*modo*", da cui "moderno") va dimostrata, elaborata, avviene sotto la pressione di interrogativi e problemi che investono non solo l'essenza della religione, ma anche il ruolo dell'istituzione e il senso della mediazione salvifica.

Così, la formula cusana "*una religio in rituum varietate*" può essere letta come la cifra di un'incipiente cesura tra domanda e offerta religiosa, capace di documentare, nella fase aurorale, l'*exitus* della prima dai quadri teologici, istituzionali anteriori e, insieme, di attestare un germinale processo di autonomia della religione. Pare quasi che l'*ex-* di *experiri* – col suo carico di "provenienza" e di "evenienza", come si è detto – si traduca qui in un movimento di uscita, migrazione dell'esperienza religiosa da Chiese e sistemi metafisico-teologici: ciò che si potrebbe anche chiamare una "secolarizzazione sommersa".

C'è stata, in questo senso, una primitiva, clandestina secolarizzazione, una sorta di "scisma sommerso", più profondo di quello istituzionale. Se secolarizzazione, almeno a partire dai documenti relativi alla pace di Vestfalia, allude alla traslazione di beni, proprietà, domini, fuori dalla Chiesa, fino al progressivo affermarsi di una giurisdizione secolare in settori della vita associata in precedenza gestiti dal clero, un "bene" è migrato clandestinamente dalle istituzioni ecclesiastiche prima degli altri: lo si potrebbe indicare come "domanda religiosa", nel suo prendere congedo dai sistemi tradizionali di "offerta soterica". Nella divaricazione tra domanda e offerta, nel migrare della domanda dai sistemi di amministrazione dell'offerta di salvezza, sta il nucleo "sommerso" della secolarizzazione. L'età moderna – osando tentarne una caratterizzazione allargando la tesi indicata di Olivetti – potrebbe essere letta come l'età della "cesura" tra "domanda di

senso" e "sistemi tradizionali di offerta soterica", come il tempo della "migrazione" (o secolarizzazione) della prima dai secondi.

Età in cui il nucleo stesso della religione migra dai *moenia* dei sistemi di offerta di senso verso istanze "soggettive" che, da questo punto in poi, prendono il sopravvento sull'ordine teologico, metafisico in senso oggettivo che aveva dominato l'idea di religione antica e medievale. Dipende da tale migrazione se il religioso, da allora sino ad oggi, anziché alla strutturazione di spazi civili o sociali o alla forza integratrice di un *éthos* condiviso, allude a un'adesione volontaria a una fede o, per dirla con Ulrich Beck, a un «Dio personale» esso stesso migrato dalle istituzioni. Primato della *fides qua* sulla *fides quae creditur* significa primato dell'autenticità sulla conformità, coincidendo, tale torsione, con quel «gigantesco spostamento dal destino alla scelta nella condizione umana» in cui Peter L. Berger, sulla scorta di Weber, ha colto il tratto qualificante della modernità, posta, in tal senso, da lui sotto il sigillo di un peculiare sintagma: l'obbligo della scelta (*háiresis*), ossia l'"imperativo eretico".

L'esodo della religione da sistemi metafisico-teologici e dalle Chiese ha prodotto due fenomeni concomitanti, interni all'esperienza religiosa: un moto di spiritualizzazione, di risalimento agli *Ursprünge* coscienziali del religioso, e insieme di storicizzazione della religione, dall'applicazione dei metodi storico-critici alle Scritture alla nascita dello storicismo religioso. Ora, spiritualizzazione e storicizzazione solo apparentemente sono fenomeni in contrasto. Come ha notato Berger, essi sono in realtà l'effetto concomitante della condizione moderna che, mettendo in discussione la tradizione, libera, nello stesso tempo, una curiosità immensa di scoprire come stanno le cose. Ma proprio qui, nel declinare e nel problematizzarsi moderno del *traditum* e del principio di autorità nella ricerca della verità religiosa, diventa centrale la questione dell'esperienza concreta individuale.

Per questo Berger ne *L'imperativo eretico* auspica, metodologicamente, un «ritorno a Schleiermacher» come figura paradigmatica di ciò che il sociologo chiama «approccio induttivo» alla religione: ciò che significa «assumere l'esperienza umana come il punto di partenza della riflessione religiosa, e usare i metodi dello storico per scoprire quelle esperienze umane che sono state incorporate nelle varie tradizioni religiose»⁷⁵.

Il liberalismo religioso e *in primis* Schleiermacher – dice Berger – sono caratterizzati da questi due principi metodologici, così che essi appaiono al sociologo un possibile modello per riflettere sulla religione: non solo sul cristianesimo, ma su qualsiasi religione.

3. Esperienza religiosa e Liberalität

È nell'orizzonte sinteticamente delineato che il pensiero religioso liberale si illumina nelle sue ragioni profonde, che hanno densamente a che fare con la categorizzazione autonoma della religione e con il suo esodo dal perimetro circoscritto di istituzioni e di

⁷⁵ P.L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, trad. di M. Marchetto & A. Altera, Leumann, Torino 1987, p. 133.

metafisiche ecclesiastiche. Esso si configura come una linea del pensiero moderno, la cui vicenda teoretica e il cui invariante teorico possono essere raccolti sotto il segno dell'idea che la religione, prima che vivere in Chiese, cerimonie, Scritture, vive *in interiore homine*, nel nodo strutturale che lega la coscienza umana alla Trascendenza. Così, il rivelarsi della verità etico-soterica non è identificabile in una *ecclesia visibilis*, garante di un evento salvifico, né in un testo sacro, ma appare attingibile *in libertate spiritus*, nella rivelazione che, in forza di un *lumen Dei*, perennemente si compie nella coscienza, pur da concepirsi radicata entro un *traditum* storico e pur dotata di vocazione ecclesiale. Il singolo nell'atto in cui intravede una luce di verità, in timore e tremore, nella consapevolezza che la voce della coscienza non è la voce di Dio e, dunque, nello sforzo critico di sceverare l'autentico dall'inautentico è, per quel principio, il luogo e il criterio del riconoscimento della religione autentica. Si potrebbe dire brachilogicamente e perentoriamente: *conscientia hominis ut locus revelationis*. Qui, nel relativizzarsi di ogni localizzazione spaziale, di ogni topografia che non sia quella dell'anima, fuori da recinzioni e reclusioni, mentre il singolo diventa il centro di una possibile teofania, il *locus revelationis* della Trascendenza, la parola latrice di senso è come se tornasse nel vento riattingendo la levità, l'incircoscrivibilità, l'inafferrabilità dello spirito che "*ubi vult spirat*" (Gv 3,8).

Dire questo è storicamente gravido di conseguenze: per me significa essenzialmente seguire il filo di una torsione della logica religiosa, di una inversione del criterio della verità, ossia di una autentica "rivoluzione copernicana" nel dominio del religioso, di cui scorgo gli albori – e qui fisso le possibili coordinate storiche di ciò che chiamo pensiero religioso liberale – nella corrente dello spiritualismo del Cinquecento di Sebastian Franck e che, da quegli inizi, assecondando un punto di vista di Dilthey e Troeltsch, che meglio di tutti hanno offerto le basi storiografiche a tale linea di pensiero, giunge alla filosofia della religione di Lessing, Kant, Schleiermacher, nonché, aggiungo, alla *Liberalität* di Jaspers, la parola che nello *Streit* con Bultmann sul problema della demitizzazione il filosofo opponeva al principio di confessione (*Orthodoxie*). I nomi evocati, quelli di Kant, Schleiermacher, Jaspers, *in primis*, non sono casuali. In realtà, rinvenire quella "rivoluzione copernicana" equivale a ricostruire, nel pensiero moderno, la traiettoria di una forma di universalismo religioso radicato su un "principio trascendentale" – inteso non secondo una sua per quanto insigne figura storica, ma nel suo principio possibile e ideale – come principio che, mentre fonda la necessaria presenza dell'elemento religioso in tutti gli uomini, insieme pone un limite di verità e autenticità per ogni concreta determinazione storico-religiosa.

Il pensiero religioso liberale, in tale direzione, si istituisce nel punto di intersezione tra la rivendicazione del primato della rivelazione che si compie nel presente del singolo e il giudizio critico recato, in nome di ciò, sulle religioni storiche: nel punto di equilibrio in cui quella rivelazione onnipresente apre la strada al riconoscimento della pluralità delle forme religiose – lessinghianamente tutte ugualmente "vere" e "false" – e al criterio per sceverare l'autentico dall'inautentico.

Tale "rivoluzione copernicana" nel dominio del religioso noi vediamo fissata, come in un cristallo, nell'assioma di Lessing, costruito come un'antitesi, per cui "la religione non è vera perché gli evangelisti e gli apostoli la insegnarono; ma essi la insegnarono perché è

vera" (*Axiomata*, IX), versione moderna del "dilemma di Eutifrone" platonico – meglio: "una" delle versioni moderne, che attestano una sorta di "eterno ritorno del dilemma di Eutifrone", "ferita non chiusa" nel cuore della religiosità occidentale – per cui (nella soluzione che ne dà Socrate contro Eutifrone) «in quanto è santo [qualcosa] viene amato, e non, invece, in quanto viene amato, per questo è santo» (*Euthyphr.* 10d).

Questo si intende dire: che si tratti di separare il «santo» (*to hósion*) dal «caro agli dèi» (*to theophilés*), facendone una sostanza autonoma, un'idea dell'anima, anziché la proprietà accidentale di una giustizia comandata da Dio e, alla fine, di credenze provenienti dalla tradizione religiosa e passivamente ripetute, com'è nell'*Eutifrone*, oppure si tratti di affermare che la Bibbia non esaurisce la religione, preesistendo, questa, alla formazione del canone e restando "vera" anche in assenza di codificazione scritturale, come avviene in Lessing contro il biblicismo protestante, ciò che è in gioco è un'inversione radicale: non perché amata dagli dèi, non perché scritta, canonizzata, quell'azione è santa, quella parola è vera, in nome di un principio eteronomo, ma tale può dirsi solo in nome di un'istanza – giudizio o lume – indipendente e interiore che né la volontà divina né un'autorità estrinseca possono avocare a sé: solo, dunque, nel libero discernimento e nell'illuminazione provenienti dalla rivelazione attuale, la cui voce è dato udire sempre con fatica, nel rischio e non senza mescolanza di impurità. In fondo, tutto ciò altro non è che sottrarre la religione all'equazione metafisica del *verum-certum* e vichianamente assoggettarla, più umilmente, a quella del *verum-factum*. Tale appare la religione della «mano sinistra di Dio» celebrata da Lessing nel celebre testo di *Una controreplica*.

In questa prospettiva, il pensiero religioso liberale si pone come una "terza via" nel dominio del religioso, nello scomodo *metaxù* compreso tra confessionarismi e critica radicale della religione, sin dall'inizio espulsa dalle Chiese, emarginata e perseguitata, ed è stata, per Dilthey, la tragedia del protestantesimo e più in generale del cristianesimo europeo. Proprio Dilthey, come si è accennato, ha fornito una precisa caratterizzazione storiografica di tale linea speculativo-religiosa: si tratta di quella corrente, nata dallo spiritualismo umanistico del Cinquecento che il filosofo storicista, nei saggi raccolti ne *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura* dedicati alle origini spirituali del mondo moderno e alla formazione del «sistema naturale delle scienze dello spirito», ha indicato come «teologia speculativa o trascendentale» (*spekulative oder transzendente Theologie*, oppure solo *transzendente Theologie*), ponendola accanto ad altri due indirizzi: quello «razionalistico» erasmiano e quello «ortodosso», o «ecclesiastico».

Della «teologia trascendentale» – in cui Dilthey riconosce il punto di sviluppo del cristianesimo europeo in cui l'esperienza religiosa si emancipa dai confessionarismi – il più significativo rappresentante è Sebastian Franck, l'umanista, il discepolo di Erasmo, il mistico estraneo a tutte le Chiese, l'autore dei *Paradoxa*, colui che anticipa la filosofia della religione di Kant e Schleiermacher, i quali – è tesi anche troeltschiana – a lui, più che a Lutero, si ricollegano idealmente.

Chiudo queste riflessioni evocando due testi paradigmatici: l'uno tratto dai *Paradossi* di Sebastian Franck (1534), appena evocato, l'altro, di Karl Jaspers, tratto dalla disputa sulla demitizzazione bultmanniana (1954), quasi a racchiudere in essi lo spazio di quella *Sache*,

di quella *res ipsa*, in cui consiste – tra provenienza ed evenienza – l'esperienza religiosa propria della *Liberalityt*:

«La Parola di Dio è vento e spirito, il cui soffio si sente nel fondo dell'anima distaccata e quieta, ma nessuno sa da dove venga o dove vada. Essa non si lascia dominare, incoraggiare, ostacolare, costringere in alcuno, anzi, neppure scrivere o parlare, ma solamente udire e sentire in se stessi, quieti e distaccati [...]. Essa è spirito e vita e non lettera, non scritta con inchiostro o matita sulla carta, sulla pergamena, o incisa su tavole di pietra, bensì impressa col dito di Dio come un sigillo in tutti i cuori umani»⁷⁶.

«La fede nello spazio della *Liberalityt* trae alimento da se stessa, direttamente dalla Trascendenza, senza la garanzia di qualcosa di percepibile dall'esterno o di tramandato. Ciò che è tramandato la risveglia e la riempie, ma in quanto venga ripensato; questa fede non è sorretta da sostegni, neppure da quello di un oggettivo evento salvifico quale avvenimento assoluto che, solo, offra la condizione della fede stessa. Il rigore della *Liberalityt* sta nell'evidenziare la responsabilità dell'uomo respinto su se stesso, che solo nella libertà, ma non in forza [*durch*] di essa, e in nessun altro modo, fa esperienza di essere donato a se stesso dalla Trascendenza⁷⁷».

⁷⁶ S. Franck, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2010, p. 397.

⁷⁷ K. Jaspers, R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 107-108.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA, FRA TRASCENDENTALITÀ E STORICITÀ (FRA PRESENZA E CONTENUTO)

Francesco Ferrari

L'espressione "esperienza religiosa" suona immediatamente schleiermacheriana. Il paradosso, pare quasi superfluo ricordarlo, è che essa non compaia nelle *Reden*, dove però quella "intuizione e sentimento dell'infinito", quella *Frömmigkeit*, incarnano qualcosa di profondamente consonante con l'*Erlebnis* propria del *Religiöse*: ovvero, l'affermazione che, ad un secolo di distanza dal pensatore di Breslavia, prima ancora che religione si abbia religiosità, e la religiosità (o meglio, il religioso) appartenga ad ogni uomo in quanto, nel sintagma del filosofo genovese Alberto Caracciolo, «struttura e modo autonomo della coscienza».

La religiosità – sarà tesi centrale anche in diversi saggi di Georg Simmel – procede indissociabilmente con la religione; è propria dell'uomo in quanto tale, qualità inalienabile del soggetto, il che non implica, si badi bene, veloci soggettivismi e relativismi, bensì il primato della coscienza individuale su ogni forma di autorità e di eterodirezione. In questo senso, proprio gli allievi del succitato Caracciolo hanno rinvenuto un paradigma ermeneutico capace di innervare l'età moderna e di giungere fino alla nostra tarda modernità: è quello che esprime la possibilità di un pensiero religioso liberale.

È un equilibrio sottile quello che traccia una simile posizione dell'esperienza religiosa: come può infatti Schleiermacher non aprire le porte a Feuerbach? In altre parole: come può un tale primato della coscienza non rovesciarsi in un "rappresentazionismo" dalle tonalità psicologistiche? Occorre ripensare luoghi quali il congedo del Viandante cherubico di Angelo Silesio: «Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, va' e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza!», piuttosto che l'affermazione schleiermacheriana: «non è chi crede a una Scrittura sacra che ha religione, ma chi non ne ha bisogno e potrebbe farne una lui stesso», per intuire (per una comprensione articolata, non basterebbero di certo questi rapsodici cenni) la portata di tale discorso.

Certamente una posizione di questo tipo non può essere indulgente nei confronti di una passiva adesione ad un confessionalismo, ad una fruizione non critica della tradizione, soprattutto in un'epoca come la nostra dove, se ci atteniamo alla distinzione di Weber e di Troeltsch, potremmo dire che – ci sia lecito il paradosso – piuttosto che nascere in una chiesa si sceglie di entrare in essa, sicché la chiesa si è fatta setta, poiché non si nasce più già inseriti nel *communis* di valori di una *communitas*, ma occorre attuarne una ricostruzione, un recupero. Il nichilismo può significare forse anche questo: dissolvimento

delle morali e dei valori come orizzonte immediato del proprio orientarsi del mondo, in una perdita di tutto, che può tradursi nella più grande fortuna: quella di una (talora ingombrante, "difficile" libertà), dove però è forse più facile perseguire la ricerca di una autentica religiosità, dentro o fuori dalle religioni.

E così veniamo al punto a cui queste veloci considerazioni vorrebbero condurre, nel tentativo di enunciare una contrapposizione: quella tra la religiosità e la religione (o meglio, le religioni), intendendo con questi termini da un lato una capacità (nel senso ricettivo di *capax*) trascendentale, presente in ogni uomo in quanto tale, indipendentemente dal luogo e dall'epoca, dall'istruzione e dalle diverse articolazioni della sua visione del mondo, e, dall'altro, la religione, le religioni, sulla cui definizione i più svariati pensatori si sono cimentati, e che in questa sede noi ricondurremo al loro edificarsi come tradizione in un mondo (che si è ormai compreso quale mondo storico); le religioni precedono questo singolo individuo. Indipendentemente da lui, la religione come fatto storico, sociale politico, la religione come contenuto, ma anche, simmetricamente, come forma, in quanto cristallizzazione si erge a partire dal qui ed ora in cui costui si coglie. Contemporaneamente, né prima né dopo, stante l'arco più o meno apparentemente compiutosi della "secolarizzazione", la religiosità come esperienza, come sentimento (nel senso di Schleiermacher e di Otto), come la domanda che non trova (e non può, non vuole trovare) risposta, parimenti si erge.

Martin Buber ha così sintetizzato nella bruciante domanda questa duplicità del fenomeno religioso, nel suo sorgere più originario: «in che modo l'evento della rivelazione diventa da presenza un contenuto?». In questa domanda non vive forse il più acuto inarcamento che conduce dalla religiosità alla religione? La religione come contenuto: parola di Dio, legge scritta di Dio; la religiosità come presenza, la presenza di una relazione, di un contatto, di una coappartenenza dell'io e del Tu, che vive, per definizione, nel presente, ovvero, proprio nell'istante, nell'*Augenblick* che quell'esperienza dischiude.

Trascendentalità e storicità: tanto dell'uomo quanto del fenomeno religioso.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

SULL'ESPERIENZA RELIGIOSA E SUL PROBLEMA FILOSOFICO DELLA SUA COSTITUZIONE

Hagar Spano

In occasione del Convegno "Le domande della filosofia", che si è tenuto nel maggio del 2009 presso l'Università di Roma "Tor Vergata", mi sono incaricato di articolare una ricognizione concettuale intorno alle "domande della filosofia della religione". Una ricognizione che, beninteso, lungi dallo scandagliare in modo più o meno lineare il ricco catalogo di interrogativi attraverso i quali la moderna ragione filosofica, con sempre maggiore insistenza e strumenti critici sempre più raffinati, ha tentato di farsi strada sull'accidentato terreno del religioso, si poneva invece l'obiettivo di focalizzare *im allgemeinen* per così dire la grammatica di questa interrogazione e di perimetrare pertanto lo statuto stesso del domandare filosofico-religioso. In quel *paper*, che rielaborato e ampliato è stato successivamente pubblicato in un fascicolo di *Persona. Periodico di studi e dibattito* (Liguori)⁷⁸, mi chiedevo in buona sostanza: in quale misura *l'esperire religioso* può propriamente farsi "oggetto" del *sapere filosofico*? In che modo cioè possono articolarsi le domande (*die Fragen*) – o meglio, il *domandare* stesso (*das Fragen, o das Nachfragen*) – della filosofia della religione?

Il successivo Seminario veronese del gennaio 2011, che si è tenuto presso la Fondazione Centro Studi Campostrini sul tema "Quale esperienza per la filosofia della religione?", e segnatamente il vivace dibattito pubblico che esso ha incoraggiato e al quale ho assistito con interesse, ha certamente rappresentato assieme un *benchmark*, un banco di prova cioè di alcuni dei convincimenti depositati nelle tesi che avevo articolato circa due anni prima, e un'occasione di riconsiderazione e verifica di nuove ipotesi di lavoro. Mi ripropongo allora di richiamare qui molto rapidamente alcune suggestioni, fornendo almeno una traccia generale.

Partiamo dal titolo: "Quale esperienza per la filosofia della religione?". Un primo punto sul quale ritengo sia necessario concentrare l'attenzione, anche in virtù della discussione che proprio a questo riguardo si è prodotta nel corso del Seminario veronese, concerne la locuzione stessa di "filosofia della religione". È su di essa che conviene soffermarsi brevemente, e lo farò con due sintetiche annotazioni, prima ancora che sulla nozione di "esperienza" (che pure nel vocabolario filosofico spalanca uno scenario semantico

⁷⁸ H. Spano, "La domanda filosofico-religiosa e i modelli di approccio alla religione", *Persona*, 1, 2011, pp. 105-116.

estremamente frastagliato), e segnatamente su quella nozione di “esperienza religiosa” a partire dalla quale, come sostiene Giuseppe Di Salvatore, possono assieme darsi per la filosofia della religione la *chance* di scardinare il «gioco autoreferenziale del limite» e la possibilità di una costante e positiva “ridefinizione” del proprio statuto.

Vale allora certamente la pena di ricordare anzitutto che – ha insistito per esempio Marco Ravera nella sua *Introduzione*⁷⁹ – la filosofia della religione, proprio come la filosofia del diritto o della scienza, è una “filosofia seconda”. Come è noto, per filosofia seconda tradizionalmente si intende ogni estensione della indagine filosofica a settori specifici dell’esperire umano che, per quanto autonomi nella propria origine rispetto alla filosofia medesima, rimangono comunque aperti alla sua interrogazione e anzi la richiedono laddove essa si incentri sui loro *fondamenti*. Ora, è certamente vero che la nozione di “filosofia seconda” intanto ha un senso in quanto si differenzia da una filosofia “prima”, «schiettamente teoretica e capace di un’autonoma autofondazione», quale è per esempio la metafisica aristotelicamente intesa (la scienza dei principi primi dell’essere) o la logica in senso hegeliano (la struttura profonda di tutto il reale); la “filosofia seconda” articola quindi, per intenderci meglio, l’estendersi delle categorie fondanti della filosofia prima alle svariate e multiformi manifestazioni della realtà. È altresì certamente vero che la scienza moderna ha in larga misura destabilizzato la pretesa onnifondativa del sapere filosofico, settorializzandolo e frammentandolo e mettendo perciò in crisi la nozione stessa di “filosofia prima”. Questa crisi ha conseguentemente interessato anche le cosiddette “filosofie seconde” facendo sì che, nella nostra congiuntura storico-intellettuale e nella specifica situazione culturale che è andata consolidandosi nella contemporaneità, non si attribuisca più loro la funzione di un sapere fondante capace di garantire l’apparato categoriale in cui devono strutturarsi i saperi cosiddetti “regionali” ma quella – più “debole” – di un’indagine razionale tesa alla ricerca del *sensu*.

Ecco, se ciò è certamente e comunemente vero per tutte le “filosofie seconde” – e quindi per la filosofia della scienza come per la filosofia del diritto o della storia – è altresì vero che nel caso della filosofia della religione, accanto a questo dato comune e pacifico, emerge altresì una specificità non di poco conto. Che è la seguente: la *tensione* tra filosofia e religione, la quale si esprime appunto nella “filosofia della religione” intesa come *dialogo* tra queste due polarità e segnatamente come *chiarificazione* dell’esperienza religiosa, lungi dall’essere un punto di contatto tra due realtà di fatto *estranee*, si configura piuttosto come lo sviluppo *naturale* (anche se talora assai tormentato) di una affinità *profonda e originaria*. «C’è stato un tempo in cui la religione, separata dalla fede popolare, veniva custodita come un fuoco sacro, nei misteri, e la filosofia aveva un santuario in comune con essa», affermava Friedrich Schelling – si ricorderà – nelle battute iniziali del suo *Philosophie und Religion* (1804)⁸⁰. Più recentemente, in occasione di una relazione su *La filosofia della religione in Germania negli ultimi decenni* tenuta nell’ottobre del 1964, Alberto Caracciolo ha precisato che la «filosofia della religione è, dunque, non una parte della filosofia, ma l’unico filosofare [...] in quanto, nel suo processo, a un certo

⁷⁹ M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino 1995.

⁸⁰ F.W.J. Schelling, *Werke*, a cura di M. Schröter, t. IV: *Schriften zur Philosophie der Freiheit: 1804-1815*, p. 6; trad. di V. Verra, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 37.

punto avverte necessario investire della sua unica domanda etico-soterica un *modo* e una *struttura* costitutivi della coscienza»⁸¹.

Si tratta di una *consanguineità*, per così dire, che è espressa dallo sforzo comune a entrambe di indagare il rapporto dell'uomo con quell'*Altro* che, è stato a ragione osservato, è assieme il suo fondamento, il suo fine e la sua origine e che proprio per questo ha ricevuto molteplici nomi: essere, infinito, assoluto, Dio, *Universo*. L'interrogazione filosofico-religiosa è una interrogazione sul *fondamento*, una *Grundfrage*, organizzata da questo punto di vista su un delicato equilibrio dialettico o, se vogliamo, su un vero e proprio patto: «La filosofia della religione è possibile – afferma per esempio Giuseppe Riconda – solo se si stringe un patto tra filosofia e religione per cui l'una non fagociti o renda insignificante l'altra»⁸²; è quanto, in buona sostanza, asserisce pure Pietro De Vitiis nel suo *paper* veronese, allorché ammonisce in via preliminare che «la difficoltà fondamentale della filosofia della religione sta nel trovare un rapporto equilibrato tra i due elementi che la compongono, appunto la filosofia e la religione».

Beninteso, su questo terreno si decide della posta in gioco. L'orientamento di pensiero che, lungi dal porre il *religioso* come “una dimensione autonoma della coscienza”, tende viceversa a identificarne la *natura* e gli stessi interrogativi con quelli di filosofia e etica, tende a trattare la medesima materia («L'Universo e il rapporto dell'uomo con esso», secondo una nota formula schleiermacheriana) nel medesimo modo e non già «in modo completamente differente». Questa identità dell'*oggetto*, vale a dire l'*uguaglianza* che il succitato Friedrich Schleiermacher nella celebre seconda *Rede* non mancava di individuare come causa di numerosi errori, alimenta infatti quella che qualcuno ha definito la “tentazione totalizzante”, la tentazione cioè della filosofia (o anche della religione) di inglobare la totalità del reale nella propria visione interpretativa, sacrificando la dialettica e la tensione, sistematizzando poi il reale in modo unilaterale nelle proprie, specifiche categorie concettuali. Questa «tentazione totalizzante» si è storicamente sviluppata e configurata in vario modo: come la *scelta escludente*, unilaterale o bilaterale, di un termine rispetto all'altro (la filosofia rispetto alla religione: come nell'illuminismo inglese e francese – e, più problematicamente, in quello tedesco – attraverso le rigide teorizzazioni di impianto deistico; nel positivismo; nel materialismo dialettico; o la religione rispetto alla filosofia: si pensi a Blaise Pascal, Søren Kierkegaard o ancora Karl Barth); come *identificazione per assorbimento* di un termine nell'altro (la religione è assorbita e inglobata dalla filosofia, come nel caso hegeliano rappresentato dall'interno movimento dialettico dello Spirito assoluto attraverso le *figure* dell'arte, della religione e finalmente della filosofia); come *confinamento* (la filosofia è confinata dalla religione in una posizione subalterna, ha cioè “diritto di cittadinanza” per il credente ma soltanto nella misura in cui, fatta salva la fede nella verità rivelata, essa si limiti a approntare quegli strumenti che soli possono sgombrare il campo dal dubbio e “preparare la via” alla ragione; la filosofia intesa cioè come *ancilla theologiae*); o, ancora, come *riconduzione* dell'esperienza religiosa

⁸¹ A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965; Il Nuovo Melangolo, Genova 2000², p. 315.

⁸² G. Riconda, “Filosofia, fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa”, in AA.VV., *Introduzione allo studio della religione*, UTET, Torino 1992, p. 49.

all'esperienza morale (si pensi ovviamente a Immanuel Kant ma anche alla tradizione otto- e novecentesca che a lui fa capo a vario titolo e secondo differenti modulazioni). Certo, «la filosofia della religione è in ogni caso filosofia» – asserisce a ragione quel Bernhard Welte che ancora De Vitiis menziona nel segnalare, accanto a un'impostazione di tipo "apriorico-costruttiva" e a una fenomenologica, un approccio di carattere ermeneutico in filosofia della religione⁸³. Ma quando l'intelligenza filosofica tende a inglobare il religioso o a fondersi con esso – quando cioè essa si fa "religiosa" (cioè la filosofia si fa momento *interno* alla religione, la ricerca teoretica momento dell'anelito alla salvezza, il procedimento razionale vettore della ricerca di Dio); oppure, al contrario, quando essa respinge e si sottrae scientemente a qualsiasi confronto con la religione, facendosi così "irreligiosa"; ebbene, in questi casi non si dà *tensione dialettica* tra le due polarità. Conseguentemente, per comprendere cosa propriamente sia la "filosofia della religione" e come l'interrogazione filosofica possa interessare l'esperire religioso, beninteso non già assecondando un comune "bisogno esplorativo" ma «allo scopo di aprire lo spazio di un più giusto e consapevole vivere religioso»⁸⁴, occorre certamente – anzitutto – preservare questa *tensione* vitale e prendere accuratamente le distanze da qualsiasi deriva totalizzante.

La seconda, rapidissima annotazione è la seguente: l'alternativa tra la dizione "filosofia della religione" e "filosofia delle religioni", che pure è emersa nel dibattito e che generalmente è da alcuni eletta (a torto) a garanzia del pluralismo religioso, costituisce in sostanza un falso problema. Mi sento anche qui di condividere la posizione che nel succitato volume del 1995 Ravera sintetizzava nella maniera seguente: «Con la denominazione di filosofia della religione si intende l'autonomo accostarsi del pensiero filosofico al fatto religioso concepito nella sua integralità e lo sforzo, operato dalla riflessione, di coglierne e penetrarne l'essenza e i caratteri; e lo stesso parlare di "fatto religioso" nella sua generalità sottintende una radicale apertura, non solo interconfessionale ma genuinamente interreligiosa, a ogni manifestazione del sacro e a ogni contenuto di fede e di esperienza del divino. Non si tratta pertanto, nemmeno nella denominazione usuale, di *una* particolare religione ma *della* religione come fenomeno universalmente umano, del suo darsi ed emergere quale comun denominatore delle sue più diverse e lontane apparizioni: e in questo senso il plurale che si vorrebbe preservare è già tutto iscritto nel singolare "collettivo" adoperato tradizionalmente. Tanto varrebbe altrimenti porre la medesima questione (smascherandone così la mancanza di senso) a proposito – tanto per fare alcuni esempi illuminanti – di filosofia "dei diritti", di filosofia "delle politiche", di filosofia "dei linguaggi", o "delle storie"»⁸⁵. Come, ancora, Alberto Caracciolo non mancava di ricordare con la massima autorevolezza: «Filosofia della religione non ha dunque come proprio oggetto una particolare religione ma una determinazione universale della coscienza»⁸⁶.

⁸³ Al riguardo si veda P. De Vitiis, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010.

⁸⁴ A. Caracciolo, *La religione come struttura cit.*, p. 316.

⁸⁵ M. Ravera, *Introduzione cit.*, p. 29.

⁸⁶ A. Caracciolo, *La religione come struttura cit.*, p. 315.

E vengo, altrettanto rapidamente, al secondo punto. Il dato dal quale occorre prendere le mosse, e che nella formulazione del titolo "Quale esperienza per la filosofia della religione?" è implicitamente contenuto, è anzitutto quello della tutela della problematizzazione filosofica rispetto a un ingenuo oggettivismo. Si tratta cioè, come già affermavo in occasione del Convegno su "Le domande della filosofia", di attuare una più puntuale e penetrante intelligenza del "fatto religioso", calibrando quest'ultimo in modo netto sulla nozione di *vissuto* o *esperienza*. Da questo punto di vista si può senz'altro riconoscere che nella modernità, e segnatamente nell'ambito di quel protestantesimo liberale sul quale Francesco Ghia ha acutamente richiamato l'attenzione con riguardo al tema della "interpretazione universalistica del religioso", il sopraccitato Schleiermacher s'è cimentato con successo nell'elaborazione di un paradigma inedito⁸⁷. Una *terza via* cioè rispetto ai due "tradizionali" modelli – *soprannaturalistico* e *razionalistico* – che in particolare si dividevano il campo della teologia fin dai tempi dell'Illuminismo e ai quali più in generale è lecito ricondurre, almeno in linea di principio, la maggior parte degli orientamenti intellettuali attivi sul terreno della comprensione filosofico-religiosa, siano essi per così dire di taglio «critico, intuitivo o speculativo»⁸⁸.

Il paradigma soprannaturalistico riposa com'è noto su uno schema metafisico ontoteologico ed è incline a inquadrare il religioso in termini eminentemente *noetici*; è questo il paradigma dell'ortodossia confessionale, è quindi prevalente nella "cultura di Chiesa" e nella sua espressione accademica; quello razionalistico, diversamente, inclina a pensare il religioso a partire dall'unica realtà concepibile e razionalmente accessibile, ancorché *non integralmente* riducibile alla stessa razionalità; esso intende pertanto il religioso o come intrinsecamente collegato allo sforzo conoscitivo dell'uomo oppure come collegato al suo impegno morale (e alle questioni di carattere per esempio teleologico che esso innesca e alimenta). Come ha giustamente notato Ernst Troeltsch, «con la profonda modifica della metafisica per l'impatto della mentalità scientifica moderna e con la conseguente assai ridotta facilità di un collegamento, la religione colta della metafisica speculativa ha sviluppato la tendenza alla completa contrapposizione e al totale affrancamento rispetto alla religione di chiesa. E così la filosofia della religione coincise in ultima istanza con la filosofia in generale; questa va in cerca di conoscenze razionali su Dio, sull'anima e sul mondo»⁸⁹. Ebbene, assecondando il tentativo di enucleare l'autonomo *Wesen* del religioso svincolandolo dall'opzione "metafisica" e "morale" e di salvaguardare così l'autentica religione dagli strali degli *aufgeklärte Verächter* che animavano e orientavano il dibattito illuministico, a partire dai suoi celebri *Discorsi* Schleiermacher respinge con forza queste due espressioni di ogni paradigma razionalistico. La religione infatti, come si legge nel secondo e più celebre di essi, «non

⁸⁷ S. Sorrentino, "Il mutamento del paradigma di comprensione della religione nei *Discorsi* di Schleiermacher", in *Religione e religioni. A partire dai Discorsi di Schleiermacher*, a cura di S. Sorrentino, Cittadella Editrice, Assisi 2000, pp. 17-51.

⁸⁸ O. Pfliegerer, *Geschichte der Religionsphilosophie. Von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Reimer, Berlin 1893³, p. 30.

⁸⁹ E. Troeltsch, *Religionsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, a cura di W. Windelband, K. Fischer & O. Liebmann, Winter, Heidelberg 1904; trad. di S. Sorrentino in E. Troeltsch, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di S. Sorrentino, Filema, Napoli 2002, p. 73.

chiede, come la metafisica, di definire e spiegare l'Universo secondo la sua natura e neppure chiede, come la morale, di perfezionarlo e portarlo a compimento con la forza della libertà e del divino arbitrio dell'uomo»⁹⁰. Essa si attua «nell'*ordine del senso*, ossia nell'ordine di ciò che impegna e coinvolge il Sé»⁹¹ e non già nell'*ordine dell'oggettivo*, nasce necessariamente «dall'intimo di ogni anima migliore» (Schleiermacher), dal *Gemüt*, e domina incostrata in una specifica "provincia" nell'animo.

Essa dunque «si demarca sostanzialmente e ultimativamente da ogni altra relazione con la realtà esistita nell'esperire umano. È un'altra, specifica, peculiare modalità di avere contatto con la realtà; talmente specifica e peculiare da contenere, veicolare e istituire il rapporto e il contatto con una realtà *altra*, o meglio [...] *totalmente altra*»⁹². Vale a dire, radicalmente *altra* rispetto al Sé. È una *esperienza*, un *vissuto*. Meglio, è una *esperienza specifica* del nostro mondo e coinvolge il soggetto nelle sue fibre più intime. La sfera religiosa non può pertanto essere ridotta, da un lato, a fattori del tutto estrinseci rispetto alle sue reali *ragioni di costituzione*, fattori quali un *corpus* dottrinale, un modello sociale, l'appartenenza a una specifica tradizione culturale oppure a una comunità o, ancora, a un determinato assetto istituzionale; né dall'altro può essere subordinata a realtà *altre* e "ulteriori" (il politico, l'etico, etc.).

In seconda istanza merita attenzione il processo di autonomizzazione e "categorizzazione" della religione che è chiaramente alla base di questo genere di impostazione. Sotto questo profilo ritengo particolarmente pertinente, efficace e penetrante l'impostazione articolata da Roberto Celada Ballanti, alla quale ovviamente rinvio. Prendendo le mosse da un'idea di *esperienza* come *ex-per-ire*, intesa cioè secondo l'etimo latino come un "attraversamento" (*per-ire*) informato da una "provenienza" (*ex*), vale a dire come un "passare attraverso muovendo da", mi pare che egli abbia infatti buon gioco nel focalizzare e contestualizzare un tratto caratteristico – lo *Spezifikum* per così dire – della "esperienza religiosa moderna"; meglio, della specifica esperienza religiosa che ha innervato quella "linea del pensiero moderno" la quale affonda le radici nell'Umanesimo e nella Riforma e attraversa (e feconda) l'età moderna assecondando l'esigenza di affermare principi di tolleranza, libertà e "inveramento" religioso; tradizione che la categoria di "pensiero religioso liberale" (alla quale Celada Ballanti ha, tra l'altro, dedicato un prezioso volume di recente pubblicazione) tenta appunto di perimetrare. La moderna *esperienza religiosa* rivela così quella "pulsione" di cui racconta l'*ex-per-ire* (che, si noti, dice assieme della *Er-fahrung* e dell'*Erlebnis*) e, «tra provenienza ed evenienza», tra *Herkunft* e *Entstehung*, denota il "pro-venire" da un *traditum* e un "e-venire" «in vista di un attraversamento arrischiante»; essa dice di un'uscita, un affrancamento, un distacco – nell'elemento della *Liberalität* – dalle metafisiche teologiche, dalle istituzioni salvifiche e dai «sistemi di amministrazione del senso». Soprattutto dice di quel processo di "categorizzazione" del religioso (che ne è alla base) il quale si origina e coincide con la

⁹⁰ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Unger, Berlin 1799; trad. di G. Moretto, "Sulla religione", in *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1998, pp. 83-255.

⁹¹ S. Sorrentino, *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*, Carocci, Roma 2004, p. 17.

⁹² *Ibid.*, p. 21.

differenziazione del tutto "moderna" tra *religio* e *fides*, e beninteso autorizza la dicotomia, così largamente attestata in letteratura, tra il *das Religiöse* e la religione oggettivata in culto e dogma, informando la possibilità stessa di un'interrogazione critica intorno all'*apriorità o trascendentalità del religioso*, intorno cioè alla *fides* come «res concettuale a sé stante» distinta dalla sua specifica sedimentazione storica, codificata e istituzionalmente "amministrata". Celada Ballanti ha senz'altro ragione di precisare che, primaché da alchimie concettuali, i nessi profondi che strutturano la categorizzazione della religione, e con essa la stessa secolarizzazione intesa come affrancamento e per così dire differenziazione di sfere di competenza, muovono dal *vissuto religioso*. La divaricazione tra *religio* e *fides* è cioè «sintomo di un'inquietudine e di un disagio che, prima che essere teologici, concernono la coscienza religiosa *überhaupt*»; si categorizza la religione, in altri termini, quando essa inizia a caricarsi di interrogativi e problemi inevasi, inerenti al suo *Wesen* siccome al ruolo delle istituzioni positive e alla funzione della mediazione salvifica. Quando cioè si dilata per così dire la forbice della domanda di senso e dell'offerta soterica. Gli stessi fenomeni di "spiritualizzazione" da un lato e dall'altro di "storicizzazione", che corrispondono per esempio a altrettanti, fondamentali vettori della proteiforme, complessa e feconda intelligenza del religioso articolata nel quadro dell'illuminismo tedesco, hanno del resto questa specifica matrice e sono il prodotto dell'*esodo* e della *pulsione* che informano l'*ex-per-ire* religioso e ne caratterizzano, secondo questa prospettiva critica, la forma specificamente moderna. La stessa proposta schleiermacheriana, che questo quadro culturale riflette e contribuisce a proiettare su un orizzonte più ampio, si rivela di tipo sostanzialmente *genealogico*; anch'essa infatti è tesa – per utilizzare le parole di Celada Ballanti – a «rinvenire i centri nevralgici, costitutivi del religioso nella coscienza del singolo». Si premura cioè di rintracciare l'origine e la costituzione dell'*esperienza religiosa* – per dirla nei termini familiari a una tradizione teoretica che con il filosofo e teologo di Breslavia ha senz'altro contratto un cospicuo debito intellettuale – nell'*apriori religioso* che sottende la fenomenologia storica del fatto religioso. Beninteso, si preoccupa di rintracciare tale origine e costituzione non già "in continuità" con le altre modalità dell'esperire umano (quella conoscitiva, quella "prassistica" ma anche la modalità estetica) quanto piuttosto, secondo uno schema trascendentale, entro una «originaria connessione esistentiva», entro una «relazione esistentiva originaria» del tutto peculiare e dotata di una propria irriducibile intenzionalità. L'esperire religioso interessa la *radice* e la *totalità* dell'essere umano e si istituisce in un "vissuto intenzionale" nel quale si impianta una relazione. Sono queste due dimensioni dalle quali non si può prescindere tanto nell'attuare per così dire un'autentica *esperienza religiosa* quanto nell'articolare una congrua comprensione filosofica del religioso che su questa *esperienza* necessariamente si incarichi di fare perno.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

QUALE ESPERIENZA PER LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE?

Pietro De Vitiis

In un mio volume di recente pubblicazione, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*⁹³, distinguevo, proprio in relazione al problema del rapporto fra esperienza religiosa e filosofia, due tipi di filosofia della religione, l'uno di impostazione *apriorico-costruttiva* e l'altro di impostazione *fenomenologica*. Si potrebbe dire – scrivevamo – che la difficoltà fondamentale della filosofia della religione sta nel trovare un rapporto equilibrato fra i due elementi che la compongono, appunto la filosofia e la religione: la prima deve conservare la sua autonomia di disciplina razionale, senza assumere una posizione di subordinazione rispetto all'esperienza religiosa che la riduce a filosofia religiosa o a riflessione teologica; la seconda non deve però subire sopraffazioni da parte della ragione filosofica, che esplica correttamente il suo compito quando comprende il dato storico della vita religiosa, attenendosi così in qualche modo ai fenomeni dati nell'esperienza storica, e rinunciando quindi a costruire *a priori* un proprio concetto di religione, che risulterebbe inevitabilmente astratto.

Volendo fare un esempio storico, si potrebbe dire che una impostazione di tipo costruttivo si riscontra in Karl Jaspers, il quale contrappone alla *rivelazione*, che è poi la religione storica tramandata, la *fede filosofica*, spostando così il difficile equilibrio fra religione e filosofia nettamente a favore della seconda. Tipicamente fenomenologica è invece l'impostazione di Max Scheler, per il quale «né Dio stesso né l'idea di Dio possono essere "costruiti"»⁹⁴. Strutturalmente infatti l'atto religioso è accoglimento di una manifestazione, a differenza dell'atto filosofico che pensa l'*Ens a se*, vale a dire l'Assoluto che non dipende da altro. L'impostazione di Scheler è fenomenologica, però si può pensare anche alla via ermeneutica, quale è stata sviluppata nel Novecento soprattutto da Martin Heidegger e da Hans-Georg Gadamer, come modo per evitare l'impostazione costruttiva. Una costruzione sistematica di filosofia della religione influenzata da Heidegger si può trovare in Bernhard Welte, che di Heidegger era amico e conterraneo, essendo nati entrambi a Messkirch nel Baden.

A nostro avviso un'impostazione di tipo ermeneutico in filosofia della religione richiede che si riconosca il carattere veritativo dell'esperienza religiosa, ciò che Heidegger fa in una pagina di *Holzwege*, in cui distingue cinque modi in cui la verità accade: l'opera d'arte, l'azione che fonda uno Stato, la vicinanza di ciò che non è un ente ma il più Essente

⁹³ Morcelliana, Brescia 2010.

⁹⁴ *Vom Ewigem im Menschen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. V, Francke, Bern-München 1954, p. 253.

(*Seiendste*) dell'ente, che è appunto la religione, quindi ancora il sacrificio essenziale, e infine il pensiero dell'essere⁹⁵. Si tenga presente che per Heidegger la verità non è corrispondenza o adeguazione ma *disvelamento*. Su questa base Welte ha elaborato nella sua *Religionphilosophie* del 1978⁹⁶ un concetto *filosofico* di rivelazione. Heidegger non si spinto così oltre, per lui il pensiero filosofico non può prendere posizione né per il teismo né per l'ateismo, però egli non pone una contrapposizione fra pensiero e religione in quanto il pensiero della verità dell'essere è la prima tappa di un cammino che attraverso il sacro e la divinità porta al nome di Dio, quindi alla religione.

A nostro avviso il carattere veritativo dell'esperienza religiosa si può affermare anche sulla base delle *Philosophische Untersuchungen*, opera elaborata negli anni Quaranta del secolo scorso da Ludwig Wittgenstein, per il quale scienza e religione sono diversi giochi linguistici egualmente giustificati nel loro ambito, in quanto il gioco linguistico è un fenomeno originario al di là del quale non è possibile risalire, anche perché i diversi giochi linguistici sono diverse forme di vita. Può essere un gioco linguistico rappresentare i risultati di un esperimento, ma può esserlo anche il chiedere, il ringraziare, il salutare e il pregare⁹⁷. Insomma, la scienza è solo uno dei possibili giochi linguistici, anche se poi Wittgenstein rimane in un atteggiamento problematico rispetto alla verità ultima della religione. In conclusione, si può affermare che la filosofia del Novecento ci ha lasciato buone basi per una filosofia della religione.

⁹⁵ Cfr. *Holzwege* (1935-1946), Klostermann, Frankfurt am Main 2003, p. 50.

⁹⁶ Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Roma-Wien.

⁹⁷ *Ricerche filosofiche*, trad. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1967, p. 22.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IL NULLA COME ESPERENZA LAICA DELL'INFINITO

Oreste Tolone

La filosofia della religione nasce come disciplina autonoma nell'epoca moderna. Nello specifico con la pubblicazione da parte di Baruch Spinoza del *Tractatus Theologico-Politicus* del 1670⁹⁸. Tale punto di partenza è convenzionale in quanto alla data, ma non rispetto all'epoca; anzi si può sostenere che la filosofia della religione nasca come esigenza della ragione di vagliare la legittimità, l'universalità, la fondatezza di un fenomeno, quello religioso, non più scontato ed evidente dopo lo sviluppo del metodo scientifico e l'affermarsi di un pensiero laico. L'uomo non è più certo che Dio esista, che il mondo sia stabile e sensato e che l'esperienza religiosa dell'uomo sia dotata di senso e legittimità; è necessario quindi che l'intera esperienza religiosa venga sottoposta alla prova della ragione. Non bisogna dimenticare, pertanto, che è connaturale alla sua nascita la possibilità che la religione non regga al vaglio della razionalità e possa, in qualche modo, essere interpretata in modo riduttivo e funzionale. Non è questa d'altronde una novità, dal momento che sin dall'antichità il pensiero filosofico ebbe a scegliere tra una opzione positiva e una negativa: secondo quest'ultima, promossa da filosofi quali Protagora e Crizia, la religione poteva essere considerata, ad esempio, come nient'altro che un'invenzione dei governanti: «per la prima volta un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore [degli dèi], perché i tristi temessero anche per ciò che in modo occulto compissero o dicessero o pensassero»⁹⁹. Dal momento che la ragione viene chiamata criticamente a indagare tale misterioso fenomeno, secondo il quale l'uomo è in grado di interagire, parlare e comunicare con un Dio infinito, non si può escludere apriori la possibilità che la ragione ritenga tutto questo illusorio. La filosofia della religione è dunque figlia di un dubbio radicale che costringe a esaminare sin nelle fondamenta un edificio ritenuto fino ad allora indubbio.

⁹⁸ A proposito di tale convenzionale punto di partenza si veda *Filosofia della religione. Storia e problemi*, a cura di P. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, p. 9; G. Bucaro, *Filosofia della religione. Forme e figure*, Città Nuova, Roma 1988, p. 19; la posizione dei principali studiosi italiani è ben illustrata da A. Fabris in *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 25 nota.

⁹⁹ Crizia, *Sisifo*, fram. 25, in *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1962. Secondo questa impostazione la religione va considerata come nient'altro che «un'invenzione dei governanti, che non potendo colpire con la loro diretta oppressione ogni atto dei loro sottoposti, li hanno indotti a credere nell'esistenza di una divinità invisibile che conosce e punisce i comportamenti proibiti imposti dalle leggi da chi governa» (Vegetti-Alessi-Fabietti-Papi, *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna 1975, p. 86).

1. Una filosofia della religione è quindi possibile se e solo se sono dati un pensiero critico, autonomo, non soggetto ad autorità, e un fenomeno religioso universale, accessibile allo sforzo filosofico. Difatti se non ci fosse autonomia di pensiero non ci sarebbe filosofia; se non si riconoscesse come dato inequivocabile l'esistenza di una religiosità, di una condotta umana significativa, legittimata ad esistere, non vi sarebbe religione, e se la ragione sentisse di non potersi rivolgere a essa razionalmente non vi sarebbe filosofia della religione. Pertanto tale disciplina si fonda sul presupposto che la finita mente umana possa avere come suo oggetto di indagine razionale un fenomeno specifico, religioso, cioè un fenomeno in cui il finito e l'infinito, uomo e Dio, entrano in contatto e interagiscano tra di loro, dando origine a una re-ligione¹⁰⁰, a un legame del tutto particolare. Tale assunto non è privo di criticità. La filosofia della religione presuppone che vi sia una religione, cioè che qualcuno abbia una relazione con l'infinito, con Dio: difatti senza infinito non c'è religione, senza finito non c'è re-ligione.

2. Proprio per questo la filosofia della religione ha l'obbligo di porre come oggetto della propria indagine anche la strutturale propensione dell'uomo verso l'infinito, premessa fondamentale perché vi possa essere religione e dunque filosofia della religione. In tale senso l'antropologia filosofica può risultare utile alla chiarificazione dei *preambula fidei*. Essendo infatti due i poli in questione, Dio e l'uomo, nel loro reciproco incontro, riteniamo che la filosofia della religione debba da un lato avere a cuore la dimostrazione dell'esistenza di Dio – tale impegno non è inessenziale, perché dimostrare Dio mostra la fondatezza dell'esperienza religiosa su cui si fonda la filosofia della religione. Dall'altro riteniamo che essa debba analizzare la *conditio humana*, allo scopo di rintracciare ciò che permette all'uomo, a dispetto della sua animalità, di essere aperto al mondo, di desiderare l'impossibile, di vedere l'invisibile, di essere sempre oltre se stesso (*darüber-hinaus*) in perenne tensione, alla ricerca costante di qualcosa che travalichi il mondo immanente, e dunque sensibile all'eventuale richiamo dell'assoluto. In tal senso l'antropologia filosofica, ma anche le neuroscienze, la biologia, la filosofia della natura, possono fornire un importante contributo. Il corpo umano, essendo in qualche modo *capax dei*, è degno di riflessione. In questo senso vanno ritenuti utili contributi le analisi sull'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) di Max Scheler, sull'eccentricità (*Excentricität*) di Helmuth Plessner, sull'esserci e l'essere nel mondo (*Dasein* e *In-der-Welt-sein*) di Martin Heidegger, sull'opposizione polare (*Gegensatz*) di Romano Guardini, sull'essere carente (*Mängelwesen*) da parte di Arnold Gehlen, e così via¹⁰¹. Un approccio antropologico al fenomeno religioso può fungere, quindi, da "correttivo metodologico", aggirando in qualche modo i rischi di un'antropologia ricavata direttamente dalla religione-rivelazione.

¹⁰⁰ Sui molteplici significati del termine "religione" si veda G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi, metodi e problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-119.

¹⁰¹ Ricordiamo, solo a titolo esemplificativo, H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, oppure *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

3. Ciononostante la filosofia della religione è in una posizione di debolezza rispetto ad altre discipline quali la filosofia morale, politica, del diritto, estetica etc. Tali discipline, infatti, non richiedono necessariamente la trascendenza come loro condizione di possibilità; certo esistono anche morali fondate sulla fede, ciò però non toglie che la moralità appaia come un fatto universale, umano, presente a ogni latitudine, indubbio, e che come tale pretende un approfondimento filosofico: che tale moralità, poi, possa avere un fondamento religioso o trascendente, cioè si riconosca fondata su una pretesa di senso ultraterrena, è una possibilità che non inficia il punto di partenza. Al contrario la filosofia della religione sembra richiedere, *preliminarmente*, l'ammissione di un contatto, dubbio, con un divino, altrettanto dubbio: pena l'illegittimità della disciplina stessa e la riduzione della medesima a psicologia della religione, sociologia della religione etc. In altre parole, se è fuori discussione che tutti gli uomini abbiano un atteggiamento morale, è fuori dubbio che gli uomini abbiano un comportamento religioso solo nella misura in cui lo si intenda come partecipazione a una religione sociale, comunitaria aggregativa, storica, culturale, ossia solo virando in una direzione riduzionistica. Il riduzionismo, quindi, sembrerebbe avere gioco facile nella misura in cui l'universalità che si è disposti mediamente a riconoscere alla religiosità umana sia quella biologica¹⁰², sociale, pubblica, di origine romana.

4. La filosofia della religione, dunque, nascerebbe proprio come ripensamento critico da parte di una ragione che, dopo aver accolto il viraggio dall'uomo al mondo, dall'*anthropos* al *theos*, dopo aver scoperto l'essere aristotelico, la filosofia prima e la teologia medievale come prospettiva privilegiata sull'uomo, torna, dal Rinascimento in poi, a una comprensione antropologica del cosmo. Il ritorno all'uomo, e al soggetto di tipo cartesiano, costringe il filosofo moderno a ridimensionare l'unilateralità del cristianesimo, della fede, proprio per recuperare il primato greco della ragione contro il presunto divino, che impone comportamenti dogmatici e di obbedienza. In fondo la rinnovata centralità dell'uomo va di pari passo con la consapevolezza dell'enorme interferenza del soggetto nella conoscenza; cosa che potrebbe rafforzare il dubbio che Dio possa essere una nostra invenzione. A dimostrazione della peculiarità di tale disciplina rispetto alle altre su citate, riscontriamo che tanto il passaggio illuminista alla ragione è in grado di fondare l'etica, la morale – si veda Kant – tanto destabilizza e rende vulnerabile la religione nel suo fondamento. È come se il ritorno della ragione metta a repentaglio la fede – a meno di non accusare il grande movimento della modernità di essere un enorme atto di tracotanza della ragione. Così la filosofia della religione non potrebbe che oscillare tra il difendersi dal

¹⁰² Per quanto riguarda il riduzionismo di tipo biologico si veda J. Austin, *Zen and the brain: toward an understanding of meditation and consciousness*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998. Cfr. A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Why God won't go away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York; trad.: *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano 2002, in particolare il capitolo I dal titolo "Una radiografia di Dio. Introduzione alla biologia della fede", pp. 11-20. Cfr. K. Armstrong, *A History of God*, Ballantine Books, New York 1993; trad. di A. Mosca, *Storia di Dio*, Marsilio, Venezia 1995. Cfr. M.A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.

dogmatismo religioso e pre-filosofico delle origini e l'autonomismo soggettivistico della modernità!

5. La filosofia della religione vive dunque nell'intrinseca contraddizione tra la volontà, da un lato, di rimanere fedele all'originaria missione della filosofia greca e l'ambizione, dall'altro, di sondare regioni che per natura travalicano i limiti dell'uomo. Per un verso, proprio essendo nata dal rifiuto dell'autorità, non è disposta ad accettare verità dall'alto né ad avventurarsi in campi nei quali si possa richiedere la messa in deroga della ragione – in tal caso non si potrebbe più parlare di vera e propria "filosofia"; per altro verso, la consapevolezza del mistero profondo nel quale è immerso ogni ente, ogni oggetto di studio scientifico, ogni frazione storica di tempo, ogni uomo, obbliga il filosofo a percorrere strade al limite della propria competenza – tanto più che, come sostiene Aristotele, a ogni disciplina spetta il rigore che l'oggetto le consente, poiché «è proprio dell'uomo preparato, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione quanto ne permette la natura dell'oggetto»¹⁰³. Come dire, la meraviglia di fondo da parte dell'uomo nei confronti del cosmo, della vita, dell'infinito visibile nel quale si sente da sempre immerso e di cui i singoli enti appaiono in qualche modo sempre propaggini¹⁰⁴, obbligherebbe la ragione a non accogliere supinamente una ricostruzione segmentata della realtà – quella scientifica – ma ad osare andare oltre quella certezza rassicurante e parziale, in direzione di una totalità a cui qualcosa va pur sacrificato. Sarebbe questo, in un certo senso, un correttivo epistemologico con il quale è impossibile non fare i conti, almeno dal cristianesimo in poi.

È come se, dopo il ridimensionamento della ragione greca per opera del cristianesimo, anche il ritorno illuministico alla ragione non possa più fare a meno di vagliare quelle regioni che superano la ragione, ma a cui la ragione sente di potersi-doversi rivolgere: di vagliare la capacità della religione di resistere al riduzionismo, al soggetto. Per questo la filosofia della religione occupa giustamente un posto peculiare tra le altre discipline filosofiche: essa infatti rappresenta una sorta di meta-filosofia pascaliana¹⁰⁵, una meta filosofia della religione, legittima proprio per la complessità dell'oggetto stesso (*actus specificatur ab obiecto*). Per certi versi bisognerebbe avere il coraggio di dire che la filosofia della religione è già in qualche modo fuori e al di là della filosofia, in un terreno ignoto: certo ci possono essere ragioni per batterlo, ma resta il diritto di critica da parte del filosofo: un po' come per il mito di Platone, che interviene a correggere l'illuminismo greco, tentando di dire l'infinito. Con la filosofia della religione il filosofo rivendica il diritto a sporgersi oltre la propria ragione, in virtù del proprio oggetto e in virtù dei propri limiti, riconosciuti: in questo punto la filosofia si avvicina pericolosamente, per gli uni,

¹⁰³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 3, 1094b; concetto ribadito in II, 2, 1104: «si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano».

¹⁰⁴ Cfr. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-NewYork 1972, p. 123.

¹⁰⁵ «Non vi è nulla di così conforme alla ragione quanto questo esautoramento della ragione» (B. Pascal, *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993, p. 258); «Infischarsi della filosofia è fare veramente filosofia» (*Ibid.*, p. 41), «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano» (*Ibid.*, p. 259): in un certo senso la filosofia della religione sarebbe chiamata a fare sua tale impostazione.

fortunatamente, per gli altri, a una sorta di sapere sapienziale, di pensiero profetico-poetico che non disdegna miti e metafore. Quello heideggeriano ne sarebbe un esempio. In altre parole la filosofia della religione si fa promotrice di un modo diverso di intendere la razionalità: critica nei confronti del dogmatismo, ma altrettanto critica verso una ragione appiattita sul modello conoscitivo della scienza, dell'*Erklären*, del pensiero oggettivante. Essa solleva, di fatto, il problema di una scelta preliminare tra una ragione scientifica e un pensiero sapienziale.

6. Pur ammettendo, tuttavia, la liceità di questa meta-filosofia, che si sporge legittimamente oltre se stessa, resta il grande problema di partenza, cioè quello dell'esistenza in sé di un infinito con il quale entrare in relazione. Posto che, come ci insegna la storia delle religioni, la sacralità, la numinosità non è una qualità intrinseca degli oggetti, ogni oggetto può essere religioso, ogni fenomeno può a distanza di tempo rivelare certe caratteristiche. Nulla di per sé è qualificato indefinitamente come sacro, ma può diventarlo¹⁰⁶, e ciò dipende anche dal contesto culturale nel quale esso viene qualificato come religioso: l'importante è che il fenomeno sia in grado di rispondere alle questioni fondamentali ultime, di aprire a una realtà indisponibile, di ristrutturare il mondo¹⁰⁷. Se questo è vero, se è vero che il sole, un tempo fenomeno evidentemente religioso, oggi appare agli occhi dei più una semplice stella, allora è chiaro che al centro della riflessione della nostra disciplina debba esservi non tanto l'oggetto religioso, sacro, numinoso, né tantomeno il soggetto, quanto la relazione religiosa, l'esperienza religiosa, intesa come sensata strutturazione della realtà capace di fornire risposte alle domande di senso.

7. Soprattutto nel caso di una filosofia della religione ermeneutica, ricettiva, o fenomenologica, secondo la distinzione proposta, con sfumature diverse, da autori quali Fabris, Ravera, De Vitiis¹⁰⁸, ma rintracciabile anche in Welte, Casper e Schmitz, fondamentale diventa pertanto Dio, ma non in quanto esistenza e oggetto di conoscenza, bensì come correlato di una relazione.

La filosofia della religione si presenterebbe, pertanto, più come *Ermeneutica del fenomeno religioso*, cioè come riflessione razionale sul fenomeno delle esperienze religiose. Detto per inciso, tale espressione, *Ermeneutica del fenomeno religioso*, supererebbe quella di filosofia della religione, troppo ancorata al bisogno illuministico e moderno di ridurre la religione nei puri limiti della ragione, recuperando, invece, l'esigenza di un confronto più aperto, problematico, proprio di un pensiero per così dire post-moderno, che avendo

¹⁰⁶ Cfr. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, in *Storia delle religioni*, vol. 9, Jaca Book, Milano 1985.

¹⁰⁷ Un fenomeno è un fenomeno religioso «se, in un determinato contesto culturale, viene qualificato come religioso dagli uomini che di volta in volta ne sono colpiti, se ha per essi un'importanza costitutiva di senso, permettendo la risposta alle questioni fondamentali ultime con le quali l'uomo si vede confrontato» (J. Schmitz, *Filosofia della religione cit.*, p. 40).

¹⁰⁸ Si veda, ad esempio, P. De Vitiis, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010.

superato la sbornia del riduzionismo, accetta come punto di partenza l'esistenza di esperienze religiose.

8. Altra cosa, invece, è bollare preventivamente come illegittima l'idea di un contatto col divino, dal momento che ogni tipo di esperienza si ritiene possa essere spiegata senza ricorso a entità superiori. Secondo tale impostazione riduzionistica l'esperienza religiosa, più che dal vero incontro col totalmente altro, nascerebbe dall'incontro con la propria vera natura.

Tra i primi ad esplorare le basi neurologiche dell'esperienza spirituale mistica ci fu il neurologo James Austin, che nel 1998 pubblicò il volume dal titolo *Lo Zen nel cervello*¹⁰⁹. È tuttavia con gli studi di Newberg-D'Aquili che la neuroteologia si afferma definitivamente. In base alla celebre ricerca compiuta dai due scienziati americani, potremmo essere in grado di ricostruire la fisiologia della fede, sottoponendo un uomo in contemplazione mistica a una tomografia a emissione di fotoni singoli (Spect)¹¹⁰, tecnica che rileva il flusso sanguigno nel cervello, correlato all'attività neuronica. Iniettando un liquido di contrasto che permetteva di osservare l'intensità della circolazione, era possibile individuare le aree cerebrali che venivano disattivate o attivate. Il risultato fu che durante tale esperimento risultava un minore afflusso di sangue e dunque una limitata attività di una parte del cervello (la sezione lobo parietale superiore posteriore), quella chiamata area associativa dell'orientamento, che consente all'individuo di possedere un senso tridimensionale del proprio corpo, di orientarsi nello spazio fisico e di compiere una netta distinzione tra l'io definito e il resto del mondo, tra il sé e l'infinito, tra io e non-io¹¹¹. In uno stato contemplativo, dunque, verrebbe meno, o scemerebbe, l'azione di tale area, con il risultato di vivere uno stato di indistinta comunione cosmica, di fusione religiosa, spiegabile, quindi, per mezzo di una parziale disattivazione dell'area associativa. Sarebbero chiamate aree associative quelle che hanno il compito di coordinare e associare i dati neuronali, gli impulsi e le informazioni provenienti dai singoli sensi e dalle singole parti del cervello, integrandole, così da farne un'esperienza unica, multidimensionale.

Oltre all'area associativa dell'orientamento, per i nostri due autori risulta centrale la funzione svolta dai cosiddetti operatori cognitivi. Essi avrebbero il compito di garantire un buon funzionamento della mente. In particolare l'operatore olistico, che permette di vedere il mondo come un insieme coerente, l'operatore causale che tende a ricercare nella realtà una successione di cause e di effetti, quello esistenziale che «ci dà la sensazione che quanto il cervello ci mostra sia vero»¹¹², potrebbero costituire una premessa biologica fondamentale per lo sviluppo di una esperienza religiosa nell'uomo.

¹⁰⁹ J. Austin, *Zen and the brain cit.*

¹¹⁰ Cfr. A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, in particolare il capitolo I dal titolo "Una radiografia di Dio. Introduzione alla biologia della fede", pp. 11-20.

¹¹¹ «Siamo convinti che l'area associativa dell'orientamento abbia un ruolo fondamentale nell'esperienza mistica e religiosa, che spesso comporta una percezione alterata dello spazio e del tempo, del sé e dell'io. Poiché ha la capacità di plasmare simili percezioni di base, l'area dell'orientamento non può non essere parte integrante dell'esperienza spirituale» (*Ibid.*, p. 37).

¹¹² *Ibid.*, p. 57.

Altro dato biologico rilevante per la comprensione della fede risulta essere la cosiddetta "deafferentazione", che concerne il sistema nervoso simpatico e parasimpatico. In presenza di stimoli ritmici veloci e ripetitivi (come quelli provenienti dai rituali religiosi, dai cerimoniali o dalle preghiere) avviene una iperattivazione del sistema nervoso simpatico; quando però l'attività cerebrale raggiunge livelli eccessivi interviene l'ippocampo – il cui compito è di preservare l'equilibrio nel cervello – che interrompe il flusso di informazioni sensoriali. Tale intervento, detto deafferentazione, costringe l'area associativa dell'orientamento ad operare in carenza di stimoli, cosa che ne riduce l'attività, facilitando dunque quello stato di perdita del confine e di unione mistica di cui abbiamo parlato in precedenza. Il risultato, dunque, indotto dai ritmi ripetitivi tipici dei sacri rituali e delle liturgie religiose sul sistema nervoso autonomo e sul cervello «è una definizione più vaga e meno precisa dei confini del sé e, a nostro avviso, proprio questa vaghezza è responsabile del senso di unione con una realtà più vasta che afferma di sentire chi partecipa ai riti»¹¹³. In altre parole di fronte a canti, danze, recitazioni reiterate, che mettono in agitazione il sistema nervoso, l'ippocampo blocca il profluvio di stimoli, riduce l'attività delle aree associative provocando, fra l'altro, un affievolimento della percezione di sé al cospetto del mondo, premessa indispensabile, questa, allo scavalco di sé in direzione dell'altro, di Dio (l'affievolimento del sé garantisce una riscoperta del rapporto con l'altro, il Nulla).

Proprio in virtù di questa «piccola trascendenza»¹¹⁴, che nasce dal salutare superamento di sé, dalla perdita della propria identità e della propria rigida localizzazione spaziotemporale nel mondo, dalla dissolvenza e dal dis-orientamento che porta con sé un'ondata di serenità, sarebbe possibile poi una grande trascendenza. Per questo gli esseri umani sarebbero dei "mistici innati": perché nella loro costituzione biologica ci sarebbero già le premesse a un abbandono dell'io, o quanto meno a un suo costruttivo depotenziamento. Grazie ad esso, l'uomo è in grado, successivamente, di svincolarsi dalla condanna del proprio io e di aspirare consapevolmente ad una *unio mistica* con l'assoluto, presupposto indispensabile a ogni forma di fede e religiosità. Per maggiore chiarezza va ricordato che questa piccola trascendenza, che a prima vista potrebbe sembrare ingiustificata da un punto di vista evolutivo – oltre che pericolosa per la sopravvivenza del singolo individuo – comporta comunque un vantaggio. Originariamente questo meccanismo, infatti, veniva attivato per favorire l'accoppiamento, cosa che richiedeva un parziale ridimensionamento di sé e un'apertura nei confronti dell'altro. Tale preesistente meccanismo verrà in seconda battuta re-indirizzato, cioè utilizzato per fini diversi, pur sempre utili alla conservazione – automatismo, questo, egregiamente studiato e analizzato da Konrad Lorenz¹¹⁵.

Secondo questa teoria, pertanto, la religione, in tutte le sue manifestazioni, nascerebbe dall'esigenza dell'uomo di ricreare quello stato di beatitudine oceanica, di armoniosa concordanza con il mondo, tipica dell'animale. Essa rappresenterebbe la reminescenza dell'originaria unità col mondo e allo stesso tempo il desiderio di ricostituirla, cioè sfuggire

¹¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹¹⁵ Cfr. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1987, pp. 23-29.

alla sensazione di angoscia, fatalismo, ansia e impotenza nei confronti della realtà circostante. Lo stato di unione mistica di cui l'uomo è capace grazie alla deafferentazione, fornirebbe grandi vantaggi di coesione, convivenza, salute etc., sottraendolo a quel doloroso irrigidimento dell'io nella cui morsa egli sarebbe caduto. Da tale irrigidimento egli tenta di affrancarsi concentrandosi sul nulla, ossia liberandosi dalla consapevolezza soggettiva che lo attanaglia e aprendo i propri confini all'ignoto, così da ricreare una sensazione di mancanza di limiti, che può essere intesa sia come infinita pienezza che come immenso vuoto. In questa maniera egli si sottrae alla condanna dell'io, il sé si toglie di mezzo e l'unità con il mondo è di nuovo possibile; per questo «è assai probabile che la selezione naturale favorisca un cervello dotato dei meccanismi neuronali necessari al comportamento religioso. Non c'è motivo di pensare che tali meccanismi si siano evoluti a scopi mistici: come abbiamo già spiegato siamo convinti che la neurologia della trascendenza prenda in prestito i circuiti neuronali della risposta sessuale. Ma, considerati i forti vantaggi per la sopravvivenza che la fede religiosa garantisce, è lecito pensare che l'evoluzione abbia rafforzato le connessioni neuronali preposte all'esperienza mistica»¹¹⁶. Ogni tipo di religione, anche positiva, e di divinità, anche personale, troverebbero dunque il loro fondamento nella mistica, nell'esigenza dell'essere unitario, di cui le incarnazioni divine, gli dei incarnati rappresenterebbero una metafora imperfetta e in qualche modo pericolosa, poiché ancorata nuovamente a figure personali che incoraggiano l'individuo a conservare i propri limiti, piuttosto che a trascenderli¹¹⁷. In questo senso «la saggezza dei mistici aveva previsto da secoli quello che la neurologia scopre oggi: nell'essere unitario assoluto, il sé si fonde nell'altro da sé e mente e materia diventano una»¹¹⁸. Pertanto finché il cervello sarà strutturato così come è strutturato, Dio non morirà – diversamente da quel che pensava Nietzsche – poiché quello stesso cervello che ci spinge agli eccessi di egoismo e all'individualizzazione più esasperata, permette contemporaneamente il trascendimento degli egoismi e l'apertura a un nulla di cui è possibile fare ambigua esperienza. Per i due scienziati il cervello umano è stato geneticamente configurato per incoraggiare la fede religiosa: le esperienze spirituali sono l'inevitabile conseguenza della configurazione cerebrale. Questo ci dice la neurologia della trascendenza.

9. Le ormai famose e dibattute ricerche condotte dal neuropsicologo Persinger, dell'Università canadese di Sudbury, procedono anch'esse lungo la strada tracciata dalla neuroteologia, giungendo a conclusioni ancor più nette e radicali¹¹⁹. In base a tale indagine, infatti, l'esperienza religiosa di Dio potrebbe essere indotta artificialmente in laboratorio, a dimostrazione di quanto poco importante sia il ruolo svolto dalla libertà dell'uomo. Questo perché, a parere dello scienziato, esisterebbe una profonda connessione tra la predisposizione a compiere esperienze religiose e una certa labilità del lobo temporale del cervello, lo stesso coinvolto nei casi di epilessia. È come se di fronte alla stimolazione spontanea della struttura del lobo temporale – stimolazione molto ridotta

¹¹⁶ A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, pp. 141-142.

¹¹⁷ Cfr. K. Armstrong, *Storia di Dio cit.*, p. 164.

¹¹⁸ A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, p. 158.

¹¹⁹ Cfr. M.A. Persinger, *Neuropsychological Bases cit.*

rispetto a quella che sta alla base dei disturbi epilettici – l'uomo rispondesse facendo esperienze mistiche e numinose. Come l'azione imprevista di scariche elettriche può dare origine, in determinate circostanze, a fenomeni particolari quali il *déjà-vu*, l'estraneazione dal corpo etc., così transitorie microcrisi elettriche derivanti dal mutamento del campo magnetico naturale e dalla labilità del lobo coinvolto, sono all'origine dell'esperienza religiosa. La quale, pertanto, oltre ad essere un puro correlato del sistema biologico neuronale, si collocherebbe sulla stessa linea dei fenomeni patologici, come l'epilessia, differenziandosi da essi solo per il grado di intensità della carica. Come dire che l'uomo di fede, il mistico, sarebbe soggetto a una specie di mini crisi epilettica, di spontanea scossa cerebrale – e dunque in qualche modo sempre esposto a una qualche disfunzione cerebrale – che, da un punto di vista evolutivo risulta in qualche modo utilizzabile in quanto utile alla sopravvivenza. Difatti, «queste transitorie microcrisi elettriche del lobo temporale potrebbero, secondo Persinger, essere apprese come risposta adattiva alle situazioni traumatiche esistenziali, in specie all'ansietà di fronte alla morte»¹²⁰.

L'uomo, dunque, reagirebbe a situazioni critiche da un punto di vista esistenziale, riproducendo delle microcrisi elettriche – che normalmente subisce – le quali provocano un'esperienza numinosa, che nel tempo si è dimostrata capace di placare l'ansia e di porre fine allo stato di agitazione. Anche in questo caso all'origine del fenomeno religioso ci sarebbe il bisogno di sviluppare validi strumenti per affrontare il caos della vita, tenere dietro l'irrefrenabile avanzata della morte e non essere sopraffatti dall'angoscia.

10. *Mutatis mutandis* questa impostazione, che mira a ricondurre la religione alle proprie premesse bio-psicologiche, nel dibattito contemporaneo – particolarmente acceso in Germania – assume le forme di un vero e proprio *naturalismo*¹²¹. Per naturalismo filosofico s'intende ogni tipo di dottrina secondo cui nulla è ammesso al di fuori e al di sopra della natura. Eventi, entità o proprietà sovranaturali – siano essi l'anima, i valori, Dio o proprietà mentali – e tutto ciò che non è riconducibile a natura, sono ritenuti inammissibili.

Si delinea, dunque, non solo il bisogno di una più stretta e vitale collaborazione tra filosofia e scienze della natura, quanto un'ipotesi in base alla quale tutto sarebbe riconducibile al materialismo meccanicistico, per cui le azioni umane, anche le più complesse, andrebbero trattate come sottoclasse degli eventi naturali. Questo monismo ontologico, perché di questo si tratta, avrebbe il merito di spiegare anche la complessità

¹²⁰ «Variazioni, anche di bassa intensità, dei campi magnetici possono indurre esperienze "numinose" e "mistiche" in soggetti con labilità del lobo temporale e ciò lo conferma nella convinzione che "l'esperienza di Dio è un prodotto di transitorie microcrisi elettriche del lobo temporale"» (M. Aletti, "Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione", in *Religione: cultura mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion*, a cura di M. Aletti, D. Fagnani & G. Rossi, Centro Scientifico Editore, Torino, p. 163).

¹²¹ Si pensi solo al recente confronto avvenuto tra il novembre 2003 e il giugno 2004 sulle pagine del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, o sul foglio *Zur Debatte*, o ancora all'interno del volume edito da P. Neuner, *Naturalisierung des Geistesprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003.

della vita e del mondo, semplicemente facendo ricorso all'autorganizzazione interna della materia, di cui il cervello è culmine. Così facendo, innanzitutto si rimarrebbe fedeli al *principio di economia*, secondo cui bisogna cercare di spiegare la complessità del reale utilizzando il numero minimo di elementi necessari allo scopo, per cui se per spiegare A è sufficiente B, l'introduzione accanto a B, di C, è assolutamente fuori luogo oltre che dannosa. C, in questo caso, rappresenterebbe il fondamento metafisico. Inoltre si abbraccerebbe appieno il *principio d'immanenza*¹²² di Stratone di Lampsaco, secondo cui il mondo si spiega da sé, ovvero senza bisogno di escogitare, ad esempio, idee di tipo platonico.

L'obbligo della prova spetta, dunque, a chi pretende di sostenere la validità dell'ipotesi metafisica e dell'esperienza religiosa, per cui sta al metafisico e non allo scettico dimostrare che le stelle sono abitate da «piccoli uomini verdi». In assenza di dimostrazione l'ipotesi non è valida, perché non supportata¹²³. Se applicata allo studio della natura e in particolar modo allo studio del comportamento dell'uomo, questa pregiudiziale di partenza conduce ad una vera e propria *mitologia del cervello*¹²⁴. Il cervello, infatti, nasconderebbe nelle sue circonvoluzioni le risposte a quei misteriosi comportamenti che oggi, ignorando, attribuiamo a ideali, libertà, esseri soprannaturali. Se ciò fosse vero dovremmo concludere che, a ben guardare, ogni esperienza, di fede, estetica, d'amore, sia frutto di una vicenda biografica, di un inconscio collettivo e individuale, di cui, non essendo consapevoli, tendiamo a disconoscere il peso e il valore condizionante. Per questo si può anche parlare di naturalismo evolucionistico. Secondo tale ulteriore specificazione, tutti i valori ideali, morali, religiosi, tutte le norme etiche che riteniamo influenzino la nostra condotta, in verità non sarebbero che regole assimilate nel corso del tempo, poiché capaci di risolvere i problemi di sopravvivenza e di conservazione della specie. Ragion per cui i cervelli dei nostri antenati avrebbero selezionato, per adattamento, quelle opzioni di comportamento ottimali, quelle strategie di rielaborazione del reale, inculcate e memorizzate attraverso esperienze biografiche e in virtù dei vantaggi genetici da esse derivanti¹²⁵.

11. Per una filosofia così naturalizzata il problema della religiosità e della fede in Dio andrebbe risolto cercando i fondamenti della coscienza religiosa nella psicofarmacologia e nella genetica del comportamento¹²⁶. L'esperienza religiosa nascerebbe dal bisogno del cervello (bisogno evolutivo e conservativo) di sfumare i contorni dell'io e recuperare un'unità originaria con la natura, ormai perduta con l'uscita dallo stato di pura animalità. Il

¹²² A proposito del principio di economia e di immanenza si vedano E. Poppel, "Abschied vom menschlichen Menschenbild?", *Zur Debatte*, 1, 2003, pp. 28-30, e B. Kanitscheider, "Naturalismus, Metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik", *Ibid.*, pp. 33-34.

¹²³ Cfr. *Ibid.*

¹²⁴ Sulla mitologia del cervello si veda K. Lüderssen, "Wir können nicht anders", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4 novembre 2003.

¹²⁵ Cfr. W. Singer, "Keiner kann anders, als er ist", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 gennaio 2004.

¹²⁶ Varie sono le obiezioni di fondo che possono essere sollevate a tale argomentazione. Per un sunto delle principali rimandiamo a O. Tolone, "Neuroteologia. Newberg, D'Aquili, Persinger e la nuova metafisica del cervello", *Rassegna di Teologia*, 1, 2009, pp. 71-75.

soggetto non tollererebbe la separazione dall'oggetto e il nulla sarebbe un desiderio di fondersi col tutto dimenticando se stesso. L'esperienza religiosa sarebbe quella sensazione di unità consentita all'animale ormai elevato a soggetto. Certe esperienze (un tempo sessuali) consentirebbero all'uomo l'armonia col tutto, facendolo stare meglio (psiconeuroimmunologia). Il Nulla, il misticismo, sarebbe un bisogno naturale dell'uomo allo scopo di tollerare meglio il mondo, una volta raggiunta la consapevolezza soggettiva. La religione nascerebbe dalla voglia e dalla necessità del soggetto di sfuggire alla cruda realtà (che ci separa e ci costringe all'analisi) e dalla voglia di rigettarsi in un tutto superiore (nostalgia del passato, dell'animalità). Il cervello favorirebbe esperienze conservative sfumando il sé, dimenticando se stesso. L'evoluzione favorirebbe la soggettività, ma stemperandola con l'illusoria esperienza mistica che abbatte l'angoscia. L'uomo attuale sarebbe frutto della selezione di quei soggetti più disposti alla fusione mistica col nulla. Le esperienze etiche e religiose sarebbero spiegabili ricorrendo alla memoria evolutiva e all'istinto di sopravvivenza, che favorisce, per così dire, i soggetti meno filosofici, più aperti alla fusione con la realtà.

12. Questa interpretazione, tuttavia, si fonda sull'idea che l'uomo sia in qualche modo determinato dal proprio passato, storico e biologico, e che tutto ciò che egli potrà esperire sia in qualche modo frutto di quella matassa di esperienze sedimentate nel tempo che prende il nome di cervello. La capacità dell'uomo di uscire da un mondo ambiente rassicurante è condizione necessaria affinché egli possa sganciarsi dai vincoli ambientali della sopravvivenza, possa emancipare il futuro dal passato, ed entrare in qualche modo in contatto con l'*idea*, con il mondo in quanto tale. L'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) non serve solo affinché l'uomo, scorto il pericolo che lo circonda, la situazione di perenne sospensione nel nulla in cui vive, torni indietro, si rigetti nell'*unio mistica* tipica dell'animale. Bensì apre finalmente l'uomo alla possibilità di cogliere criticamente, la condizione di insufficienza, di sospensione in cui si trova. Il nulla si fa sentire come sconcertante, come qualcosa che finalmente è in grado di porre l'uomo di fronte alla meraviglia (tipicamente filosofica) che disorienta. Il nulla finisce di essere il grembo rassicurante e senza domande, e diventa lo sfondo su cui si staglia il soggetto: non il nulla in cui si ricade, ma da cui si vuole sfuggire. Il soggetto uscito dalla natura sa il nulla su cui è seduto insieme agli altri enti; questo abisso è a sua volta un'esperienza-religiosa, spaventosa, che non aiuta la sopravvivenza e che anzi appare come un peso difficile da sostenere. A meno di non rigettarsi in una rete di nessi e relazioni certe e calcolabili. La scienza opta per questa seconda opzione, ma così facendo diventa "ideologia"¹²⁷: non si aspetta più nulla, rinuncia al decorso imprevedibile, al nulla-prima e al nulla-poi, declassando il nulla a ciò che non è ancora noto. Il qualitativo viene espulso dall'universo e la scienza, in virtù della criticità, laicità, autonomia che professa, ricrea un ambiente (*Umwelt*) ancor più potente. In questo senso la filosofia è più critica, squarcia il velo della

¹²⁷ Cfr. J. Habermas, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; trad. *Teoria e prassi della società tecnologica*, Laterza, Bari 1969.

scienza esatta e svela come la luminosa chiarezza del sapere scientifico, sia come una stanza illuminata sospesa nel nulla, ma soddisfatta della propria illuminazione¹²⁸.

Solo una ragione "filosofica" si apre all'Esperienza: essa non è altro che l'idea che qualcosa di nuovo, imprevisto, sconvolgente colpisca l'uomo, lo cambi, gli permetta di uscire dalla propria *Umwelt*. Il nulla appare dunque come l'anello di congiunzione della filosofia con la religione, essendo *quell'esperienza laica dell'infinito*, che tutti possono sperimentare e che rende il re, lo scienziato, nudo: il nulla può scuotere tutti.

13. Ma quali sono le caratteristiche fondamentali dell'esperienza religiosa, in particolar modo in età contemporanea? Secondo Bernhard Welte affinché un'esperienza sia religiosa occorre che vada oltre l'idea di esperienza puramente empirica, così come affermata dalle scienze esatte. Una delle sue caratteristiche fondamentali è l'*immediatezza*. L'uomo si trova sin dall'inizio in uno stato di apertura complessiva, ampia e indistinta, di apertura totale al mondo, che è apertura del mondo verso di lui; l'esperienza è un dato immediato, per questo ha carattere complessivo, perché coinvolge in modo immediato l'uomo vivente come totalità. Nell'esperienza religiosa tale immediatezza non viene annullata nemmeno dalla mediazione del linguaggio, il quale anzi fa parte dell'immediatezza stessa dell'esperienza: il *linguaggio* si fa «perfetta trasparenza». Ciò a dimostrare quanto strutturale sia, per l'esperienza religiosa e per quella in genere, la dimensione linguistica. Ma che ruolo deve giocare la riflessione nel contesto dell'esperienza? Se riflessione significa raggiungere mediante leggi universali e con sistemi logici un risultato concettuale che si conclude in sé, cioè qualora la riflessione formi una specie di costruzione concettuale ci troviamo allora di fronte a una mediazione riflessiva: in tal caso però non siamo più di fronte a un'esperienza immediata. Tuttavia riflessione può significare «scoprire nel suo essere già dato e quindi nella sua immediatezza qualcosa dell'esperienza originaria che era già dato; cioè di liberarlo dal suo stato di essere nascosto»; in tal senso la *riflessione* è disvelamento, serve cioè a scoprire l'immediatezza bloccata. Dunque, in linea con le posizioni di Husserl e di Gadamer, si può asserire che «l'immediatezza dell'esperienza è quindi legata alla riflessione qualora questa venga intesa come scoprimiento fenomenologico. Essa si trova invece in opposizione con la riflessione qualora questa venga intesa come costruzione»¹²⁹.

L'esperienza, così come delineata, diventa però vera e reale solo nel momento in cui *sconvolge e trasforma* colui che ne è coinvolto; l'esperienza, sia essa prolungata nel tempo o di un attimo, è tale quando riesce a infrangere la barriera che normalmente sussiste tra soggetto e oggetto, quando si riattiva questo rapporto col tutto, grazie al quale l'uomo diventa diverso rispetta a prima e tutto appare nuovo e inaspettato. È come se improvvisamente cadessero delle barriere e l'uomo fosse finalmente in grado di "comprendere" in modo diverso, lo stesso, ciò che da sempre era dinanzi a sé. In un certo senso una filosofia della religione è possibile solo se si accetta l'idea di una riflessione, di

¹²⁸ B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrungen*, Patmos, Düsseldorf 1980; trad. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, p. 31.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 14.

una razionalità diversa rispetto a quella riconosciuta dalla modernità, in grado di fare un'esperienza caratterizzata dall'immediatezza, dalla trasformazione e dalla caduta della barriera tra soggetto e oggetto.

14. L'assenza di esperienza religiosa costituisce essa pure un'esperienza, sebbene negativa e spesso inosservata. L'apparente venir meno dell'esperienza religiosa in epoca moderna, nella misura in cui diventa a sua volta oggetto di un'esperienza seppur negativa e d'indigenza, diventa in qualche modo un'esperienza religiosa. L'esperienza di tale mancanza, dell'assenza di esperienza, cioè l'esperienza del nulla, è infatti avvertita solo nella misura in cui si presuppone la necessità di un'esperienza positiva, ora mancante, e quindi è possibile solo come ombra di un'esigenza, di un bisogno, di un desiderio. L'insorgere del nichilismo moderno, pertanto, è più del semplice crollo delle illusioni, più del disincantamento dell'uomo ormai adulto e scevro da illusioni, bensì è un incontro vivo con il nulla, un'esperienza immediata che colpisce e trasforma e per questo in grado di ristrutturare la totalità intorno all'uomo¹³⁰. Certo questo presuppone un'attenzione privilegiata a poeti, pensatori profetici, a un pensiero profetico, rammemorante e comunque lontano dalla chiarezza e dall'evidenza di cui la filosofia si è spesso fatta carico.

15. Il nulla appare lì dove Dio è scomparso, e appare di nuovo nelle dimensioni di ciò che sostituisce, cioè di Dio. Del nulla si fa esperienza come di una presenza, che non ha fondo, non ha limite, non ha fine, non finisce mai, è incondizionata, equivoca, silenziosa, inaccessibile con il linguaggio positivo. Al di là dunque della lunga tradizione di filosofi che riabilitano il nulla come ombra dell'essere, come eclissi, come superamento della metafisica classica, la cosa centrale per Welte è il fatto che il nulla sia oggetto di esperienza religiosa: il nulla "di fronte a noi" ci colpisce e tramortisce, come avviene con i fenomeni religiosi che sono onnipotenti, indicibili. Tale esperienza si inserisce nell'alveo della teologia negativa più che della metafisica concettuale occidentale, di cui pure si è ammantata la tradizione cristiana. Come per Gregorio di Nissa, Dionigi lo pseudo areopagita, Meister Eckhart, Giovanni della Croce etc., qui non si tratta di rappresentarsi o concettualizzare il nulla, ma di avvertirlo, di farne esperienza (si pensi al precipitare di Nietzsche o di Pascal). Anzi, è proprio la dissoluzione dei concetti, delle immagini, delle parole che accompagnano l'esperienza religiosa vera e propria, è proprio la dissoluzione del "qualcosa", nel nulla, che è possibile riattivare il dialogo tra le religioni; proprio lì dove non c'è più nulla da vedere è possibile che si preannunci una religiosità senza barriere. «Infatti dove Dio è stato colto e viene colto in determinate immagini e in determinati concetti, e dove simili immagini e concetti si consolidano sempre di più per la comunità storica dei credenti, lì aumenta il pericolo che essi formino delle barriere che dividono gli uomini da coloro che vivono in tradizioni religiose diverse. Dove invece le immagini e i concetti si dissolvono nel silenzio puro del nulla, là si manifesta che questo silenzio, questo nulla è perfettamente trasparente e non mantiene più alcuna barriera tra gli

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 32-37.

uomini e tra le loro differenti tradizioni»¹³¹. In tal senso «l'angoscia per la mancanza di esperienza religiosa e il nichilismo ad essa legato hanno forse questo senso: di trasformare l'esperienza religiosa in maniera tale che sorgano nuove prospettive di una crescente universalità»¹³².

¹³¹ *Ibid.*, p. 54. La posizione sostenuta da Welte appare molto proficua se vista nella prospettiva del dialogo interreligioso; si veda a proposito *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, a cura di S. Sorrentino & F.S. Festa, Città Aperta, Troina 2007.

¹³² B. Welte, *La luce del nulla cit.*, p. 63.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA RELIGIONE COME PSICO-TERAPIA?

Intervento di risposta a Oreste Tolone

Edoardo Simonotti

L'intervento di Oreste Tolone "Il nulla come esperienza laica dell'infinito"¹³³ prende in considerazione la concretezza e l'effettivo sfondo antropologico dell'esperienza fatta dall'*homo religiosus*, partendo così da una premessa che mi pare fondamentale nel contesto di qualsivoglia dibattito filosofico dedicato al problema religioso. In gioco è la complessa tensione verso la trascendenza presente nell'essere umano, inteso come colui che occupa una "peculiare posizione nel cosmo": questi, infatti, pur essendo interamente abitante di questo mondo (talvolta come l'essere istintivamente più impacciato, come "animale malato"¹³⁴), sperimenta in sé una sorta di eccedenza di capacità ideali, desiderative, emotive e così via, che lo rimandano oltre sé e il mondo dato. L'essere umano è in questo senso colui che – citando Max Scheler – coglie in sé «un'*eccedenza* di forze e capacità»¹³⁵, segno del costitutivo orientamento del suo spirito verso un oggetto di carattere non finito.

Tolone parte dunque dall'assunto di un'originaria tensione metafisico-religiosa dell'uomo, accettando la possibilità stessa che essa possa rendersi manifesta in qualche misura anche nella corporeità umana, e instaurando un dialogo critico con i numerosi studi tutt'ora in atto relativi alle basi neurologiche dell'esperienza religiosa. L'interlocutrice è perciò la cosiddetta "neurologia della trascendenza" intesa come studio empirico di laboratorio volto ad individuare le cause (o in termini più generali le implicazioni) neurobiologiche che consentono lo sviluppo di un'esperienza religiosa nell'uomo. Le ricerche svolte nell'ambito di questa sorta di neuroteologia intendono evidenziare il nesso tra esperienza religiosa e configurazione cerebrale, aprendo interrogativi interessanti in merito alla dimensione concreta e incarnata dell'esperienza di fede¹³⁶.

I risultati qui ottenuti hanno senza dubbio risvolti positivi dal punto di vista antropologico, soprattutto in ordine ad una comprensione dell'esperienza umana nelle sue molteplici dimensioni. Risultati che, del resto, non si esplicitano necessariamente in termini riduzionistici. Ad esempio, evidenziando l'idea di una "piccola trascendenza" –

¹³³ Vedi saggio in questo volume.

¹³⁴ Cfr. M. Scheler, "Sull'idea dell'uomo", in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, trad. di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 107 sgg.

¹³⁵ M. Scheler, "Problemi di religione", in *L'eterno nell'uomo*, trad. di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, p. 659.

¹³⁶ Cfr. specialmente A. Newberg, E. D'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano 2002.

specificamente umana e per così dire propedeutica all'atto di "grande trascendenza" compiuto nell'esperienza religiosa vera e propria – non si pone una relazione di causalità diretta tra basi neurobiologiche e configurazione/costruzione dell'esperienza religiosa stessa; come anche il riconoscere l'attivazione, durante l'esperienza religiosa, di determinate aree cerebrali e di specifiche dinamiche di funzionamento del sistema nervoso non corrisponde di per sé ad un tentativo di spiegazione del senso della religione in quanto tale: tutto ciò – se considerato nei giusti termini – consente di capire che l'esperienza religiosa non avviene in un'anima astratta e ipersensibile, ma si realizza piuttosto come esperienza incarnata, radicata nella struttura neurobiologica dell'uomo. Tale posizione sottolinea in definitiva semplicemente che il cervello umano – per com'è fatto – non è incompatibile con la fede religiosa, ma anzi è stato geneticamente configurato per incoraggiarla.

Entro questi limiti tali studi, affermando che l'esperienza religiosa nasce dall'incontro dell'uomo con la sua vera natura, devono diventare un possibile elemento di analisi per la filosofia della religione, non però unico e definitivo. Essi infatti si fermano proprio di fronte a quello che è l'altro polo dell'esperienza religiosa, ovvero non dicono nulla rispetto all'oggetto che è ad essa specificamente correlato; come, del resto, spiegare i processi che sottostanno all'attivazione di specifici meccanismi neurobiologici nell'esperienza estetica consente di affermare che nel godimento estetico sono coinvolte determinati processi cerebrali, ma non dice niente circa la natura e il valore intrinseco dell'opera d'arte. Nelle neuroscienze la filosofia della religione può trovare conferma di una propensione alla trascendenza da parte dell'uomo, non può però risolvere in minima parte quella che è la sua questione di fondo, quelli che sono gli interrogativi aperti relativi al nesso tra l'*homo religiosus* e il suo oggetto. In che termini è possibile che la tensione dell'uomo religioso trovi un correlato ad essa adeguato? O addirittura: esiste davvero un oggetto intenzionale dell'atto religioso, oppure esso non è altro che una vana proiezione? Non è escluso infatti che le premesse antropologiche-neurobiologiche evidenziate in ambito neuroscientifico mostrino semplicemente che l'uomo è per così dire geneticamente e cerebralmente "ben disposto" verso un qualcosa di "illusorio", di "fittizio".

Per capire la ragione per cui Tolone collega queste forme di possibile riduzionismo (considerando anche i risultati più radicali a cui giungono coloro che riconducono il senso intero della religione al sistema biologico-neuronale¹³⁷) all'esperienza del nulla, occorre fare un passo oltre e mettere in luce quella che è una tesi comune ai diversi autori chiamati in causa: secondo questi scienziati, l'angoscia della realtà circostante vista come imprevedibile caos e l'ansia di fronte alla morte porterebbero l'uomo ad una sorta di stato di agitazione esistenziale e nervoso-cerebrale che parrebbe attenuarsi o placarsi – in base alle osservazioni empiriche fatte in laboratorio – solo nel momento in cui vengano attivati quei determinati processi neuropsicologici osservabili in chi opera un affievolimento della percezione di sé, un affrancamento dalla coscienza di sé, creando una sensazione di assenza di limiti e di vuoto; in altri termini l'ansia, l'angoscia e l'agitazione "nervosa" si placerebbero proprio nei soggetti che compiono un atto di abbandono al divino nei

¹³⁷ M.A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.

termini di *unio mistica* con l'assoluto, da intendersi come assoluto nulla. Ora, dal punto di vista di un'analisi filosofica del fenomeno religioso, occorre chiedersi: tali prospettive neuropsicologiche (più o meno teologicamente aperte) da che idea di religione, di esperienza religiosa, di *homo religiosus* partono?

Certamente non si può non collegare la religione alla ricerca di senso di fronte alla contingenza del reale, a sentimenti che opprimono l'uomo quali l'angoscia e la paura del vuoto (mancanza) e l'ansia per la morte; il fenomeno religioso è intrinsecamente legato ad un'ansia di liberazione dal male, è un "sapere salvifico"¹³⁸, di salvezza, di redenzione dalla realtà contingente. Le ricerche neuropsicologiche qui riprese insistono però su un'immagine unilaterale, riduttiva e forse a tratti addirittura caricaturale dell'uomo religioso, un'immagine che sembra portare in ultima analisi ad identificare – in modo suggestivo ma senza stabilire opportuni confini – *salvezza religiosa* e *psicoterapia* intesa come cura dell'anima, in senso propriamente neuropsicologico come mezzo di guarigione di fronte alle ansie e alle nevrosi dovute al peso del vivere. La religione parrebbe essere soltanto un mezzo, un'opportuna strategia di sopravvivenza che libera dalla morsa stretta della vita e dissolve l'individuo in uno stato di annichilimento e unificazione cosmica. Una più accurata fenomenologia dell'*homo religiosus* (anche empiricamente-storicamente meno ingenua) rivela però qualcosa di diverso: anzitutto che l'esperienza religiosa non sempre coincide con un processo di *unio* di carattere *mistico* dove viene affievolita la consistenza del soggetto e viene alleggerito il peso del vivere (in questo senso non è un'esperienza così immediatamente terapeutica); in secondo luogo che l'esperienza religiosa non sempre si configura come esperienza rassicurante o pacificante di annichilimento, ma che anzi sussiste per così dire un risvolto religioso del Nulla (inteso come idea-limite) che apre un abisso di possibilità, di interrogativi, ed è piuttosto fonte di inquietudine¹³⁹: qui l'uomo è pensosamente smarrito di fronte ad un abisso metafisico o toccato dalla scossa di un evento che lo coinvolge totalmente pur senza presupporre l'abbandono mistico del soggetto.

Ma più in generale occorre rilevare il configurarsi di volti molteplici e diversi dell'*homo religiosus*, di cui gli studiosi di neuroscienze dovrebbero tenere conto, mitigando quello che sembra essere un loro implicito presupposto: che l'esperienza religiosa sia uguale per ogni individuo e possa per così dire essere appiattita a realtà unica nelle diverse aree geografiche o culturali. L'esperienza religiosa non compare infatti solo come *unio mistica*, ma anche come *contemplatio*, come *lectio*, come preghiera, come liturgia e così via, in una molteplicità di atti che non annullano lo spessore intenzionale e coscienziale del soggetto. A tal proposito vorrei riferirmi anche all'idea di religiosità che viene fuori da quasi tutti i grandi uomini religiosi della storia: la religiosità come esperienza di una pietà universale, di una *pietas* che in qualche modo è certamente compassione e distanziamento da sé, non però come atto mistico di identificazione e annullamento

¹³⁸ Cfr. M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, trad. di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997.

¹³⁹ Cfr. B. Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, e A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010 (1 ed. 1990).

nell'Altro: è una *pietas* compassionevole che sposta il centro da sé attraverso un *atto intenzionale d'amore*, dove la nostra capacità di cogliere la realtà per quello che è (anche nei suoi risvolti più difficili) non viene dissolta ma è per così dire affinata, dove c'è pacificazione ma anche conflitto, prossimità-fusione ma anche distanza, scomparsa ma anche recupero di sé nell'alterità.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ESPERIENZA RELIGIOSA: PER UN APPROCCIO CRITICO ALLA RELIGIONE COME ESPERIENZA

Sergio Sorrentino

1. La problematizzazione dell'esperienza religiosa nel suo contesto filosofico

Il tema dell'esperienza religiosa, ovvero della religione come esperienza, sia pure peculiare, specifica, costituisce un retaggio significativo e inaggrabile del pensiero filosofico maturato nella modernità. Nel suo contesto si sono affermati dei momenti rilevanti di riflessione che hanno innovato profondamente l'approccio con cui la filosofia, e più in generale il pensiero critico e riflettente, ha guardato al fenomeno della religione. Pertanto varrebbe la pena di approfondire l'impegno per riconsiderare e valorizzare tutti quei filoni di pensiero, e sono molteplici, che hanno animato una comprensione del religioso capace di misurarsi criticamente con l'esperienza religiosa in tutto il complesso volume della sua realtà, tanto essenziale quanto fenomenica¹⁴⁰. Ciò risulta tanto più urgente, quanto più ci si raccorda alla temperie dell'attuale fase culturale. Essa è notoriamente segnata da tre indici cospicui. Anzitutto la crisi della ragione, o perlomeno il suo indebolimento, se non addirittura la sua caduta in discredito, anche per i dualismi ovvero le strettoie riduttive in cui la ragione viene spesso irretita; in secondo luogo la rimozione del retaggio dell'Illuminismo che si è fatta strada in molti settori della cultura contemporanea, una rimozione che beninteso ha come bersaglio l'utilizzo scienziato e/o politico-emancipativo di quell retaggio; infine l'affermazione, per lo più acritica e restaurativa, del ritorno alla religione, con la quale affermazione si presume di fronteggiare la deriva del relativismo e della caduta dei valori quale esito del (malinteso) processo di secolarizzazione.

Qual è il tratto saliente di questi filoni di pensiero che hanno messo in opera un approccio critico al fenomeno religioso e hanno scoperto la sua insuperabile *struttura esperienziale*? È quello di aver contrastato energicamente, e direi anche efficacemente, la deriva riduzionistica in forza della quale si opera una *rimozione* del religioso dal *territorio dell'esperienza*; e di conseguenza quello di aver enucleato le *condizioni di possibilità*

¹⁴⁰ Per un approfondimento della problematica affrontata in queste pagine rimando a tre saggi con i quali mi sono misurato con la topica dell'esperienza religiosa: "Per una tematizzazione dell'esperienza religiosa", *Filosofia e teologia*, 8, 1994, pp. 21-35; "La filosofia e l'esperienza religiosa", *Per la filosofia*, 18, 2001, pp. 78-96; "Esperienza religiosa e realtà. Un problema cruciale nel dibattito contemporaneo", *Filosofia e teologia*, 17, 2003, pp. 240-263. Cfr. anche il mio *Filosofia ed esperienza religiosa*, Guerini, Milano 1993.

antropologiche della religione, chiarendo per ciò stesso il perimetro nozionale e effettivo della sua *area di esperienza*, la quale beninteso risulta dotata di autonome e autentiche *ragioni di costituzione*¹⁴¹. Ma quali sono i momenti specifici del pensiero filosofico cui qui si fa riferimento per una impostazione congrua del problema e della tematizzazione dell'esperienza religiosa? Mi limito qui a indicarli sommariamente, e senza la pretesa di essere esaustivo, ma solo con l'intento di esemplificare. Sono: la filosofia kantiana e la sua inedita impostazione di una "filosofia della religione", la comprensione del religioso nella visuale filosofica di Schleiermacher e nel dibattito da essa innescato, la discussione sul religioso nella cultura francese di fine Ottocento¹⁴², la riflessione sull'esperienza religiosa nell'interpretazione esistenziale (Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann), la polarizzazione della religione nella *esistenza teologica* (Karl Barth), la stessa tematizzazione della religione come grandezza *storica*, con la connessa problematica emanante dalla storia delle religioni (Ernst Troeltsch), la insistita tematizzazione di Jaspers dedicata alla fede filosofica e al noema della rivelazione, il poderoso impegno del primo Heidegger per una fenomenologica della vita religiosa tesa tra *Erlebnis* e *Erfahrung*, la grande riflessione di Scheler sull'*eterno nell'uomo*, in qualche modo ripresa poi da Jean Héring nel suo *Phénoménologie et philosophie religieuse* (reso in trad. it. con *Fenomenologia e religione*), e ancora lo scavo col quale Jean Nabert ha indagato riflessivamente sulle profondità della coscienza alla ricerca del costitutivo "desiderio di Dio", la stessa coraggiosa riflessione di Simone Weil intorno al nucleo mistico-esperienziale del vissuto religioso. Avvertivo che si tratta di una selezione esemplificativa del materiale offerto dalla discussione filosofica degli ultimi due secoli. È però assai significativo che nel corso della ricerca attivata lungo questi filoni vengano in chiaro una serie di ulteriori tematiche filosofiche, come il problema della storia e della sua temporalità, il problema dell'esperienza, il problema del simbolico, lo stesso antico problema "de divinis nominibus", che rientrano tutti di diritto tra i nodi più discussi della contemporanea consapevolezza filosofica.

La considerazione di questo contesto storico-filosofico è inaggrabile, se si vuole affrontare con pertinenza il tema della religione come esperienza, per due motivi precipui. Anzitutto perché da esso nella cultura del primo Ottocento si genera l'ermeneutica quale problema filosofico rilevante. Si tratta di un evento fondamentale nella consapevolezza del moderno, che ha determinato il destino successivo della filosofia e della cultura. In secondo luogo perché nel suo alveo matura la costellazione tematica della filosofia della religione. Vi sono naturalmente modalità plurime e differenti di impostazione e di sviluppo di questa tematica, che diventa argomento centrale della comprensione filosofica perché coinvolge ragioni sostanziali di tale comprensione. Così, tanto per esemplificare, il paradigma di

¹⁴¹ Come si può agevolmente evincere, una prospettiva del genere pone in discussione l'*autentico religioso*; e ciò avviene in base al principio di una filosofia critica. Secondo tale principio una ragione che nulla vuole dare a intendere deve dar conto di questo *autentico*, discernendolo dalle sue forme *inautentiche* e spurie.

¹⁴² In proposito cfr. la panoramica offerta nel mio "La religione in discussione nella cultura francese tra Ottocento e Novecento", *Giornale critico della filosofia italiana*, 71, 1992, pp. 502-517. Cfr. anche il mio tentativo di inquadrare la filosofia di Blondel nel filone della filosofia trascendentale, nel saggio di introduzione ("Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell'Azione come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso") alla nuova edizione italiana di M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

comprensione coniato da Kant e poi da Fichte differisce notevolmente da quello elaborato da Schleiermacher, il quale peraltro scandiva, in maniera gravida di conseguenze, l'approccio scientifico al mondo della religione nelle due grandi visuali della considerazione fondativo-trascendentale (nella sede dell'etica) e della considerazione "critica" istituita sull'asse della conoscenza empirico-storica. Come d'altra parte il paradigma hegeliano differisce, mettiamo, da quello messo in funzione dalla filosofia schellinghiana nei suoi esiti più impegnativi sotto il profilo dell'incidenza storica. Tuttavia l'atteggiamento fondamentale che governa questa costellazione tematica va individuato nella curvatura cui soggiace l'intelligenza filosofica; essa si confronta con la religione come con un campo di esperienza, beninteso un territorio peculiare e specifico dell'esperienza umana complessiva. Tale atteggiamento di fondo si ripercuote su tutte le strutture della comprensione filosofica, dando luogo a un coinvolgimento ampio e concatenato di molte delle problematizzazioni essenziali che assillano la coscienza moderna e contemporanea¹⁴³.

Vale la pena indicare succintamente il profilo essenziale della tematizzazione ermeneutica e di quella filosofico-religiosa, per mettere in luce per quanto possibile in maniera efficace la loro inserzione nel *topos* dell'esperienza religiosa. In sede di storia della filosofia è ravvisabile un intreccio significativo tra l'emergere dell'ermeneutica come problema filosofico e l'istituzione dell'ambito tematico di una filosofia della religione¹⁴⁴. In effetti il problema filosofico dell'ermeneutica nasce da due cespiti storicamente rilevanti. Anzitutto dalla riflessione sull'atto di interpretazione, e più in generale sulla pratica interpretativa, che ha un ruolo centrale nell'esperienza religiosa. Nel contesto di quest'ultima, soprattutto nella congiuntura creata dalla "distanza critica", si afferma il bisogno di fare luce sul senso e sulle condizioni dell'interpretazione. In secondo luogo la riflessione filosofica sull'ermeneutica scaturisce dal dibattito intorno alla religione e dallo sforzo compiuto per elucidare il problema della costituzione dell'esperienza religiosa. Si pensi ad esempio all'effetto di trascinamento verso le questioni ermeneutiche operato dalla discussione di Kant sul tema della religione (sia nello scritto sulla religione, sia in quello sul conflitto delle facoltà), oppure all'incidenza avuta dai *Discorsi sulla religione* nella genesi dell'ermeneutica di Schleiermacher. Ma in proposito bisognerebbe mettere in conto il dibattito sullo spinozismo innescato da Jacobi, la "polemica sull'ateismo" scatenata intorno al senso stesso della filosofia fichtiana, la stessa grande lezione ricavata dalla filosofia hegeliana per lo studio storico del mondo religioso (si pensi a Ferdinand Christian Baur) o l'influsso esercitato dalla filosofia schellinghiana nello studio della mitologia e del tessuto simbolico del mondo dell'esperienza religiosa. A ben considerare, in questo enorme magma storico-filosofico sono ravvisabili tre grandi costellazioni tematiche, corrispondenti a interessi teoretici centrali: quella della filosofia della religione, in forza della quale la religione diventa tema cruciale della problematizzazione filosofica; quella dell'ermeneutica, connessa col problema della comunicazione tra individualità, ossia tra universi di senso plurimi separati tra loro da una distanza critica, comunque poi la si pensi e la si

¹⁴³ È quanto ho tentato di rendere palese nell'indagine condotta nel mio *Filosofia ed esperienza religiosa cit.*

¹⁴⁴ Ho approfondito questo argomento nel saggio "La parabola di un paradigma ermeneutico tra Schleiermacher e Bultmann", *Teoria*, 13, 1993, pp. 15-53.

percepisca; e infine quella della fondazione trascendentale, nella cui visuale l'intelligenza filosofica va alla ricerca di un fondamento che tenga a distanza incondizionato e necessario, configurando in tal mondo il fondamento sulla linea della necessità condizionata¹⁴⁵. Quest'ultima costellazione tematica compendia il senso della filosofia kantiana nel suo sforzo di superare, o meglio di venire a capo della grande tradizione metafisica. Ma beninteso essa costituisce la sostanza della polemica intorno a Spinoza, occasionata dall'episodio dell'incontro di Jacobi con Lessing, e dalla polemica sull'ateismo promossa intorno alla filosofia di Fichte. In effetti alla sua base c'è il problema di come pensare (o, se si preferisce, conciliare) determinismo e libertà. Com'è noto, su tale problema Fichte ha costruito il suo tentativo di istituire una ontologia della destinazione/definizione (*Bestimmung*) dell'uomo, come risposta alla domanda culminante di Rousseau e di Kant: "chi è l'uomo?". In ultima istanza egli ha tentato di "pensare l'assoluto incondizionato nell'uomo" sul terreno della finitezza e del limite, ossia dell'apertura dell'orizzonte mondano.

Ora la tesi, insieme teoretica e storiografica, che vorrei compendiare in questa sede è la seguente. Nell'ambito della filosofia moderna il tema dell'ermeneutica si intreccia col tema e col problema della fondazione trascendentale, la quale notoriamente ha avuto due formulazioni, rispettivamente quella di Kant e di Fichte, che sono state a lungo determinanti. Da entrambi i motivi scaturisce un forte impulso a istituire il terreno filosofico di una riflessione sul religioso. E viceversa, dall'impegno teso a pensare filosoficamente il mondo della religione e il suo universo di senso si profila il bisogno di forzare la valenza filosofica della pratica ermeneutica e insieme l'istanza di pensare la costituzione trascendentale della stessa esperienza religiosa. Quest'ultima istanza mira a evidenziare in termini problematici, e a creare teoreticamente, il raccordo tra l'ermeneutica e la struttura trascendentale, ossia la struttura responsabile della costituzione del senso. Mette conto di chiarire brevemente questo nesso.

L'atto ermeneutico ha come referente un *sensu*, un *significato*, già costituito. In effetti la riflessione filosofica che dà origine all'ermeneutica mette in luce il *sensu* intenzionato dall'atto ermeneutico. Questo consiste essenzialmente in una comunicazione interindividuale, la quale mette in comunicazione polarità distinte munite di senso proprio, e dunque segnate dalla differenza e dalla distanza critica. Peraltro compito consequenziale dell'ermeneutica filosofica è quello di evidenziare i protocolli di attuazione della tecnica ermeneutica. Ma l'atto ermeneutico mette in luce un problema ulteriore, che non può essere tenuto fuori campo nella consapevolezza filosofica: quali sono le condizioni di possibilità della costituzione del senso, di quel senso impegnato nella pratica ermeneutica? È questo il problema che sta a monte dello stesso atto ermeneutico, il quale in qualche modo risulta appeso al vuoto, se non si radica nella tematizzazione della *costituzione del senso*. Insomma, non si dà un'ermeneutica efficace e soddisfacente, se non si rende ragione della *costituzione del senso*. Senonché, una volta sollevato in ordine

¹⁴⁵ Sul tema della necessità condizionata rimanderei agli approfondimenti svolti nel mio *Ermeneutica e filosofia trascendentale*, Clueb, Bologna 1986. Il tema è presente in maniera cospicua nella filosofia dell'azione di Blondel.

all'esperienza religiosa, il problema della costituzione del senso esibisce come due stratificazioni. Da un lato investe il tema della costituzione dell'esperienza nei suoi possibili ambiti regionali, come quello del conoscere, quello della prassi etica ovvero della produzione della libertà, e quello appunto che circoscrive lo spazio del religioso. Naturalmente sul problema specifico dell'esperienza religiosa si danno modelli differenti di tematizzazione. Ad esempio, per dirla con uno scorcio sintetico, Kant e Fichte riconducono il religioso (la sua costituzione in esperienza) alla prassi morale, Hegel al contrario lo riconnette al conoscere ("conoscere Dio"), mentre a sua volta Schleiermacher lo raccorda a ragioni autonome di costituzione compendiate nella categoria trascendentale del "sentimento". Dall'altro lato però il religioso appartiene all'ambito dell'individualità, cioè a ciò che si configura come intrasferibile, che è poi l'autentico cardine dell'*esperire*. Ciò significa che l'esperienza religiosa è comunicabile solo in una comunicazione interindividuale, non in una comunicazione universale. Questo tema è delineato chiaramente e in termini espliciti nella filosofia di Schleiermacher; ma esso incide notevolmente anche in altri settori della cultura filosofica. Basti pensare al legame che si istituisce, nell'ottica di Hegel, tra la religione e la "rappresentazione", alla scansione di "filosofia negativa" e "filosofia positiva" nel tardo Schelling, o alla stessa definizione della simbolicità del religioso in Christian Ferdinand Baur.

Quest'ultimo tema ci riconduce alla questione della stretta connessione che intercorre tra l'esperienza religiosa e la prassi ermeneutica, e chiarisce nel contempo la simmetria che si stabilisce tra l'atto ermeneutico e la questione della *costituzione* del senso (ovvero della sua fondazione trascendentale). L'approccio della filosofia al fenomeno dell'esperienza religiosa è carico di grandi interrogativi: esso si muove nelle coordinate dei problemi che ho appena indicato. Ma da Kant ai nostri giorni l'esperimento di una ragione critica che si applica a pensare e comprendere il mondo della religione dimostra una grande fertilità, sia in ordine alla valorizzazione dell'autentico religioso, sia in rapporto alle possibilità più proprie e decisive del sapere filosofico¹⁴⁶.

2. Modelli di comprensione dell'esperienza religiosa

È noto che soprattutto in epoca moderna il tema dell'esperienza è diventato oggetto di approfondimento in sede filosofica facendo riferimento in primo luogo all'esperienza del conoscere¹⁴⁷. Non va dimenticato che spesso a ciò si ricollega il motivo dell'abilità pratica risultante dal conoscere. Con Kant poi la prospettiva si allarga, fino a estendere la nozione di esperienza alla prassi etica e al giudizio riflettente. Di converso un altro cospicuo di problematizzazione e di approfondimento riflessivo sul tema dell'esperienza è offerto proprio dalla discussione sul religioso e dai problemi che esso pone. Da questi due

¹⁴⁶ Sul tema dell'esperienza, quale categoria di comprensione dell'universo religioso cfr. la densa e articolata presentazione di E. Herms in TRE (voce "Erfahrung"), pp. 83-136, che tengo presente in questa mia discussione.

¹⁴⁷ Ciò è avvenuto soprattutto in epoca moderna. Bisogna però tener presente che sullo sfondo c'è sempre la definizione di Aristotele dell'esperienza (*empeiria*) come "prassi memorizzata".

filoni si è costituita una nozione di esperienza che si presenta da un lato come estremamente complessa e plurivoca, se afferrata nel suo contenuto minimo, e dall'altro come assolutamente equivoca, se considerata all'estremo del suo contenuto massimo¹⁴⁸. Senonché la convergenza tra la chiarificazione filosofica del tema dell'esperienza e la definizione del religioso, del suo universo di vita, in termini di esperienza si attua prevalentemente nell'alveo del filone della filosofia trascendentale. In proposito due sono gli aspetti importanti da rilevare. Da un lato la discussione sul religioso è governata da un potente fattore di "critica" della religione. Ma tale fattore non è meramente demistificatorio e dissolutivo, bensì urge per attivare una "ragione euristica" che impegna precisamente a ricercare e tematizzare la sostanza reale del religioso, a inquadrarla nell'esperire umano complessivo. Dall'altro la discussione filosofica in merito dà luogo a diversi modelli di comprensione dell'esperienza religiosa, a seconda del contesto problematico di pertinenza in cui si è sollevato il tema e del connesso punto di vista messo in funzione nell'approccio riflessivo al religioso. Mi sembra di poter schematizzare nei quattro modelli seguenti il succo di questo plurisecolare dibattito filosofico.

2.1. *Il modello dell'esperienza religiosa come conoscenza (esperienza come conoscenza)*

Questo modello nasce da una difficile problematizzazione, che tenta di comporre e rendere compatibili l'agire di Dio e la partecipazione dell'uomo a quell'agire. L'agire divino si configura come soprannaturale, escatologico; esso ha come suo effetto specifico e caratterizzante una *sovradeterminazione*, diciamo così, della storia e dell'esperienza storica. Viceversa la partecipazione a quell'agire è naturale, storica, condizionata dai modi dell'esperire umano e dalle sue possibilità. Siamo qui posti di fronte al nodo problematico del naturale e del soprannaturale, dello storico e del soprastorico, del razionale e del soprarazionale, o comunque altro si voglia esprimere questa problematica. Lungo il decorso storico il problema si è posto via via in termini differenti. Ad esempio nel Medioevo si poneva come problema dello stato di grazia; nella Riforma invece esso si riconverte nella problematica della giustificazione, e più in generale della salvezza e della sua certezza; un tema, quest'ultimo, che pure aveva trovato una consistente tematizzazione in Tommaso d'Aquino. In epoca moderna il problema subisce una profonda trasformazione, diventando il problema della rivelazione. In ogni caso la cosa decisiva è che il filo conduttore di questa problematica è di carattere noetico ovvero gnoseologico: si tenta di afferrare la realtà religiosa più autentica, e persino la sua consistenza soterica, in termini di conoscenza. Esempari sotto questo profilo sono i due tentativi di formulazione del problema che si collocano agli estremi di un segmento del divenire storico: da un lato la tematizzazione classica della certezza della grazia svolta da Tommaso d'Aquino, dall'altro la celebre aporia kantiana circa la rivelazione. In Tommaso la certezza della grazia può avere una triplice ragione. O è motivata da una rivelazione, e allora essa dà luogo a una *securitas*, ma è accessibile a pochi, ossia solo ai destinatari di

¹⁴⁸ In questo senso è significativa la tesi di D. Mieth, il quale sostiene che il termine esperienza non denota più un concetto unico, bensì connota differenti concetti regionali di esperienza; cfr. D. Mieth, "Nach einer Bestimmung des Begriffs 'Erfahrung'", *Concilium*, 14, 1978, pp. 159-167; Id., "Was ist Erfahrung?", in *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, a cura di O. Betz, Patmos, Düsseldorf 1980, pp. 9-25.

quella rivelazione, e dunque non ha carattere universale, ma è rara e crea tendenzialmente una categoria elitaria. O costituisce una conoscenza in base a principi, e allora darebbe luogo a una *certitudo*. Però, data l'*excellencia* di Dio in rapporto alle capacità di comprensione dell'intelletto umano, tale modalità non risulta accessibile umanamente. O infine costituisce una percezione diretta di sé, e invero una percezione dei *signa* della grazia. In tal caso si ottiene una modalità deficitaria, debole (una congettura) sul piano gnoseologico, la quale dà luogo a una certezza imperfetta, l'unica che sia accessibile all'uomo ordinario relativamente allo stato di grazia¹⁴⁹. Non si discosta molto da tale conclusione l'aporia che Kant formula all'indirizzo della possibilità stessa (ovviamente in termini noetici, ossia di conoscenza) di qualsiasi rivelazione da parte di Dio¹⁵⁰. In questa visuale il problema è come essere certi che sia proprio Dio a parlare, e non sia invece io stesso a atteggiarmi da "visionario", attribuendo alla presunta rivelazione di Dio quello che ricavo conoscitivamente da me stesso o che proietto a partire da me stesso. Anche Kant dunque perviene a tematizzare il carattere noetico del commercio religioso con Dio e insieme la qualità deficitaria, indiretta (attraverso segni) di tale conoscenza di Dio¹⁵¹.

2.2. Il modello dell'esperienza religiosa come offerta di senso immanente (esperienza come immanenza)

Questo modello è scaturito da un diverso filone problematico. In questo caso la questione investe la possibilità e la modalità di inserzione della parola (ovvero dell'iniziativa, dell'azione) di Dio nell'esperienza umana, intesa come sfera globale del senso. L'interrogativo è come la parola di Dio (un termine riassuntivo dell'iniziativa divina in atto nel commercio religioso), diciamo pure la sua rivelazione, possa diventare fattore di esperienza. In altri termini, come concepire la parola di Dio in modo tale che essa sia compatibile con l'esperire umano e possa diventare una funzione di questo esperire, ossia quella funzione che istituisce il senso ultimativo di questo esperire. In tale prospettiva la parola di Dio, intesa come attivazione del commercio religioso con Dio, viene tematizzata nel suo statuto di offerta di senso. Insomma dalla visuale che presiede all'elaborazione di questo modello il problema è quello di una relazione non spezzata con la realtà, ossia di una relazione di pertinenza della parola di Dio con il senso possibile nell'orizzonte dell'esperire umano. È questo il problema posto in maniera acuta da Maurice Blondel, per il quale il soprannaturale (così egli preferisce denotare quello che io ho nominato "parola di Dio") si iscrive all'interno dell'azione (ovvero del determinismo dell'azione). L'azione in effetti è il territorio in cui si esplicano tutte le possibilità di senso nell'orizzonte umano, anche quelle che non sono deducibili dallo stesso dinamismo dell'azione, e che quindi si configurano come offerta di senso¹⁵².

2.3. Il modello dell'esperienza religiosa come mediazione storica

¹⁴⁹ Cfr. *Summa Theologica*, II/I, q. 112, a. 5.

¹⁵⁰ Cfr. in proposito I. Kant, *Il conflitto delle facoltà* (AA VII, 63).

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁵² Cfr. il mio saggio introduttivo alla nuova edizione dell'*Azione cit.*

Questo modello è il frutto di un grande dibattito sul tema della mediazione storica dell'esperienza ovvero sulla questione dell'esperienza come mediazione conoscitivo-narrativa. Tre sono i cespiti precipui di questa problematizzazione, che ha trovato il momento più intenso di discussione nell'arco che va da Lessing a Kierkegaard. Il primo è quello che concepisce l'esperienza della fede come una esperienza attuale di sequela. Il secondo è quello che pensa la fede come un'esperienza attuale nello Spirito, ossia un'esperienza della croce e della resurrezione nella propria esistenza. In tale contesto diventa acuto il problema della connessione tra esperienza e cambiamento¹⁵³. Il terzo è quello che ha dato luogo alla famosa questione circa il "Gesù storico" e il "Cristo della fede", problematizzando così in termini espliciti la distanza e la difficile mediazione tra l'evento storico (la fattualità storica) e la sua possibile incidenza o rilevanza (insomma, il suo senso) nell'esistenza attuale¹⁵⁴. In un contesto del genere il problema decisivo è capire quale mediazione storica sia possibile per mettere in contatto due versanti così distanti quali la fattualità storica e l'esperienza attuale, in base al presupposto secondo cui l'esperienza religiosa si coagula intorno a una testimonianza, a una narrazione. Insomma si tratta di una esperienza che si costituisce esclusivamente intorno a una comunicazione di esperienza. È questa la radice del problema posto da Lessing circa l'*orribile fossato* che segna la distanza tra la verità storica e la verità di ragione. Giacché quella è erogabile unicamente attraverso la mediazione storica, questa invece è fruibile nella sua attualità intemporale, e dunque senza l'inserzione della temporalità storica. Il problema, com'è noto, viene ripreso da Kierkegaard, il quale giunge a concepire l'esperienza credente in termini di contemporaneità.

2.4. Il modello dell'esperienza religiosa come campo autonomo di esperienza

Questo modello è debitore di una vigorosa tematizzazione della specificità e autonomia del religioso, congiuntamente a un'approfondita ricognizione della tematica dell'esperienza. Per cui da un lato si è stati indotti a chiarire le ragioni specifiche e precipue che presiedono alla costituzione del campo di esperienza corrispondente al religioso, individuandone sostanzialmente il correlato intenzionale¹⁵⁵, dall'altro si è affrontato il problema del rapporto tra l'esperienza di fede e il resto dell'esperienza umana. In merito due contributi sono stati decisivi. Da un lato la riflessione di Kant svolta sul tema dell'esperienza in generale. Ovviamente in tale contesto il punto focale

¹⁵³ Un problema connesso con quello della mediazione storica, o se vogliamo un nuovo problema, è quello del rapporto tra esperienza e cambiamento: l'esperienza di fede è una esperienza di cambiamento dell'esistenza; da essa infatti scaturisce una nuova vita nella santificazione. Anzi questa nuova vita (cfr. il motivo del "portare i frutti") è il criterio dell'autentica fede. È questa ad esempio la visuale degli anabattisti, degli spiritualisti, dei separatisti inglesi e di tutti i movimenti di revival religioso. Nella scuola di Erlangen poi si è creato un nesso essenziale tra i due profili problematici indicati (quello della mediazione storica e quello della fede come esperienza di cambiamento). Infatti nel suo contesto all'esperienza del cambiamento di vita (di risveglio) si è legata la comprensione della Scrittura, e si è ricondotta la teologia al compito di riflettere criticamente su questo fondamento dell'esperienza credente e sulla sua mediazione storica.

¹⁵⁴ Cfr. M. Kähler, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1992.

¹⁵⁵ È nota la discussione sollevata dalla definizione del religioso in termini di "sentimento del numinoso" (Rudolf Otto); il problema verteva precisamente intorno al correlato intenzionale di quel sentimento.

dell'interesse verte intorno all'esperienza del conoscere. Dall'altro la riflessione di Schleiermacher sulla religione. Questa ha focalizzato il problema in maniera estremamente lucida e pertinente sul motivo dell'esperienza religiosa, giungendo a individuare e tematizzare la sua specificità. Al tema poi sono stati dedicati molti spunti di chiarificazione: in proposito ricorderei tra gli altri i contributi di Auguste Sabatier, Wilhelm Herrmann, Maurice Blondel, Paul Tillich, Rudolf Otto, eccetera. Peraltro lungo questo filone si muovono in genere tutti coloro che partono dall'assunto della specificità dell'esperienza religiosa. Il paradigma di comprensione dell'esperienza soggiacente a questo modello può essere così specificato. Anzitutto l'esperienza si configura come *prassi memorizzata* (nella quale rientra altresì l'anamnesi dell'agire sperimentale che istituisce la pratica scientifica), e invero prassi orientata alla *creazione simbolica*. In secondo luogo il concetto di esperienza denota non la *cosa*, diciamo così il correlato intenzionale, bensì il *commercio consapevole* con la cosa, tale commercio essendo inteso come *prassi consapevole* (ossia capace di *anamnesi incardinata sul Sé*) di carattere *formante* e *simbolizzante*, ovvero *performativa*, per dirla con un solo termine.

3. Costruzione del tema dell'esperienza religiosa

Ma cerchiamo di focalizzare più da vicino il tema della religione quale esperienza peculiare. Esso intende mettere in luce che la religiosità si costituisce come *sfera di esperienza*, ossia come peculiare prassi consapevole di carattere formante e simbolizzante. Ciò significa in definitiva che essa forma un campo di esperienza qualificato da una *funzione peculiare*. Il problema è capire di quale funzione si tratta. Ad esempio per Schleiermacher, che per primo ha posto il problema in termini espliciti, tale funzione è il "sentimento di dipendenza assoluta". Questa categoria di comprensione veniva impiegata perché consentiva al tempo stesso di rendere conto sia del correlato intenzionale (la cosa) sia della funzione costituente impegnati in quella prassi memorizzata che dà luogo all'attività formante e simbolizzante dell'universo religioso¹⁵⁶. Il tema dunque denota anzitutto l'autonomia del religioso e del suo senso, la sua specificità come sfera di significati dotati di pertinenza reale. Tale autonomia è intesa in riferimento agli altri campi dell'esperienza umana, come la prassi etica, la prassi conoscitivo-razionale, e persino il vissuto psichico dell'inconscio. Non è quindi in questione semplicemente l'istanza dell'appropriazione del religioso. Neppure è in questione l'interiorità dell'esperienza religiosa, in opposizione alla religione esteriore ovvero alla religione dell'aderenza a formule dogmatiche, a un deposito di verità¹⁵⁷. In realtà la nozione di *esperienza religiosa*

¹⁵⁶ Analogamente, per fare qualche esempio, per Hegel la funzione è il *Vorstellen* (la rappresentazione dell'Assoluto), per Rudolf Otto invece è il *sacro*.

¹⁵⁷ In proposito c'è da rilevare che è possibile vivere con partecipazione interiore anche una "fede" che in ultima analisi rappresenta una surrogazione del religioso; in tal caso essa crea una sfera di esperienza appartenente a un'area differente da quella dell'esperienza religiosa. Cfr. in merito l'osservazione di Nietzsche, secondo cui la fede può essere falsa ma al tempo stesso costituire una ragione di vita, perché anima una "volontà di potenza". In questo senso sono interessanti anche le osservazioni di Rousseau in una famosa nota

intende denotare non tanto l'intensità dell'esperire, ossia la sua qualificazione intensiva, che si riferisce sempre a una determinazione regionale di quel campo, ad esempio all'opposizione "piacevole-spiacevole"¹⁵⁸, quanto piuttosto la costituzione stessa di un dominio dell'esperire umano. Ora per meglio definire la questione bisogna ripercorrere alcuni passi argomentativi. Mi propongo qui di svolgerne tre, sia pure succintamente.

3.1.

Anzitutto si danno *due significati di esperienza*. Il primo è quello dell'esperienza *soggettiva*. Essa ha nel soggetto il suo termine intenzionale, e dunque denota una attività (un'operazione) che termina al soggetto. La chiamerei attività centripeta. Essa è di vario genere: pragmatica, pratica (etico-morale), estetica, psichica. Tale distinzione è determinabile a seconda della sua scaturigine, se cioè essa ha la sua sorgente nel desiderio, nella sensibilità estetica, nell'inconscio, o in altro contesto antropologico. Il secondo significato è quello dell'esperienza *oggettiva*. Questa ha il suo termine intenzionale negli oggetti o negli enti del mondo. In questa seconda accezione essa è dunque un'attività (un'operazione) che termina agli enti del mondo. La chiamerei perciò attività eccentrica o centrifuga. Questa si esplica attraverso la percezione, la noesi, l'azione pratico-pragmatica. È a questa tipologia di esperienza, che ho qualificato come *oggettiva*, che risale l'attività teoretica. In effetti essa plasma la *coscienza oggettiva*, ovvero la coscienza del mondo e delle cose nel e del mondo.

In quale di queste due scansioni è possibile inquadrare l'esperienza religiosa? Una visuale ricorrente e largamente diffusa pensa che la coscienza religiosa, o meglio l'esperienza religiosa, ha la funzione di *allargare i limiti* della nostra *coscienza oggettiva*. E pertanto essa avrebbe la funzione di attingere un altro "reale", diciamo pure il mondo del divino, al di là dei limiti della nostra coscienza oggettiva. Ma ciò fa insorgere aporie difficilmente superabili. In definitiva in quella prospettiva o si equipara il reale di quel mondo del divino al reale del mondo oggettivo, o si riconduce il nostro mondo all'unico reale del divino.

3.2.

Senonché bisogna ricordare che il tema dell'esperienza religiosa è tributaria di tre cespiti problematici. Il primo è il tema e il problema filosofico dell'*esperienza*. Il secondo è la questione filosofico-religiosa della religione come *esperienza peculiare*, vale a dire la questione dell'autonomia dell'esperienza religiosa, nonché della sua irriducibilità a altre sfere di esperienza. Il terzo è il problema ontologico della *realtà*, ovvero della *ousia ontos ousa* (della realtà che veramente è). È questo il nodo teoretico, insieme problematico e tematico, che concerne la *verità* e la *fondazione*, anche se quest'ultimo nodo va declinato nel senso di una *necessità che si lega alla condizione*, e non all'incondizionato.

alla Professione di fede del Vicario savoiardo. D'altra parte il motivo dell'appropriazione ha sicuramente rappresentato storicamente un cespite importante per lo sviluppo del tema della religione come esperienza. Laddove l'appropriazione, il coinvolgimento del Sé nell'attività formante e simbolizzante dell'universo religioso, si demarca in opposizione sia alla religione imposta d'autorità (religione dogmatica) sia all'appartenenza sociale di una formazione religiosa (che funge da "religione civile").

¹⁵⁸ Cfr. la tematizzazione in proposito svolta nel §5 della *Dottrina della fede*.

Ora vi sono nell'universo antropologico e nell'esperienza storica degli umani delle masse fenomeniche di *vissuto* che indicizzano un *eidōs* (*un'essenza eidetica*) del religioso, in qualunque latitudine esse si manifestino. Al loro centro di propulsione vitale c'è il *sentimento religioso*. Intendo con quest'ultima dizione una *struttura esistente*, una "condizione necessaria di possibilità". Essa istituisce un *rapporto col divino* o, se si preferisce, col *sacro*; diciamo pure con un referente *totalmente altro*. Tale rapporto, ovviamente, è vissuto secondo modalità plurime, anche molto diversificate e assai distanti tra loro (le diverse religioni). Peraltro ci si può porre una serie di domande in proposito. E sovente gli interrogativi in merito sono stati posti soprattutto sotto forma di obiezioni. Anzitutto ci si può chiedere: è quel "sentimento religioso", vale a dire quella relazione effettivamente vissuta col divino, che consente di inferire l'esistenza di quel referente "totalmente altro" (il numinoso)? Oppure è quel referente che condiziona la genesi di quel sentimento? In secondo luogo si può avanzare legittimamente questa domanda: al di fuori di quel quadro di referenza, ossia di quella relazione col numinoso, quel termine di riferimento (quel referente) sussiste ancora? Insomma al di fuori di quella relazione (vissuta) il referente viene meno, oppure conserva uno statuto ontologico, ossia lo statuto dell'essere, sia pure in una irriducibile "differenza ontologica"? Ad esempio, e ciò sia detto operando secondo una "variazione immaginativa", se ci mettiamo al di fuori di una coscienza religiosa, tutto (vale a dire tutti gli enti del mondo, tutti gli esseri reali) sembra rientrare nel nostro "mondo di dati". Beninteso in quest'ultima ipotesi sembra che sia il religioso, vale a dire il quadro di referenza istituito dal vissuto religioso, a conferire *consistenza reale* (ontologica, veritativa) al numinoso. Ma ciò contraddice l'essenza dell'esperire religioso, cioè il suo *eidōs* effettivo: in essa infatti il *vettore* di costituzione, ovvero la "condizione necessaria di possibilità", *va dal numinoso al soggetto esperiente*. E pertanto non viene meno nella sua consistenza ontologica (veritativa) nell'assenza di quel soggetto.

Ciò comporta tre conseguenze di grande portata. La prima è che l'asse dell'esperienza religiosa è incardinato nell'*individualità* (intrasferibile), in quanto è nell'individualità che si costituisce in vissuto il rapporto religioso e il riferimento al totalmente Altro. Ciò significa che il suo vissuto non è universalizzabile, e per la sua comunicazione richiede le procedure della relazione intersoggettiva e interindividuale. La seconda è che il *divino* (ovvero, se si preferisce, il sacro) è sì esperibile nel quotidiano, ma è sempre e solo l'esperienza religiosa che lo afferra, vale a dire che è in grado di captarlo. Non c'è altra via (psichica, magica, verificabile sperimentalmente) che sia data per accedere a esso. La terza è che l'esperienza religiosa ha una propria *forza storica* e un proprio *contenuto oggettivo*. Essi, la forza e il contenuto, sono esplicabili nel quotidiano e nella vita concreta degli umani, dando luogo, in maniera performativa, alle molteplici formazioni religiose e culturali dell'esistenza umana e storica.

3.3.

Senonché siamo di nuovo al nodo filosofico del problema dell'esperienza. Esso si propone in due angolature. Anzitutto come problema filosofico dell'esperienza: cos'è l'*esperienza* nella sua valenza più complessiva e non meramente conoscitiva. In secondo luogo come

problema specifico di un'esperienza peculiare; in tal caso si tratta di capire come si costituisce nello specifico *l'esperienza religiosa*. Ora in generale vi sono due definizioni, o se si preferisce due visuali, due modelli, in proposito. Il primo è quello elaborato da Aristotele, per il quale l'esperienza è la *conoscenza dell'individuale*, nella quale si coniugano insieme descrizione idiografica e prassi memorizzata. Il secondo è quello che risale a Bacone, per il quale l'esperienza è *abilità tecnica sorretta da un sapere*; tale modello unisce insieme sapere e abilità tecnica.

Senonché nella filosofia moderna il problema cruciale è stato tutto sommato quello di capire come si costituiscono gli oggetti dell'esperienza conoscitiva. E qui è interessante seguire una traccia riflessiva che segna un percorso noetico in qualche modo decisivo ai fini dell'argomento svolto in questa sede. Secondo Locke l'oggetto di esperienza (perceptiva e intellettuale) si costituisce a partire e in base a *datità*. L'esperienza in tale visuale è la *costituzione* degli oggetti del sapere. Pertanto l'esperienza conoscitiva ha una struttura *ficzionica*, diciamo così, e una valenza trascendentale; essa in nuce è già presente con Hume. Il passo ulteriore su questa linea è l'elaborazione del *modello trascendentale* dell'esperienza (Kant). Nella sua visuale gli atti di sapere sono atti di formazione, e invero di formazione di *oggetti* del sapere. Peraltro l'esperienza conoscitiva si impernia sull'*autocoscienza* (*Io penso* kantiano). Essa è l'istanza di anticipazione (prolessi) di tutti gli atti di formazione che istituiscono l'esperienza. Il problema che Kant lascia aperto è come si istituisce la stessa autocoscienza. Beninteso tale questione viene ripresa nella cultura successiva, che dà adito a risultati assai interessanti.

Ora nel territorio dell'*esperienza* (in quanto costituita, cioè formata da oggetti costituiti) rientrano tutti gli enti mondani; e anche le grandi tematiche metafisiche hanno la loro collocazione pertinente (e debitamente sensata) in quel territorio. Si ha quindi per questa via una *estensione della nozione di esperienza*, che non è solo quella noetica-conoscitiva. Vi rientra per esempio l'esperienza pratica (della ragion pratica), quella estetica e teleologica (sedimentata dalla operatività del Giudizio e dal giudizio riflettente), la stessa *esperienza religiosa*. Quest'ultima viene compresa, ad esempio a partire da Schleiermacher, come *costituita* dalla *struttura stessa dell'ex-sistere*, ossia da quella struttura che egli nomina "dipendenza assoluta". Pertanto occorre demarcare con chiarezza tre differenti significati della nozione di *esperienza*, anche se si tratta di significati che in parte interagiscono tra loro: l'esperienza come *mediazione conoscitiva*, l'esperienza come *struttura conoscitiva*, l'esperienza come *istituzione del senso*.

a) L'esperienza, intesa come *mediazione conoscitiva*, mette in contatto narrativamente con una sfera che non è accessibile per via conoscitiva diretta; e questo è precisamente il caso della sfera del divino, che si configura come inaccessibile per via conoscitiva diretta. Ora se si dà un referente (individuale, collettivo, un ente proveniente da un altro mondo) che ha avuto accesso a quella sfera, e che quindi è capace di una "prassi memorizzata"¹⁵⁹ sul terreno di quella sfera, ne può comunicare narrativamente l'esperienza a chi non ha fatto la medesima esperienza. Questo schema è alla base di un certo concetto, anche neotestamentario (si pensi ad esempio agli scritti giovannei), di *rivelazione*. Laddove però è

¹⁵⁹ È importante ricordare che questa è la definizione aristotelica di esperienza (*empeiria*).

soggiacente la presupposizione di una comunanza più universale, rispetto alle ragioni dell'esperire umano, tra i due poli o interlocutori della comunicazione. In effetti proprio tale comunanza rende ragione della possibilità della comunicazione rivelativa¹⁶⁰; ciò significa che la comunanza è condizione di possibilità della comunicazione (narrativa).

b) L'esperienza come *struttura conoscitiva* denota la *conoscenza veritativa*¹⁶¹. Conoscere in maniera veritativa significa fare l'esperienza autentica e reale di un contenuto, in definitiva del proprio rapporto con il mondo. In effetti è questo (il rapporto con il mondo) il correlato del conoscere, e invero del conoscere oggettivo/veritativo. In proposito va osservato subito che l'esperienza religiosa non consente di essere ricondotta ultimamente al paradigma conoscitivo esattamente perché il suo correlato è totalmente altro rispetto al correlato mondano. Dunque il conoscere è possibile solo se si riesce a mettere in connessione un contenuto (un contenuto mondano) con la propria coscienza-di-sé (o autocoscienza, secondo una certa terminologia filosofica). Si noti bene la struttura evidenziata da questo paradigma: conoscere, ovvero attuare un'esperienza conoscitiva, significa determinare quel preciso *sistema* (il mondo) in forza della *funzione* di soggettività (la propria autocoscienza, oppure, come viene nominate in altra tradizione, la "certezza di se stesso"). Laddove esperienza dice riferimento sostanziale al soggetto che la istituisce, alla sua prassi formante e simbolizzante. E in effetti si tratta di una prassi memorizzata, ossia consapevole. In questa visuale il soggetto non è il luogo neutro del conoscere, ma il suo referente funzionale o, come si dice anche in una determinata tradizione filosofica, trascendentale. Insomma esso è la condizione necessaria di possibilità del conoscere medesimo.

c) L'esperienza come *istituzione del senso* denota la costituzione di una sfera di senso. Esattamente l'esperienza religiosa va pensata secondo lo spettro di questa terza nozione di esperienza. In questa visuale esperire significa sostanzialmente attivare una correlazione (o meglio ancora una interrelazione) tra il Sé e l'altro da sé, cioè la realtà altra, persino la realtà nel suo complesso (*l'Universum* dei *Discorsi* di Schleiermacher). Questa struttura funge nel senso di una correlazione tra la *realtà altra* e la *funzione del Sé*. Peraltro è grazie a tale correlazione che si istituisce il *senso*. *Senso è tutto ciò che qualifica il Sé in relazione all'altro da sé*. D'altra parte l'esperire è un territorio che si specifica in domini o ambiti suscettibili di istituire il senso in maniera diversificata. Abbiamo così differenti domini del senso, a seconda di come si costituisce e si specifica quella correlazione tra il Sé e l'altro da sé. In questa prospettiva è possibile distinguere sostanzialmente tre grandi domini o ambiti dell'esperienza, che sono poi quelli che hanno polarizzato la discussione filosofica. Essi corrispondono alle tre possibili modalità di quella correlazione, che danno luogo alle possibili modalità della costituzione del senso, profilando così tre diverse condizioni di possibilità.

La prima è la modalità conoscitiva, che dà luogo al *senso conoscitivo*. Esso trova nella *verità* il suo paradigma più consistente, anche se non unico. È il dominio della realtà

¹⁶⁰ In questo senso si potrebbe riprendere l'osservazione di Bultmann, secondo cui non è possibile comunicare un'esperienza se non a colui che ne possiede una pre-comprensione.

¹⁶¹ Qui va ravvisato uno dei risultati capitali della filosofia critica kantiana; cfr. anche la definizione hegeliana di esperienza (nel §7 dell'*Enciclopedia*).

oggettiva, ovvero della realtà corrispondente al "principio di realtà". La seconda è la modalità pratica (la praxis), che dà luogo al *senso etico*, il quale trova nel bene il suo paradigma. È il dominio della realtà etica o storica, ovvero la realtà corrispondente al "principio della cultura" (nell'accezione kantiana e idealistica), ovvero al principio della "umanizzazione del mondo" (Schleiermacher). La terza è la modalità religiosa, che dà luogo al *senso offerto*, il quale trova nella salvezza il suo paradigma. È il dominio della realtà religiosa nella sua valenza escatologica, ovvero la realtà corrispondente al principio che Schleiermacher chiama dell'autocoscienza soggettiva, ossia il principio del "valore infungibile del Sé"¹⁶².

In questa prospettiva va tematizzata la religione come *esperienza*¹⁶³. La religione è esperienza perché è esistita concretamente; essa è una qualificazione del Sé che si attiva sul piano storico e possiede una rilevanza concreta. Tra l'altro essa possiede una sua teleologia, si storifica in concrezioni che hanno carattere empirico e rilevabile, e si solidifica altresì in un'ampiezza istituzionale, nella quale in verità vanno ravvisati i suoi "frutti"¹⁶⁴. Solo l'analisi riflessiva e astrattiva ci consente di erogare una definizione generale dell'esperienza religiosa, dandoci peraltro la possibilità di comprenderla, ossia di localizzarla nel contesto dell'umano esperire, e di situarla in rapporto alle sue condizioni di possibilità e alle sue differenti modalità o "generi"¹⁶⁵. Ciò ci consente in definitiva di conoscere effettivamente quello che è in gioco nella formazione storico-concreta della coscienza religiosa.

Beninteso l'esperienza biblico-cristiana di Dio (il "Dio biblico") è una di queste formazioni storico-concrete la cui collocazione antropologica e storica richiede l'impegno della comprensione e della riflessione filosofica. In tale prospettiva si può pensare a un rapporto di possibile interazione tra il "Dio biblico" e il "Dio dei filosofi", la cui netta e rigida contrapposizione non giova né alla causa dell'esperienza religiosa né a quella della ricognizione filosofica. Il "Dio biblico" costituisce il nucleo forte di un'esperienza religiosa storico-concreta con enorme carica salvifica e con debole carattere veritativo o epistemico. Egli in sostanza appartiene all'universo della *salvezza*, non all'universo della *verità*, intesa quest'ultima nella sua accezione filosofica rigorosa. Viceversa il "Dio dei filosofi", ovvero quello che la competenza filosofica riesce a erogare intorno al correlato dell'esperienza religiosa, è un'istanza di controllo critico, la quale funge sia nella sfera del sapere critico intorno all'esperienza religiosa sia nell'ambito del linguaggio che cerca di *dire* Dio.

4. *Struttura peculiare dell'esperienza religiosa*

Raccogliendo in una sintesi succinta quanto si è argomentato fin qui, bisogna dire che quella dell'*esperienza religiosa* è una struttura complessa. Essa consta di quattro elementi

¹⁶² Cfr. il *logion* evangelico di Lc 9,25.

¹⁶³ In questo senso va inteso, a mio avviso, il tema della religione come "vissuto" che ricorre nei *Discorsi* di Schleiermacher.

¹⁶⁴ È questo un tema che ritorna di prepotenza, soprattutto nelle stagioni di rinnovamento religioso.

¹⁶⁵ Cfr. i "generi di fede" di cui si parla nella *Dottrina della fede* di Schleiermacher.

o dimensioni. 1) Anzitutto è *costituzione del senso*, non del *vero*. Il senso è ciò che esplica la *significazione esistenziale* ovvero la riuscita esistenziale, il valore ontologico, o comunque lo vogliamo nominare, del Sé dell'individualità esistente. 2) Ma questo senso è un *sensu offerto*, ossia proviene da un referente di trascendimento dell'esistenza umana e dell'esistenza complessiva. 3) Tale senso risulta da un *evento di determinazione recettiva*, ossia una determinazione che qualifica il titolare (il Sé, l'individualità) del senso e che si configura come *sovra-determinazione*, vale a dire come determinazione eccedente le possibilità ontiche o ontologiche del Sé, e perciò è possibilità essenzialmente condizionata e contingente. 4) Di conseguenza l'esperienza religiosa ha un proprio *statuto dossico*, che è quello del *credere* (del ritenere-per-vero). Esso palesemente è differente da quello esibito nella costituzione del vero, ossia dallo statuto dossico del *sapere*.

In definitiva, se volessimo stabilire un confronto tra l'esperienza noetico-conoscitiva (che nella nostra cultura occidentale, ossia di ascendenza greca, è per antonomasia esperienza tout court) e l'esperienza religiosa, dovremmo considerare quanto segue. 1) L'esperienza noetico-conoscitiva è costituita da tre fattori, diciamo così: da un darsi di un esserci, ovvero da una *datità*; da *atti di formazione*, i quali determinano l'apparire, la definizione dell'oggetto di conoscenza; dall'esibizione, ovvero dall'*evidenza*, di una concordanza tra ciò che appare come determinabile e l'atto di determinazione. 2) L'esperienza religiosa a sua volta è costituita dai seguenti quattro fattori: da un *sensu offerto*; dalla *determinazione* contingente ma globale (in questo senso assoluta) *del Sé*; da un *riferimento anaforico*, nonché da uno *statuto dossico* peculiare, privo cioè di evidenza, anche se non di certezza e di convinzione "assoluta". Ciò significa che quel riferimento allude indirettamente, cioè anaforicamente, e non designa.

In effetti l'esperienza religiosa presenta due tratti ulteriori, che sono caratteristici. Il primo è la *rivelazione*, o meglio la disposizione a accogliere una rivelazione. Il secondo è l'*assolutezza* del ritenere-per-vero, vale a dire del *credere*; questo va inteso nel senso kantiano del *Glauben*, non del *Meinen*. Quale *reale* è allora impegnato nell'esperienza religiosa? È il reale del *sensu*, cioè il reale di *ciò che interessa incondizionatamente* ogni essere umano, perché qualifica il Sé in maniera assiologicamente *ultimativa*, anche se epistemologicamente *trascendente*, vale a dire eccedente (*übergreifend*). È questo che significa in ultima analisi nel quadro dell'esperienza religiosa avere a che fare con un *reale*.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

SULLA NOZIONE DI ESPERIENZA RELIGIOSA

Marco Ravera

Con le parole di Aguti, che ha inaugurato questo incontro, anch'io non posso dire di avere elaborato una "mia" prospettiva sul tema dell'esperienza religiosa. Mi si dirà che qualcosa di simile c'è nella prima parte teorica della mia *Introduzione alla filosofia della religione*¹⁶⁶. Ma in realtà in quel testo non c'è nulla di nuovo, così come non vi si trova alcuna particolare pretesa teorica: si tratta di un testo dal profilo intenzionalmente basso, secondo le intenzioni che ormai parecchi anni fa ne avevano guidata la stesura. Volevo farmi un manuale per me, per la parte istituzionale dei miei corsi, donde l'impostazione essenzialmente didattica (solo in seguito ho poi scoperto, con piacere e orgoglio, che è divenuto anche il manuale dei corsi di molti altri; e forse proprio questo conferma che il criterio che avevo seguito era stato giusto).

In quel trattatello molto umile (e che, lo ripeto, non aveva alcuna intenzione d'originalità) non potevo tuttavia non fare riferimento, esplicito o implicito, al pensiero di Luigi Pareyson, da cui fui conquistato subito a diciotto anni, sin dalla sua prima lezione da me udita, e cui sono sempre restato fedele. E mi riferisco con questo soprattutto agli ultimi sviluppi di tale pensiero, che a partire dagli anni ottanta del secolo scorso si è appunto definito come "ermeneutica dell'esperienza religiosa". Singolare. Pareyson insiste in più luoghi proprio sul fatto che la sua "ermeneutica dell'esperienza religiosa" – quale si trova compiutamente esposta nella postuma *Ontologia della libertà* – non può esser confusa né con una "filosofia religiosa" né con una "filosofia della religione". Ma che cosa intende ponendo questa differenza? Direi che il riflettere su questa domanda è stato uno dei principali motivi per cui ho scritto la prima parte della mia *Introduzione alla filosofia della religione*. Pur nell'adesione profonda al pensiero del mio Maestro, infatti, quella differenza posta in modo così netto mi disturbava e volevo vederci chiaro; e poco per volta ho capito che Pareyson, ponendola, intendeva distinguere la sua prospettiva da quella di una filosofia della religione di tipo tradizionale, metafisico, oggettivante. Ma ciò – continuavo a chiedermi – è sufficiente per rifiutare la filosofia della religione *come tale* (al modo di qualsivoglia altra "filosofia seconda", che non ha senso alcuno quando, usciti dall'orizzonte tradizionale della metafisica, non si può più parlare di una "filosofia prima"), oppure può e deve essere uno stimolo a ripensarne lo statuto? Per me la nozione di "esperienza religiosa" introdotta da Pareyson poteva certo non essere una filosofia della religione, ma

¹⁶⁶ UTET, Torino 1995.

senza dubbio offriva gli strumenti per pensare la possibilità di una filosofia della religione *in prospettiva ermeneutica*.

Anzitutto va detto che per Pareyson l'esperienza religiosa è un'esperienza originaria, perché esistenzialmente costitutiva della natura stessa dell'esistente finito. Essa è tutt'uno – e qui, certo, ci sarebbe molto da discutere – con il kierkegaardiano scoprire dell'esistente finito di *essere* un rapporto, di "essere rapporto con l'essere". Alla radice c'è quella che potremmo definire *l'esperienza dell'essere*, quindi il livello ontologico è *primo* (s'intende, non in senso meramente temporale) e l'esperienza religiosa è il suo prender forma, è il suo qualificarsi nella natura della finitezza. Si potrebbe dunque dire che l'esperienza religiosa sia una particolare ma eminente, e fors'anche primaria, declinazione di quell'apertura ontologica che è costitutiva dell'essere dell'uomo; però non una qualunque fra le tante possibili esperienze, bensì la più vicina all'origine, la più originaria, quella – per così dire – ove l'apertura ontologica assume un "volto".

Voglio dire con questo che apertura ontologica, sguardo aperto all'essere ed esperienza religiosa sono immediatamente la stessa cosa? A una domanda come questa non posso dare che una risposta insieme contraddittoria e paradossale: sì e no. D'altra parte, a ben vedere, questa domanda è in fondo la stessa che verte sul rapporto di identità e differenza tra filosofia e religione, e quindi sullo statuto stesso della filosofia della religione. Sono identiche filosofia e religione? Sono diverse? Sono opposte ed inconciliabili? Ad ognuna di queste alternative io risponderei con lo stesso paradossale "sì e no". Sono identiche infatti nella loro prima scaturigine, nella radice prima che è loro comune: la meraviglia, lo stupore da cui sgorgano e che le muove e vivifica, e lo sono anche nella meta ultima cui entrambe tendono e verso cui insieme convergono in un seppure asintotico movimento di riunificazione; ma sono in conflitto nelle vie percorse dall'una e dall'altra per giungervi; è qui che divergono, lungo la via, ed è appunto la "via" la sede dei loro innumerevoli conflitti.

Tuttavia, se si guarda la cosa più a fondo, si scopre agevolmente – non mi dilungo su questo, basti un accenno – che la divergenza e il conflitto nascono dal rispettivo pretendere, dell'una e dell'altra, la filosofia e la religione, in diverse forme, di essere *l'unica via* per il *possesso* della verità. Il *punctum dolens* sta appunto qui, in questa pretesa di "possesso" che raggiunge il suo acme nella filosofia come metafisica (penso, evidentemente, soprattutto ai grandi sistemi del razionalismo metafisico moderno) e nella religione come dogmatica "escludente"; ché l'una e l'altra, se così declinate, non danno alcuno spazio a quella nozione di "esperienza" su cui noi qui stiamo interrogandoci.

Infatti: perché la nozione di *esperienza* comporta – come qui è già stato notato in più interventi, ai quali quindi voglio richiamarmi – il momento della *passività*, della *recettività*, del tutto escluse tanto dalla filosofia come razionalismo metafisico onnicomprensivo quanto dalla religione come pretesa di possesso esaustivo dell'Assoluto. Ma d'altra parte è vero che non possiamo insistere solo sulla passività e sulla recettività, mentre sarà piuttosto opportuno meditare su una dialettica di passività e attività, di appello e di ascolto (adesione), di domanda e risposta: quella dialettica di passività e attività che contraddistingue appunto la struttura dell'esistenza dell'uomo in tutte le sue manifestazioni e in quella sua finitezza che è anche, insieme, apertura all'altro da sé e alla

trascendenza. Dunque è proprio questa dialettica di passività e attività, che del resto caratterizza ogni aspetto dell'esistenza umana, ciò che definisce a mio parere il carattere più proprio dell'*esperienza* intesa (questo è ormai chiaro) essenzialmente come *esistenziale*, e che apparenta e avvicina, senza peraltro semplicemente *identificarle*, l'apertura ontologica e l'esperienza religiosa come – lo ripeto – due modalità differenti dello stesso movimento di autotrascendimento. *Senza identificarle*, si è detto: le vediamo vicinissime, ma proprio per questo non possiamo non insistere sulla loro differenza – una differenza, è chiaro, che inerisce alla nostra stessa natura di esseri finiti.

Qui si scatena indubbiamente un conflitto, che mette in luce una volta di più la natura schiettamente esistenziale di questa problematica: *esistenziale*, ripeto, nel senso più forte del termine, e non meramente conoscitiva perché – come diceva Sorrentino nel suo intervento, con parole cui integralmente aderisco – quello che è in gioco non è un'astratta ricerca della "verità" ma la domanda sul *sensò*. Si tratta di un conflitto che certamente non vivrà né mai sperimenterà colui che ha la fortuna (ammesso che possa definirsi davvero tale, e su ciò io ho qualche dubbio) di collocarsi unilateralmente – e, a questo punto, serenamente – soltanto sull'uno o sull'altro versante dell'alternativa, "tutto" nella filosofia o "tutto" nella religione; ma che non può non essere vissuto come problematico e lacerante da chi, riconoscendo di partecipare in modo vitale dell'esperienza religiosa, non rinunci per questo all'interrogazione filosofica sulla natura di tale esperienza, e quindi voglia essere a un tempo, senza contraddizioni, *homo religiosus* e filosofo (*filosofo*, sottolineo, e non teologo, perché con la teologia ci troviamo su un piano completamente differente).

Mi pare allora che a questo punto, e proprio nel cuore dell'esperienza esistenziale che ho cercato di delineare, l'unica via perché filosofia e religione possano convivere – e anzi reciprocamente stimolarsi e fecondarsi, e ciò proprio nel fermo mantenere quella loro differenza che inevitabilmente inerisce alla finitezza – sia quella di compiere *entrambe* un "passo indietro", rinunciando quindi *entrambe* alla pretesa del "possesso" della verità e riconoscendosi cooperanti, nell'esperienza della soggettività finita, a quella ricerca di *sensò* di cui si diceva poc'anzi. Sensò, sia chiaro, non come verità debole, ma come modalità *altra* della verità, ben più importante per l'uomo delle estenuazioni della cosiddetta "verità" puramente gnoseologica. Questo significa appunto, per me, porsi su un terreno *ermeneutico*, il terreno della ricerca e non del possesso, il terreno dell'interpretazione e non del concetto o del dogma (che poi, come mostra l'oggi, proprio quando e perché vengono estenuati si rovesciano in relativismo). Questo è ciò che nella mia *Introduzione alla filosofia della religione* ho cercato di delineare con la formula, che certo è solo un tentativo imperfetto e che comunque so bene non essere originale perché in fondo ha una lontana coloritura scheleriana, della "complementarità nella differenza".

Né identità dunque, né differenza assoluta dei due livelli di esperienza, ma *complementarità*. Ma parlare di complementarità significa nominare il *dialogo*, quel dialogo vivente che *noi stessi* siamo nel partecipare ad entrambe le modalità dell'esperienza, quella filosofica e quella religiosa. Mi sia permesso a questo punto di leggermi, adducendo appunto un passo della *Introduzione alla filosofia della religione*, per risparmiarmi la fatica di parafrasare me stesso, il che poi mi riesce sempre assai male:

«*Complementarità nella differenza*. Ecco appunto che quasi incidentalmente, al termine della discussione precedente, ci siamo trovati a enunciare in modo assai conciso l'orientamento che ci pare più adeguato: e – vorremmo aggiungere – in un pensare quella differenza che, mentre la mantiene ben salda per quanto riguarda tutte le questioni di metodo e la modalità dell'approccio umano – che non può essere se non "razionale" –, non rinuncia per questo a vedere nella filosofia e nella religione due linee di approfondimento e ricerca fra loro bensì diverse, ma germinate da un'unica problematica originaria (la meraviglia di fronte all'essere, l'ansia dell'assoluto, il bisogno profondo di un senso del tutto) e *in infinitum* proiettate verso un unico fine. *In infinitum*, diciamo, o anche, con figura kantiana, "asintoticamente", poiché ciò che stimola e rende talvolta disperante la conflittualità tra filosofia e religione e che sta alla base della loro già ricordata e comune tentazione totalizzante, è la rispettiva pretesa di poter dare all'uomo, ciascuna a suo modo, un possesso dell'infinito: la filosofia dilatando all'estremo il potere della ragione ed enfatizzandola sino al punto di farne non più soltanto l'organo, ma il vero e proprio soggetto-oggetto della conoscenza dell'assoluto, e la religione proponendo all'uomo un rapporto con il divino che può realizzarsi solo nella cancellazione della sua costitutiva dimensione di finitezza (oppure, il che è lo stesso, sottolineando tale dimensione di finitezza sino a svolgerla in essenziale nullità)».

«Quello che qui invece si cerca di dire [...] è che quella differenza, quella dualità di filosofia e religione, di ragione e fede, è del tutto intrinseca alla natura finita dell'uomo e della sua capacità conoscitiva – e dunque è una condizione necessaria dell'esistenza presente e temporale, pur muovendosi fra i due estremi "intemporali" della radice originaria e della finalità ultima – ma insieme non spinge la divaricazione sino all'inconciliabilità e all'opposizione e piuttosto, se intesa rettamente (il che significa: respingendo la tentazione totalizzante), sta a fondamento di un dialogo e di una complementarità che forse [...] richiede per la sua più adeguata esplicitazione l'abbandono delle visioni metafisiche oggettivanti e l'assunzione di una prospettiva ermeneutica: a quelle infatti risalgono tutti i tentativi di assolutizzazione e di superamento reciproco tanto dal versante filosofico quanto da quello religioso, mentre una prospettiva ermeneutica, rispettosa del limite e della finitezza della ragione ma insieme aperta alla trascendenza, è in grado di preservare il rapporto di filosofia e religione come differenza che non è opposizione e autonomia che non è separatezza».

Con questo, direi, ci troviamo veramente sul terreno dell'*esperienza* nel senso cercato, esperienza insieme esistenziale e religiosa, in cui l'apertura all'essere nominata dalla filosofia e l'esperienza religiosa, sempre beninteso salvaguardando la loro differenza inerente alla finitezza, possono fecondamente coesistere. Questo non significa certo aver pacificato il conflitto, avere raggiunto l'identità; ciò è impossibile, perché volersi installare in quell'identità è violenza, della filosofia come della religione. Quell'identità è solo in Dio. E noi siamo uomini. *Ermeneutica* per me, seguendo la lezione di Pareyson, significa appunto non cessare di ricordarcelo.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

EXPERIMENTUM CRUCIS

QUALE ESPERIENZA PER LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE?

Giovanni Cogliandro

Scio cui credidi

(2Tim 1,12)

Il tentativo di dare una comprensione non ingenua del lemma "esperienza" ha caratterizzato parte non irrilevante della filosofia accademica contemporanea, e molti autori hanno contestato ripetutamente le presunte certezze contenute nei sistemi del razionalismo moderno a partire da Cartesio e Spinoza, ma che affondavano le proprie radici già nel movimento di univocazione dell'essere che vede quali attori principali Suarez e prima ancora Duns Scoto.

Tale lettura storica dell'evoluzione della metafisica risente di uno stile interpretativo caratteristico e di una modalità di comprensione oggi dominante influenzata da Martin Heidegger. La dominanza di uno stile interpretativo della storia della filosofia progressa è un fenomeno ricorsivo nella stessa storia della filosofia: uno dei casi più noti è la sistematica della storia della filosofia di Hegel, che pretese di inserire un movimento storico ben delineato nelle forme succedentesi di razionalismo nelle facoltà di filosofia d'Europa. Probabilmente questa sovracomprendimento è congenita allo stile espositivo della filosofia stessa, se intesa come stile letterario: il capostipite di questi tentativi è Aristotele, che nei primi due libri della *Metafisica* traccia la prima storia della filosofia prima funzionalmente ordinata a comprovare le sue tesi.

Nella temperie del pensiero attuale vi è la preferenza per considerare dominante una linea di interpretazione univocante dell'essere. Tale movimento ha come termine e concetto unificante il rifiuto della complessa nozione di analogia, rifiuto che ha portato a identificare l'esistenza con l'essere *tout court*, cioè a compiere una fallacia che nel sistema aristotelico corrisponderebbe a scambiare la mera potenza con l'atto.

Muovo in questo mio percorso dalle affermazioni di Marco Ravera, cui mi lega un percorso di pensiero e la simpatia per la filosofia trascendentale post-kantiana, le tematiche a cavallo tra la teologia e la filosofia, la lettura di Luigi Pareyson, nonché tutto un percorso di approfondimento delle tematiche proprie della filosofia classica tedesca, delle quali lui è certo di gran lunga più esperto di me, ma che da alcuni anni mi dà a pensare a partire dalla prospettiva dischiusa alla filosofia trascendentale con le diverse stesure della dottrina

della scienza. Ravera afferma nel suo contributo che per Pareyson l'esperienza religiosa è un'esperienza originaria, *esistenzialmente* costitutiva della natura stessa dell'esistente finito. Alla radice di questa interazione c'è una *esperienza dell'essere*, ponendo il livello ontologico come *primo* e l'esperienza religiosa come il suo prender forma. È il rapporto che si pone tra *philosophia generalis*, o *metaphysica*, e *philosophia specialis* appunto nel sistema wolffiano criticato da Kant, ma ripreso architettonicamente dallo stesso Kant per organizzare la disciplina del suo sistema trascendentale. Tale connessione è tipica più in generale della forma argomentativa dei trattati di filosofia da Aristotele in poi, cui rimandano anche le denominazioni di materia e forma come coppia di complementarità opposte.

Nella modernità sorge il conflitto dirompente dopo il tentativo tomista e poi francescano di conciliazione tra filosofia e teologia, tra scienza filosofica pratica e metafisica degli universali. Tali scienze filosofiche si mostrano insufficienti a contenere le forme molteplici di esperienza del divino¹⁶⁷ e le nuove sensibilità che da queste si irradiano sull'arte e sulla *forma mentis* stessa dell'uomo moderno: il conflitto nasce dalla pretesa della filosofia, in diverse forme, di essere *l'unica via* per il *possesso* della verità. Tale pretesa raggiunge il suo culmine nella filosofia che si comprende come metafisica nei sistemi del razionalismo metafisico moderno, più ancora che nella religione. Diversi autori continuano a voler intendere il *depositum* rivelato come dogmatica, e quindi a considerare la definizione dogmatica di questo deposito come una determinazione escludente.

Mi sembra un problema analogo alla contemporanea discussione sul contenuto non concettuale, discussione ancora in corso tra i filosofi di lingua inglese. La capacità concettuale è infatti equivalente alla capacità di determinare un contenuto, e per questo motivo senza la capacità di determinare (o la capacità concettuale) non si avrebbe una percezione interna dello scorrere delle unità del tempo. Si avrebbe la percezione più volte discussa dai filosofi dello "scorrere" del tempo in generale, che si può anche attribuire a chi non è dotato di spontaneità. Tuttavia la percezione di unità determinate di tempo è la prima applicazione della concettualità determinante alla forme pure *a priori* dell'esperienza. È quindi il primo contatto tra lo spazio delle ragioni e la descrizione trascendentale della forma del contenuto soprasensibile. È il primo contatto nel senso che non vi è alcuna temporalità senza presupporre questo primo contatto. Il mondo empirico è indipendente dal soggetto cosciente, ma non dal fatto del suo operare determinante. Per il soggetto determinante il mondo empirico è indipendente dal suo operare, per il soggetto che si riflette nella sua attività determinante il mondo empirico non è più indipendente in quanto non vi è nulla di percepibile che non sia discreto, cioè determinabile, e solo la capacità spontanea di determinare/concettualizzare rende capace il soggetto di far sussistere per sé qualcosa di determinato¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Sulla tematica della pluralità delle forme dell'esperienza religiosa rimandiamo al numero dedicato della rivista *Filosofia e Teologia*, 1, 1994: *Esperienza religiosa. Forme e figure*.

¹⁶⁸ Per questo motivo sembra anche discutibile affermare, come fa John McDowell, che «Kant comes within a whisker of a satisfactory escape from the oscillation. He points the way to undermining the central confusion in the Myth of the Given. According to the Myth of the Given, the obligation to be responsibly alive to the dictates of reason lapses when we come to the ultimate points of contact between thinking and reality; the

Il mito del dato è l'errore in cui secondo John McDowell cadono Gareth Evans¹⁶⁹ e Christopher Peacocke¹⁷⁰ (assieme a una legione di altri pensatori) quando presuppongono un contenuto non concettuale, quindi quando pongono dei limiti alla spontaneità. Secondo questi pensatori vi è un confine tra il contenuto spontaneamente organizzato (e quindi concettuale) e il contenuto empirico bruto fornito dalla sensibilità. Questo valeva anche prima di Kant nel dibattito tra leibniziani e lockeani, tra sostenitori della predominanza dei concetti e tra empiristi. Kant con la sua duplicazione del punto di vista sembra aver definitivamente superato questo problema, ma secondo McDowell la sua soluzione non è soddisfacente.

Da questa digressione riesce forse più facile comprendere perché è necessari una definizione meno ideologicamente connotata dei termini "metafisica" e "dogmatica", rispetto a quella invalsa nel lessico della filosofia contemporanea: entrambe portano con sé la necessità per un assenso razionale di determinare il contenuto del pensiero, ed entrambe si incrociano in una feconda interazione. Invece l'una e l'altra, se declinate in maniera riduttiva e connotata negativamente, non danno alcuno spazio a quella nozione di "esperienza" su cui noi ci stiamo interrogando.

L'esperienza religiosa medievale si arricchisce di una pluralità sconcertante da san Bernardo in poi, dando luogo a un fiorire di nuovi generi letterari influenzati dall'esperienza dell'amore di Dio, che parte dagli ordini contemplativi quali *in primis* i certosini e feconda gli ordini mendicanti in una tempesta di novità fedeli alla verità dell'amore divino, con una vertiginosa ascesa che dura ancora oggi e che giunge a uno dei suoi punti più elevati nella Compagnia di Gesù, apoteosi della militanza e della subordinazione delle arti e delle scienze pratiche e teoriche alla teologia.

Tra i tanti possibili riferimenti che ci possono meglio mostrare la ricchezza di questa dinamica costitutiva del mistero e della modernità ci limitiamo a tre opere di spessore nel campo degli studi sul rapporto tra alta cultura e mistica: la prima è *Fabula mistica* di Michel de Certeau¹⁷¹. Questo testo denso e originale racconta l'irruzione nella storia della mistica come esperienza di marginalità e rinuncia. Un'esperienza che si svolge attraverso parole o enunciazioni che sperimentano nuovi linguaggi: da Eckhart a Silesius, da Teresa d'Avila a Giovanni della Croce fino a padre Surin, tutto un corteo di donne, folli, eremiti, oscilla fatalmente tra obbedienza e rivolta, sapere istituito e nuovi ordini del conoscere. Critica letteraria e psicoanalisi, semiotica e filologia, analisi sociale e indagine politica, contribuiscono a disegnare un percorso che oltrepassa i confini della teologia e si lascia contaminare da strumenti critici apparentemente estranei.

Un secondo testo gravido di indicazioni sulla connessione ampia e ricca tra la teologia delle scuole e lo svilupparsi di una immaginazione scientifica del mondo che solo in seguito si pretenderà autonoma dalla teologia è *Teologia e immaginazione scientifica dal*

Given is a brute effect of the world, not something justified by it. But in fact the obligation must be in force all the way out to reality», in *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1994, p 42.

¹⁶⁹ G. Evans, *The Varieties of Reference*, a cura di J. McDowell, Oxford University Press, Oxford 1982.

¹⁷⁰ C. Peacocke, *A Study of Concepts*, MIT Press, Boston 1992; cfr. anche *Thoughts: An Essay on Content*, Aristotelian Society Series, 4, Blackwell, London 1986.

¹⁷¹ *Fabula mistica. XVI - XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2007.

Medioevo al Seicento di Amos Funkenstein¹⁷². La rivoluzione scientifica è stata pensata sempre come una liberazione del sapere secolare dall'autorità religiosa. Questo volume propone invece un'interpretazione di segno opposto: nel Seicento il pensiero scientifico e teologico giunsero quasi a fondersi, dando origine a un unico modo di accostarsi alle cose terrene e a quelle divine. L'esperienza della complessa univocazione dell'ente propria dello scotismo, fatta propria e mediata dai francescani di Oxford e Cambridge, darà luogo a quella peculiare forma di platonismo metafisico della luce, poi arriverà alla speculazioni proprie del platonismo esoterico (detto proprio di Cambridge) rappresentato da Thomas More, ma anche al sincretismo cristocentrico esplicitato da Francesco Zorzi, pensatore tra i più originali del XVI secolo, le cui opere sono ricche di contributi originalissimi all'approfondirsi del rapporto tra la teologia francescana e la *qabbalah*. In questa originale e breve stagione di pensiero una delle peculiarità che sotterraneamente influenzeranno il pensiero occidentale successivo è la riflessione sul fatto che il corpo umano sia la condizione essenziale perché Gesù possa essere *simul et semel* divino e terreno. La corporeità umana – descritta da Zorzi in modo da riportarne le parti a ciascuna delle dieci *sefirot* – non è interpretata soltanto come condizione essenziale alla missione terrena e redentiva del Dio incarnato, bensì come l'insieme degli *instrumenta* attraverso i quali il Dio padre e creatore esplica la propria relazione con il creato¹⁷³. L'esperienza del Cristo si mostra eccedente la stessa opzione tra analogia e univocazione dell'ente, con buona pace di chi pone semplicemente un'alternativa tra metafisica intesa come sistema ed esperienza religiosa, intesa ancora in maniera ambigua tra mistica o pratiche di preghiera. La nozione di partecipazione attinge una possibilità sempre originale di pensare il rapporto fra il Creatore e la creatura andando oltre il rapporto aristotelico di estrinseca causalità. È infatti in virtù del rapporto di intrinseca appartenenza propria della partecipazione all'atto creativo che l'uomo attinge in qualche modo l'essere e la vita stessa di Dio, sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare, per cui l'uomo, elevato a *imago Dei* e reso *capax Dei*, diventa capace di verità e di libertà. Questo avviene attraverso il graduale emergere dell'*actus essendi* quale atto primario e compiuto pleroma divino dell'essere del quale la semplice *existentia* è potenza.

Un terzo testo denso di riferimenti ed elaborazioni originali è *Mysterion. Dal mistero alla mistica* di Louis Bouyer¹⁷⁴. Inizialmente, la tradizione mistica veniva considerata da molti come estranea al messaggio cristiano e in modo particolare alla Bibbia. È stato senza dubbio Bouyer a dare uno dei più importanti apporti alla riscoperta delle radici propriamente cristiane della mistica, mostrando come il concetto di mistica cristiana nasca esattamente dal cuore del Nuovo Testamento. Quando in Mc 4,11, per esempio, il Cristo dice ai discepoli: «a voi è stato confidato il mistero del Regno di Dio», riferendosi al proprio insegnamento velato delle parabole, ritroviamo proprio una delle tante verifiche di questo concetto. Secondo Bouyer è proprio il riferimento al mistero di Cristo che permette di capire la mistica cristiana. La sua tesi centrale si sviluppa attorno all'idea che la mistica

¹⁷² Einaudi, Torino 1996.

¹⁷³ Si veda al riguardo la traduzione italiana di F. Zorzi, *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010.

¹⁷⁴ Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

si spiega fino in fondo soltanto alla luce di ciò che è il mistero cristiano: è Cristo l'unico oggetto dell'esperienza spirituale. La persona di Cristo diventa quindi il principio della costituenda ermeneutica; è Lui la chiave della comprensione delle Scritture.

È San Paolo a sviluppare la riflessione sul mistero di Dio quale si è una volta per tutte rivelato in Cristo, parola definitiva di Dio¹⁷⁵. San Paolo sottolinea che il cristiano è continuamente teso verso il compimento dell'opera dello Spirito in lui. Si trova perciò nello stato di ricerca della pienezza dell'opera di Cristo: questo definisce la sua condizione cristiana come tale. Nel XIII secolo San Tommaso introduce la distinzione tra i due modi di conoscenza delle cose divine e più precisamente della conoscenza *per modum inclinationis*, che sta alla base delle virtù infuse, e *per studium*, che è il modo di conoscenza proprio della teologia. Ciò comportò un processo di separazione di quella parte della dottrina cristiana che riguarda la vita spirituale del cristiano dalla riflessione teologica che invece andò a costituire una disciplina specifica.

Questo processo culmina all'inizio del XV secolo con due autori: Dionigi il Certosino e Giovanni Gerson. Dionigi il certosino è autore enciclopedico che commentò tutta la Bibbia e scrisse una messe di opere finalizzate proprio alla costituzione di una teologia mistica secondo l'ispirazione propria dell'ordine certosino¹⁷⁶. In questa sua visione confluirono la prima e seconda scolastica e la teologia dei nomi divini di Dionigi Aeropagita, le cui opere commentate da Tommaso d'Aquino sono state a lungo intese come il culmine della speculazione sull'esperienza della rivelazione di Cristo. Dionigi si contrappone alla frammentazione del sapere teologico in atto al suo tempo, in primo luogo fondendo l'esperienza di studio con l'esperienza contemplativa: egli comincia a scrivere il commento alla Bibbia, la sua opera più importante, iniziata nel 1434 e ultimata solo nel 1457, composta da 14 volumi. La mole di opere scritte da Dionigi, durante i suoi quarantasette anni di vita religiosa, è impressionante: egli tratta dei diversi aspetti della contemplazione

¹⁷⁵ Facciamo riferimento all'opera di Hansjürgen Verweyen *Gottes Letzes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991; Pustet, Regensburg 2000; trad. di C. Danna, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001. Questo testo costituisce una applicazione del metodo trascendentale che muove dall'immagine come costitutivo originario del reale, esemplificandolo in una analisi del vangelo di Giovanni ispirata dalla filosofia trascendentale di Fichte.

¹⁷⁶ Di essa sono disponibili due versioni: l'edizione completa di più di ventimila pagine raccolta nell'edizione *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia*, pubblicata tra il 1896 e il 1914 su impulso di Leone XIII dalla Certosa di Montreuil e poi a Tournai. Da qualche anno è poi iniziata la pubblicazione di una selezione di opere di Dionigi, a cura di Kent Emery, docente dell'università di Notre Dame a Chicago. Essa è tutt'ora però ferma ai due volumi introduttivi: *Dionysii Cartusienensis, Opera Selecta*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Vol. CXXI, CXXI A, Brepols, Turnhout 1991. Un'essenziale bibliografia testimonia negli ultimi anni una rinascita dell'interesse per questo autore a lungo trascurato: K. Emery, Jr., "Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusienensis, 1402-1471)", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 18, 1988, pp. 99-134; Id., "Denys the Carthusian on the Cognition of Divine Attributes and the Principal Name of God: A propos of the Unity of a Philosophical Experience", in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Miscellanea Mediaevalia 30, a cura di M. Pickavé, de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 454-483. Segnaliamo inoltre il saggio introduttivo di Dirk Wassermann, "Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedenkenwelt", in *Analecta Cartusiana*, 133, Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, Salzburg 1996.

e critica l'univocazione dell'ente come decadimento della filosofia e della teologia dopo la svolta inaugurata dai seguaci di Duns Scoto¹⁷⁷.

Gerson nella sua opera *De mystica theologia* cerca di stabilire le condizioni e le regole dello studio sistematico dell'esperienza spirituale. Da allora l'esperienza spirituale non viene considerata come uno degli aspetti propri di ogni vita cristiana. La teologia mistica, come disciplina teologica tende sempre più ad occuparsi da una parte delle tecniche di preghiera, degli strumenti utili allo sviluppo della vita interiore (da qui nasce l'ascetica come disciplina teologica quasi autonoma ma pur sempre unita alla teologia mistica), dall'altra delle tappe dello sviluppo della vita spirituale, con grande attenzione verso i fenomeni straordinari della vita mistica più alta.

Il legame tra la vita mistica e il mistero cristiano così fortemente presente presso i Padri si allenta sempre più. Nel contesto tempestoso della riforma la riflessione sulla vita spirituale si concentra sempre più sulla dimensione psicologica della vita mistica e sulle singole esperienze spirituali. Gli scritti dei carmelitani Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce forniscono gli esempi più brillanti di questo nuovo orientamento incentrato sulla psicologia, ma non sganciato dalla meditazione dei contenuti fondamentali della rivelazione come si è ormai portati a ritenere da certa letteratura¹⁷⁸. La comprensione contemporanea di questi due autori è invece sin troppo condizionata dagli aspetti psicologici ad essa collegati, più che sull'oggettiva realtà che si dispiega nell'incontro tra Cristo e le anime ardenti che si vollero consacrare alla meditazione appassionata della Sua Passione e Morte.

A partire dalla temperie illuministica e nel contesto di una secolarizzazione sempre più forte, la dottrina teologica mistica entra in un periodo di crisi. Il concetto stesso di mistica diviene una parola *passerpartout* e comincia ad essere applicato a esperienze spirituali proprie di altre culture e religioni, ciò contribuisce ad un distacco ulteriore della dottrina mistica dall'insieme del mistero cristiano e far diventare la mistica un momento eccezionale. Karl Rahner è dell'opinione che se da un lato l'illuminismo ha tentato di scardinare i pilastri fondanti su cui poggiavano gli aspetti più significativi della vita cristiana, dall'altro ha contribuito a evidenziare il nocciolo mistico del cristianesimo a partire dal messaggio essenziale di Gesù: il regno di Dio è presente dentro i credenti.

Grazie alla riscoperta delle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, la dottrina mistica riesce a trovare il proprio legame con il mistero, l'esperienza mistica viene considerata come uno degli elementi essenziali della vita cristiana. In seguito anche agli approfondimenti avvenuti soprattutto nella prima metà del XX secolo, è diventata ormai comune tra gli studiosi l'opinione che l'esperienza mistica non appartiene esclusivamente al campo dello straordinario e dell'eccezionale, totalmente separato dall'essenza della vita cristiana.

¹⁷⁷ Sul tema del confronto tra analogia e univocazione dell'ente dal punto di vista della teologia spirituale si veda il saggio di Kent Emery "At the Outer Limits of Authenticity: Denys the Carthusian's Critique of Duns Scotus and his Followers", in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, a cura di K. Emery, Jr., R. Friedman & A. Speer, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 105, Brill, Leiden 2011, pp. 641-671.

¹⁷⁸ Sui mistici spagnoli dell'età barocca e sui carmelitani rimane fondamentale lo studio non confessionale di E. Allison Peers, *The Mystics of Spain*, Allen & Unwin, London 1951.

Questa esperienza viene piuttosto considerata il vertice non sempre raggiungibile, e non da tutti, in quanto dipende da una iniziativa di Dio stesso e, ovviamente, dall'adeguata disponibilità del soggetto.

L'accento che in passato si poneva sulla relazione di analogia, viene oggi posto sulla nozione di esperienza o di relazione interpersonale con Dio stesso. Dio pur essendo assolutamente trascendente, in quanto crea l'uomo, instaura a livello ontologico il fondamento per una possibile relazione con lui. È una chiamata rivolta dalla Trinità alla libertà umana: questa chiamata può essere percepita e accolta in quanto Dio è contemporaneamente trascendente e immanente. In ultima analisi dunque l'atto col quale l'uomo si dona a Dio è preceduto necessariamente da un atto di Dio nel quale l'uomo viene donato a se stesso da Dio. L'esperienza religiosa nasce precisamente nel momento in cui questi due atti convergono.

Per questa serie di motivi e alla luce dei testi critici cui mi ispiro non posso condividere la nozione di "esperienza" proposta da chi intende l'esperienza come il momento della passività, della recettività, del tutto escluse tanto dalla filosofia come razionalismo metafisico quanto dalla religione come pretesa di possesso esaustivo dell'Assoluto. Tale descrizione dell'esperienza religiosa ci sembra corrispondente solo a un'esigua minoranza di istituzioni religiose che sfogliano solo in minima parte il catalogo ontologico ricchissimo delle diverse esperienze che costituiscono la Chiesa. Sembra più fecondo muovere dalla categoria di "interazione", anche alla luce della metafisica trascendentale della dottrina della scienza proposta da Fichte e integrata da Pareyson¹⁷⁹, metafisica che la modernità ha solo in parte esplorato. La dinamica dell'interazione (*Wechselwirkung*), categoria che Fichte considera originaria rispetto alle altre due categorie kantiane di relazione, cioè sostanza/accidente e causa/effetto, rende possibile oltrepassare la dialettica di passività e attività, inoltrandosi nella dinamica costitutiva di appello e di ascolto che contraddistingue la struttura dell'esistenza dell'uomo in tutte le sue manifestazioni e in quella sua finitezza che è anche, insieme, apertura all'altro da sé e alla trascendenza, quale è stata considerata da molte contemporanee filosofie della religione.

Pareyson rileva nella filosofia di Fichte una parte generale e due scienze speciali. La parte generale contiene i fondamenti della dottrina della scienza la quale ha lo scopo di dedurre la coscienza e di ricostruirla nella sua completezza, come determinazione reciproca di un regno di cose sensibili e un regno di cose ragionevoli. La preoccupazione di Fichte, secondo Pareyson, rimane in primo luogo quella di descrivere la realtà esistenziale, non tralasciando la dialettica, pure presente, tra momento conoscitivo e mondo dell'agire, morale o pratico. La filosofia teoretica viene pertanto descritta come scienza della conoscenza del mondo sensibile, la dottrina morale, invece, si presenta come filosofia pratica e riguarda il regno degli esseri ragionevoli, cioè l'ambito dell'agire umano. A questo punto, Fichte propone una filosofia dei postulati o dottrina dei primi principi, come comprensione delle condizioni di possibilità (cioè dei trascendentali) che renda concepibile la realtà delle relazioni tra i diversi momenti dell'io, alla luce della loro unità costitutiva.

¹⁷⁹ L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Torino 1950.

Afferma Paul Ricœur: «Fichte oppone la *Tathandlung* alla *Tatsache*, l'atto al fatto. Questa distinzione tra atto e fatto fornisce il terreno filosofico per ogni teoria dell'azione»¹⁸⁰. L'atto nella sua purezza richiama l'atto d'essere di Tommaso, la perfezione. Lo scopo dell'azione si misura a partire dall'impulso pratico, che è l'impulso all'agire che, attraverso l'immaginazione produttiva, lo rende possibile. È questo, secondo Pareyson, il problema fondamentale posto da Fichte e ripreso dall'idealismo, cioè quello dell'unione di sensibile e sovrasensibile attraverso la funzione fondamentale dell'immaginazione produttiva. Questa funzione mediatrice fra sensibile e sovrasensibile attribuita all'immaginazione ha un'origine kantiana, e si rifa al Kant della *Critica del Giudizio*, dove all'immaginazione, unita con lo spirito, è attribuita la funzione mediatrice fra sensibilità e ragione¹⁸¹.

L'esperienza religiosa è sempre un'esperienza mediata. Dio non può essere sperimentato dall'uomo nella sua essenza, ma la sua presenza viene mediata da segni. Riflettendo sull'esperienza mistica occorre quindi collocarla sempre all'interno della vita cristiana, della vita ordinaria di fede. L'esperienza religiosa cristiana è quindi molto diversa dalla religiosità, per lo più naturale e spontanea, a cui si riferisce, per scegliere una visione molto diffusa nella contemporaneità, l'analisi freudiana: l'esperienza cristiana smentisce clamorosamente l'interpretazione che Freud dà della fede come risposta illusoria al bisogno reale, alla paura dell'ignoto e della morte.

Se la mera paura della morte fosse all'origine della fede, allora sarebbe necessario ricordare che per il cristiano la morte in croce di Gesù costituisce l'evento centrale del suo credo, e la meditazione dei dolori di Cristo la scala per ascendere a una comprensione sempre più concreta e tangibile dell'amore del Dio incarnato per i suoi. Un Dio che muore in croce, che esalta i poveri e i piccoli, che invita alla gratuità e al dono di sé, è un Dio assolutamente disfunzionale ad un'esperienza religiosa che nasce, invece, dal bisogno e dalla paura. Eccelse al riguardo le esperienze di alcune donne, che in una teologia dell'amore cristiano sono state delle vere *eroine della Croce*: Veronica Giuliani, Brigida di Svezia, Gemma Galgani, Maria Maddalena de' Pazzi: le loro opere meriterebbero maggior diffusione e approfondimento.

L'esperienza intesa essenzialmente come esistenziale, che avvicina, senza peraltro identificarle, l'apertura ontologica e l'esperienza religiosa come due modalità differenti dello stesso movimento di autotrascendimento, risente invece a mio parere da una visione totalitaria dell'univocazione dell'ente che è il portato di una delle metafisiche possibili nella modernità, assunta a modello della metafisica *tout court* anche da molti pensatori cristiani non più consci della ricchezza della propria tradizione filosofica. Il cammino dell'uomo è segnato dall'incontro con la differenza, che attesta un limite e genera un'inquietudine e, tuttavia, nella somiglianza con Dio egli scopre l'unità nella differenza. Centrale è comprendere l'uomo come immagine di Dio, e specialmente in questa dinamica, che fronteggia la fine dell'epoca dell'immagine del mondo diagnosticata da Heidegger e foriera di prospettive "deboliste" ben note nello scenario filosofico contemporaneo, che hanno

¹⁸⁰ P. Ricœur, *Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia, 1996, p. 52.

¹⁸¹ Si veda su questo tema quanto afferma R. Lauth, "L'origine della dialettica nella filosofia di Fichte", *Annuario Filosofico*, 3, 1987, specialmente le pp. 89-91.

portato ad un'interpretazione irenica e riduttiva del dialogo costitutivo a partire dall'invito originario. Ci sembra interessante al riguardo la prospettiva filosofico-religiosa di Hansjürgen Verweyen, secondo la quale «il solo concetto di immagine basta a pensare l'unità assoluta nella differenza. Nel suo modo di esistere, un'immagine si apre a qualcosa d'altro da ciò che rappresenta, ma per contenuto o determinazione essa non è altro se non ciò che rappresenta o deve rappresentare»¹⁸². È solamente concependosi come immagini di Dio che gli esseri umani si aprono verso l'alterità, riflettendo in questo modo la libertà infinita che Dio stesso è.

In definitiva la ricerca di una pienezza di vita nelle proprie scelte rimanda sempre alla necessità di trovare il significato della propria morte: in questa inevitabile ricerca di significato si inserisce la possibilità di una relazione salvifica con la morte di Cristo. Rapportarsi con essa dà al credente la possibilità di saper morire ogni giorno, nelle azioni e nelle decisioni della sua vita quotidiana, come se imparare a morire sia al contempo il segreto per imparare a vivere.

Nel 1907 la *Pascendi dominici gregis* del papa Pio X accusava la nozione stessa di "esperienza religiosa" di essere inappropriata perché pericolosamente tendente a un'interpretazione universalistica del religioso, la quale avrebbe fatto travalicare al religioso stesso i limiti del dominio cristiano-cattolico definito dalla rivelazione. Con questa accusa emerge il problema di sottintendere la nozione di esperienza come propria di una dimensione umana nel senso antropologico del termine. Ma anche, allo stesso tempo, il problema di sottintendere che la dimensione antropologica necessariamente confligga con la rivelazione. Si tratta di porsi la domanda se l'esperienza, ancor prima di essere definita immediata o mediata, abbia essa stessa una funzione di mediazione tra una considerazione antropologica o anche psicologica della religione e del religioso e una considerazione che presuppone la rivelazione di Dio stesso.

La tradizionale tematica della secolarizzazione mette in risalto anch'essa un'ambivalenza intrinseca alla sua inaggirabile storicità che ha segnato la storia di tanta teologia e filosofia della religione protestante nella modernità da Sebastian Frank a Kant e Schleiermacher, per approdare infine alla radicalizzazione dialettica di Karl Barth. Si tratta qui dell'ambivalenza del *positivum* storico, quindi di ciò che si è voluto istituzionalizzare come religione: la religione è oggetto di una considerazione oggettivante propria delle scienze esatte, tanto da giungere a parlare di una poco sistematica "filosofia delle religioni", dall'altra è fatto contingente la cui evenienza scardina ogni tentativo di oggettivazione dal momento che presenta essa stessa un'oggettività che si impone come originarietà irriducibile.

Nel suo testo *La modernità della religione*¹⁸³ Charles Taylor si confronta con il tema della secolarizzazione e con il problema della religione oggi, partendo dalla lettura de *Le varie forme dell'esperienza religiosa* di William James. L'analisi del fenomeno religioso inizia con la distinzione tra esperienza religiosa originaria, vissuta dall'individuo, e vita religiosa

¹⁸² H. Verweyen, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 102.

¹⁸³ C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002; trad. di P. Costa, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.

derivativa inserita in una comunità o chiesa. Il ruolo delle chiese sarebbe secondo James secondario rispetto all'ispirazione religiosa originaria, ossia il rapporto individuale tra uomo e Dio inteso come sentimento non razionalizzabile. La visione di James è, secondo Taylor, criticabile ma allo stesso tempo collocabile nell'ottica della modernità. L'insistenza sull'individuo è infatti il derivato di un percorso che, partendo dall'alto Medioevo e passando per la Riforma e la Controriforma, tende a sostituire l'impegno e la devozione personale ai rituali collettivi, ritenendo che la salvezza dipenda dalla fede individuale. Il processo di personalizzazione della religione procede comunque, secondo Taylor, contemporaneamente con il processo di secolarizzazione, in una paradossale circolarità non aliena certo dallo specifico del cristianesimo. Da un lato infatti la laicizzazione della società occidentale ha condotto i credenti a un maggiore impegno interiore mentre, dall'altro, la personalizzazione della religione ha fatto sì che si venissero a creare i presupposti stessi della secolarizzazione. La religione intesa come qualcosa di personale, secondo la ben nota teoria del *foro interno* ha infatti contribuito al disincanto del mondo e molte delle morali secolari che hanno preso il posto della religione sono, come nel caso del kantismo, debitrice dell'idea religiosa dell'impegno interiore, fino al condizionamento calvinista degli atti minuti, concretizzantesi nel giuramento richiesto nelle deposizioni nei tribunali, cui ancora oggi si attribuisce specifico e grave valore legale probante. L'impegno interiore è comune a tutta la religione cristiana nelle sue varie declinazioni moderne: la religione è infatti uno dei pilastri strutturanti della società sia dal punto di vista degli usi e costumi che, in un ambito cattolico, dal punto di vista della comunione mistica nella chiesa stessa. Nel corso dei secoli si è assistito a una progressiva secolarizzazione in primo luogo della sfera pubblica così tanto analizzata da Jürgen Habermas: negli Stati Uniti e in Europa si è costituita una società ambivalente in cui la giustificazione della politica e della morale non avviene più sulla base della provvidenza divina. Questa struttura è contrapposta ad una serie di comunità che strutturano una società parallela in cui il percorso della secolarizzazione ha assunto una caratterizzazione che si potrebbe definire paleo-durkheimiana, è cioè una società che non riesce ad emanciparsi dall'idea della presenza divina. Harold Bloom imposta la sua analisi della società americana sul presupposto che tale religione sia un vero e proprio trionfo dell'immaginazione. Il suo libro rintraccia nel movimento battista americano le esigenze individualistiche, interioristiche e spiritualistiche che caratterizzano diversi fenomeni di rinascita spirituale contemporanea. Bloom individua nel battismo americano (insieme alla religione mormone) il simbolo della nuova religiosità, ciò che ne rivela le forme espressive. È una religiosità dell'individuo, del sé, ma nello stesso tempo è una religiosità del Tutto, dell'universale. Una religione gnostica, che riprende quindi quell'antica forma del sacro che considera l'essere umano un individuo gettato e alienato nel mondo, ma racchiudente, nella sua interiorità più intima, una scintilla che testimonia la sua origine divina; capace, quindi, di ricongiungersi al divino e a riconoscerlo come sua propria essenza. Divinizzazione dell'umano, sua ricomposizione e pienezza. Afferma Bloom: «L'anima si isola, e qualcosa di più profondo dell'anima, il Vero Io o il sé o la scintilla divina divengono in tal modo liberi di essere totalmente soli con Dio. Questo vero Adamo, che precede gli angeli nel tempo ed è loro superiore è antico quanto Dio, più antico della Bibbia, libero dal tempo e incontaminato dalla mortalità. È questa

l'esperienza che costituisce il trionfo dell'immaginazione. La religione è immaginazione e deve essere sempre reimmaginata»¹⁸⁴. La situazione odierna passa attraverso questa ambiguità postmoderna di esperienze, anche se la via protestante non ha avuto bisogno di un violento sconvolgimento rivoluzionario per dare fondamento alla modernità, avendo già violentemente realizzato questa desacralizzazione della stessa funzione sacerdotale, semplicemente spazzata via e sostituita a livello del singolo con l'esperienza interiore che si vuole non concettualizzabile o non determinabile e, a livello istituzionale, con i pastori predicatori della Parola. Proprio nei paesi protestanti infatti la nascita di una serie di predicazioni diverse ha fatto sì che i cittadini vedessero nello stato il garante della parità delle diverse chiese e che, di conseguenza, essi tendessero ad accentuare la separazione tra chiesa e stato e a riconoscersi nella moralità esplicitata dallo stato stesso attraverso le sue liturgie, prima tra tutte oggi quella giudiziaria: il tribunale è lo spazio pubblico che, nella desacralizzazione di ogni gerarchia terrestre, mantiene un'aspirazione trascendente verso la giustizia, contemporanea sfera superstite di una redenzione che non vuole essere altro che intramondana. Per un pensiero conseguente della cattolicità la redenzione è già avvenuta, e questo solo attraverso il fatto irripetibile dell'Incarnazione e morte in croce di Cristo, unica riconciliazione del creato e del Creatore, sacrificio irripetibile ma riproposto quotidianamente nel Sacrificio dell'altare, liberamente offrentesi ai credenti. Credere è il massimo atto di libertà, e contemporaneamente il massimo sacrificio oggettivo di libertà, *potentia oboedientialis* concretizzata in una persona credente. Se per credere occorresse capire, il credere non sarebbe credere, ma al tempo stesso non si può ignorare come ci sia un capire anche nel credere; il capire del credere non riguarda l'oggetto, ma l'atto: io capisco che devo credere, compiendo l'*actus fidei* che caratterizza e avvalorata l'esistenza trasmutandola. L'esperienza dell'*actus fidei* coinvolge la volontà, coniugando ciò che nella modernità si volle scisso in pratica e teoretica. Tale comprensione fu sorgente di controversie che raffinarono la concezione sviluppata al riguardo dai grandi scolastici. La fede si differenzia dall'intellezione dei trascendentali che coglie direttamente la verità dei principi e dalla scienza che coglie la verità delle conclusioni conseguenti dai suddetti principi attraverso la dimostrazione: nel caso della scienza e dell'intellezione dei principi la volontà non esercita alcun ruolo. Nella tradizione scolastica più autorevole, secondo San Tommaso e prima ancora secondo Pietro Lombardo, la fede è una virtù soltanto quando è accompagnata dalla carità. Considerando il ruolo fontale della volontà nell'atto di fede, San Tommaso spiega come la fede sia quindi una virtù nel pieno senso della parola e perché lo sia soltanto la "fede formata". Soltanto quando la fede è accompagnata dalla carità essa è determinata e quindi secondo il lessico tomista è "formata", perché soltanto quando l'amore di Dio perfeziona la volontà l'atto che nasce dal concorso di intelletto e volontà esso è atto perfetto.

San Tommaso riconosce il ruolo della volontà in un atto dell'intelletto perché considera l'assenso come una dimensione originale della nostra attività intellettuale per dimostrare come l'inizio della fede venga da Dio e non dall'uomo. San Tommaso è spinto a considerare il ruolo dell'assenso attenendosi a quanto affermava già Agostino nella sua

¹⁸⁴ H. Bloom, *La Religione Americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Garzanti, Milano 1994, p 11.

polemica antipelagiana. L'origine di questa innovativa concezione filosofica deriva però dalla tradizione apostolica: già nella seconda lettera di Paolo ai Corinzi leggiamo: «non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est» (2Cor 3,5). L'accettazione della rivelazione è accettazione della persona umano-divina, accettazione del corpo del Cristo che si è incarnato. Questa adesione è esperienza dell'amore e dell'affetto di Cristo, ricambiare questo amore originario con i diversi gradi di affetto che riescono a fiorire nel cuore del fedele, che portano con sé i diversi gradi di illuminazione¹⁸⁵. Tale gradualità pone il principio della comprensione delle verità di fede in un assenso originario. Questa tematica non a caso considerava ancora attuale nelle dispute del XIX secolo: John Henry Newman nel suo *Saggio di una grammatica dell'assenso* (1870) afferma che il cristianesimo continuerà a essere sempre vitale perché ha sin da principio anteposto l'azione rispetto alla contemplazione.

Uno dei simboli di questo *introitus* nella vita divina è stato negli ultimi tre secoli il Sacro Cuore, il cui culto è nato negli ordini contemplativi ed è stato diffuso dalla Compagnia di Gesù. Sarebbe utile confrontarsi metodologicamente con due diverse comprensioni dell'esperienza mistica che negli ultimi decenni sono offerte proprio a partire dalla sensibilità gesuitica: da una parte la comprensione della mistica barocca proposta da Michel de Certeau¹⁸⁶, dall'altra la simbolica della vita spirituale proposta da Karl Rahner nella sua teologia del Cuore di Cristo¹⁸⁷.

Il Sacro Cuore è oggetto centrale della spiritualità cattolica, propagato dai gesuiti, scandalo per il razionalismo e per i giansenisti, scandalosa (per i filosofi moderni) ostensione della più preziosa parte del corpo umano divinizzato dalla persona di Cristo. Dal 1685 alla Rivoluzione francese il Sacro Cuore è rappresentato, pensato e venerato come inscindibilmente legato alle persone della Santissima Trinità, secondo un'ottica che sarà riproposta in seguito da Pio XII ma che ancora non ha avuto molto seguito nell'iconografia¹⁸⁸. Rahner ne tratta in alcuni saggi spirituali organici alla sua proposta teorica, ed essi sono una conseguente esplicazione in chiave di teologia spirituale della

¹⁸⁵ Su questa delicata questione troviamo una singolare convergenza tra la scuola francescana e quella domenicana, che su tante altre materie si troveranno a differenziarsi. San Bonaventura è il più eminente teorico della sinderesi o illuminazione: riguardo l'assenso aveva una posizione molto simile a quella che poi sarebbe stata sostenuta da San Tommaso: «Et quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi Veritati primae secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium, ideo fides non respicit intellectum tamquam pure speculativum, sed necessarium est quod ipsa sit in ipso intellectu secundum quod est quodam modo extensus et ab affecto inclinatus», *In III Sententiarum*, d.23, a.1, q.2.

¹⁸⁶ *Fabula mistica cit.*

¹⁸⁷ K. Rahner, *Teologia del Cuore di Cristo*, Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 2003.

¹⁸⁸ L'idea di rappresentare Gesù a mezzo busto, col cuore in mano o addirittura in piedi sul mondo è datata 1870 e strettamente legata al voto nazionale di costruire la basilica di Montmartre. In quest'epoca infatti, dopo gli orrori della Rivoluzione francese, la devozione al Sacro Cuore di Gesù viene proposta come sinonimo di un ritorno ai valori cristiani, che spesso si colorano di valenze politiche conservatrici.

La Sacra Congregazione del Santo Uffizio ancora il 26 agosto 1894 raccomandava questa immagine per la sola devozione privata, proibendone l'esposizione sull'altare e qualsiasi forma pubblica. Il culto al Sacro Cuore infatti è proposto soprattutto ai peccatori e rappresenta un valido strumento di salvezza anche per chi non ha i mezzi o la salute di compiere grandi gesti, come hanno insegnato la beata Marie Deleuil-Martiny o Santa Teresa del Bambin Gesù.

sua antropologia teologica. Da questa antropologia sembra però esclusa la nozione, certo scandalosa per la filosofia contemporanea, di *riparazione*. La preghiera a Cristo nella teologia spirituale di Rahner sembra indirizzarsi oggettivamente e direttamente al Cristo ormai glorificato. Una «preghiera al Redentore sofferente» è dal punto di vista dell'antropologia teologica una preghiera al Cristo che ha sofferto ma che ha ormai concluso la sua missione di espiazione e redenzione. La rappresentazione contemplativa della passione di Cristo non può quindi essere il fondamento di una consolazione attiva del Signore sofferente. Questa concezione ha poi il suo correlato iconografico nella sempre maggiore rimozione della rappresentazione del crocifisso insanguinato e del cuore trafitto. Questi simboli, da sempre raccomandati alla venerazione dei cristiani, sono invece un mezzo eccellente per accostarsi nella contemplazione al sangue e delle sofferenze *attuali* del Redentore. Questo include la riparazione come movimento *ad Deum* nel presente, congiungendo l'attualità dell'orante e all'agonia del Getsemani e al sacrificio unico del Golgota. Nei crocifissi moderni Gesù non viene quasi più mostrato nella sofferenza o ancor meglio nell'attimo che segue la sua morte, si predilige l'immagine del Glorioso a quella dell'Agnello immolato, crocifisso. Vi è in questo senza dubbio la logica del tempo della redenzione: Cristo ha sofferto ciò che doveva-voleva soffrire e ormai sarebbe fisso nell'eternità del suo stato di uomo-Dio risorto: sembra incongruente concepire la contemporaneità *reale* dell'orante con il Cristo sofferente e morente. Tale difficoltà di natura metafisica è diventata ormai un fatto di psicologia sociale, ma sembra estendersi anche alla realtà effettuale della rinnovazione del Sacrificio della Croce nella Santa Messa. In questo si compie *per negationem* quella identificazione del Cuore di Cristo con l'Eucarestia che si diffuse nel XIX secolo, in particolare per il tramite dell'ordine degli Agostiniani¹⁸⁹, anche se non ebbe poi seguito ulteriore, diventando esempio di quello straniero di cui tanto si interessò la filosofia della mistica di de Certeau¹⁹⁰. Tale tentativo cercava di coniugare il simbolo della riparazione per eccellenza alla ripetizione del sacrificio unico del Golgota in maniera incruenta nella Messa: oggi invece la rimozione della dinamica orante della riparazione come ripresentazione e vicinanza reale all'offrirsi del Cristo si coniuga con un certo affievolimento della comprensione del Sacrificio della Messa.

L'esperienza di fede considerata come atto volontario fa da contraltare alla freddezza del moderno razionalismo e dello scientismo e ancor di più della pretesa di verità e completezza della giustizia procedurale che si vede messa all'opera oggi come abbiamo cercato di esemplificare nelle sequenze del processo, liturgia di verità nel mondo anglosassone, emblema di quella religione civile e visione del mondo che qui mostra ben a fondo tutti i suoi limiti e la validità del motto amletico: «Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia».

¹⁸⁹ Tra le poche testimonianze segnaliamo un quadro del Sacro Cuore eucaristico custodito nella sacrestia del Santuario della Madonna del Buon Consiglio di Gennazzano.

¹⁹⁰ L. Mantuano, «Lo straniero o l'unione nella differenza. Sulla teologia di Michel de Certeau», *Asprenas*, 42, 1995, pp. 21-36.

La nostra vocazione è quindi quella di vivere, come deve vivere chi fa parte integrante di Cristo, e il Salvatore Gesù desidera di prolungarsi in noi il più perfettamente possibile, *usque ad perfectionem aetatis plenitudinis Christi*. Questo approccio esperienziale alla Trinità è volto in primo luogo ad evitare le secche della speculazione organicista-idealistica sulla Trinità, che ha portato a renderla forma della storia, ma la ha deformata e le ha tolto il suo riverbero divino-umano¹⁹¹. Negli scorsi decenni la teologia cattolica ha recuperato il senso del mistero (e della liturgia del mistero stesso) volgendo lo sguardo all'oriente cristiano: l'opera di Pavel Florenskij e la trilogia trinitaria delle opere di Sergej Bulgakov rientra in questa *forma mentis* feconda, incrocio tra la speculazione più elevata e l'esperire dell'inafferrabile *simplicissimus* della Trinità. L'umanità di Cristo è il passaggio che ci ha consentito di fare il salto prima impensabile tra la *natura lapsa* e la possibilità della visione di Dio nella sua Trinità circumcendente e poi nella sua unità semplicissima. Questa visione nello stato della vita terrestre non è mai disgiunto nelle estatiche più sublimi, come Veronica Giuliani, da una profonda vicinanza esperienziale ai dolori di Cristo. Da parte di Cristo c'è una contemporaneità di misericordia con l'anima: Egli vive in tutte le membra sofferenti della Chiesa e a ciascuno in particolare offre la sua divina misericordia e tutti i frutti della sua Passione. Da parte dei credenti c'è una contemporaneità di pentimento e di espiazione, che arriva fino ad interagire con le sofferenze del Salvatore, accrescendole o diminuendole. Questa duplice contemporaneità si realizza mirabilmente al massimo grado ogni qualvolta viene offerto il Santo Sacrificio della Messa, supremo soggetto-oggetto di esperienza.

¹⁹¹ Questo dicasi anche delle più recenti deformazioni dell'immagine della Trinità economica, quale quella "mostruosa" di Slavoj Žižek. Tale lettura è frutto di superficialità sconcertante o di una completa ignoranza della Tradizione e della Rivelazione: è purtroppo un esempio alquanto diffuso nella letteratura contemporanea. Si veda S. Žižek & J. Milbank, *The monstrosity of Christ. Paradox or Dialectics?*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2009; trad. di D. Bondi & A. Gonzi, *La mostruosità di Cristo. Paradosso o dialettica?*, Transeuropa, Massa 2010.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

CREDERE E AMARE

L'ESPERIENZA RELIGIOSA COME ESPERIENZA AFFETTIVA

Ezio Gamba

Per tentare di fornire un piccolo contributo alla discussione della domanda che dà il titolo a questa iniziativa "Quale esperienza per la filosofia della religione?", intendo prima di tutto proporre di mettere da parte quello che mi sembra un equivoco; quando si parla di esperienza nel contesto di riflessioni riguardanti la filosofia della religione si è portati infatti a pensare che si dia un'esperienza specificamente religiosa, che sarebbe dunque una forma peculiare dell'esperienza a fianco di altre, quali l'esperienza scientifica o quella estetica; ammesso ciò, naturalmente, una filosofia della religione che intenda essere una filosofia dell'esperienza religiosa dovrebbe riferirsi certamente a questa forma di esperienza; tuttavia, spesso, si corre il rischio di intendere questa esperienza peculiarmente religiosa appiattendola sul modello della comune empiria, dell'esperienza comune che, attraverso i sensi, ci mostra ciò che ci circonda, ci insegna come è fatto il mondo e dunque ci permette di prendere decisioni assennate di fronte ad esso. L'esperienza religiosa, in questa prospettiva, appare soprattutto come un'esperienza di tipo cognitivo, analoga (nella sua struttura presentazionale) all'esperienza dei sensi e in grado di fornirci ragioni per la nostra fede in Dio. A differenziare l'esperienza religiosa dalla semplice esperienza che continuamente facciamo degli oggetti che ci circondano sarebbe allora proprio l'oggetto di questa esperienza: occorrere allora chiederci se effettivamente abbiamo mai un'esperienza (intesa in questo senso) di quelli che sono gli oggetti delle nostre credenze religiose; si apre qui allora la possibilità di intendere in questo senso l'esperienza mistica e di identificare l'esperienza religiosa *tout court* con l'esperienza mistica. C'è infatti chi afferma di aver udito la voce di Dio, chi racconta di aver avvertito la presenza del Cristo vicino a sé, chi asserisce di aver avuto visioni che possono essere molto semplici (come la semplice apparizione di una luce) o anche estremamente complesse come quelle avute dai Profeti dell'Antico Testamento. Si potrebbe allora pensare che l'esperienza religiosa consista proprio in esperienze di questo tipo, e che allora la filosofia della religione debba far riferimento proprio a simili esperienze, e magari soppesare il valore di prova che esse possono avere nei confronti di

certi contenuti delle credenze religiose, in primo luogo nei confronti dell'esistenza di Dio¹⁹².

Una simile concezione dell'esperienza religiosa (o almeno di quell'esperienza religiosa cui deve far riferimento la filosofia della religione) incontra tuttavia numerose difficoltà: la prima di queste è certamente data dalla natura dell'esperienza mistica stessa nel suo essere indivisibile, in verificabile, comunicabile in genere solo per mezzo di allusioni metaforiche¹⁹³ e inaccessibile al pensiero concettuale; un'esperienza di questo genere, dunque, sembrerebbe proprio non poter divenire tema di indagine filosofica. La seconda ragione di perplessità riguardo a una simile concezione dell'esperienza religiosa è che essa rischia di ridurre Dio a uno dei tanti enti del mondo o a un semplice loro analogo, esperibile appunto in modo analogo a questi oggetti. Un terzo problema, molto più grave, è che l'identificazione dell'esperienza religiosa *tout court* con l'esperienza mistica esclude dall'esperienza religiosa non solo la maggior parte degli uomini, ma la maggior parte dei credenti; la massima parte di loro, infatti, non ha mai avuto un'esperienza mistica (almeno intendendo l'esperienza mistica in un senso forte, lasciando cioè da parte ogni possibile proposta di considerare come esperienze mistiche certi vissuti quotidiani quali, per esempio, il semplice fatto di sentire la "voce" della nostra coscienza); al tempo stesso, però, sembrerebbe bizzarro, e forse anche ingiusto nei confronti di questi credenti, pensare che la loro fede sia separata dall'esperienza religiosa. Infine ritengo che una simile concezione non colga effettivamente nemmeno il vero nocciolo dell'esperienza mistica (come spero di riuscire a mostrare nel seguito).

Tutti questi problemi sembrano superabili attraverso un cambiamento di prospettiva, cioè ricercando la peculiarità dell'esperienza religiosa non nel suo oggetto, ma in una particolare modalità dell'esperire o del vivere. Del resto il medesimo discorso vale anche per l'esperienza estetica: la peculiarità di questa non risiede infatti nei suoi oggetti, ma in una modalità dell'esperire; se io infatti mi limitassi a fare l'esperienza di un'opera d'arte o di un bellissimo paesaggio naturale nello stesso senso in cui esperisco l'esistenza e le proprietà di un qualsiasi oggetto sensibile, questa mia esperienza non sarebbe certamente un'esperienza estetica; l'esperienza estetica consiste nel vivere l'opera d'arte o il paesaggio naturale in modo ben diverso da quella che può essere la semplice empiria.

L'ipotesi che intendo proporre qui (senza poter naturalmente argomentarla con completezza, né tanto meno svilupparla) è che la modalità dell'esperire in cui consiste l'esperienza religiosa sia una modalità affettiva, e che questa modalità sia duplice, declinandosi nel credere e nell'amare. Nelle prossime pagine tenterò di esaminare

¹⁹² Il più celebre studio sull'esperienza religiosa intesa in questo senso è probabilmente W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991. Certamente le tesi di questo libro e la concezione dell'esperienza religiosa in esso espressa sono molto articolate e non possono essere ridotte a queste poche righe; tuttavia rientrano nell'indirizzo generale sopra descritto.

¹⁹³ Nel caso in cui una persona racconti di aver udito una voce che le avrebbe detto esattamente certe parole, questa persona ci presenta un'esperienza comunicabile; la maggior parte delle narrazioni di esperienze mistiche, tuttavia, non è di questo tipo, ma si svolge invece per metafore che sono in grado di accennare all'esperienza, ma non di rendere comunicabile un'esperienza stessa che va al di là delle possibilità del linguaggio.

brevemente queste due declinazioni dell'esperienza religiosa come esperienza affettiva, cercando di mostrare che non si tratta di due modalità affettive del tutto estranee tra loro, ma piuttosto di due aspetti strettamente legati di una modalità affettiva duplice. Infine tenterò di mostrare come altri generi di esperienza che vengono a volte considerati come paradigmi di esperienza religiosa possano avere il proprio valore religioso solo alla luce del credere e dell'amare.

Certamente non c'è nessun dubbio sul fatto che la vita del credente debba consistere principalmente nell'amare; il comandamento di amare, dice il Vangelo, è il più grande comandamento della legge: «Allora i farisei, udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme e uno di loro, un dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: "Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?". Gli rispose: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti"» (Mt 22,34-40). Anche il "comandamento nuovo" dato da Gesù durante l'ultima cena pone l'amare al centro della vita di chi crede: «"Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri"» (Gv 13,34). Ci si pone ora una questione: che l'esperienza religiosa sia principalmente un'esperienza d'amore è quasi un luogo comune; in genere, tuttavia, questa esperienza viene considerata essenzialmente come l'esperienza dell'essere amati, mentre quella di amare, se viene presa in considerazione, appare come secondaria rispetto a quella di essere amati. A ciò tuttavia risponde la considerazione dell'altro aspetto in cui si articola l'esperienza vissuta del credente, quello per l'appunto del credere. Anche in questo caso occorre liberarsi da una certa concezione «intellettualistica» del credere, analoga a quella che ha fatto dell'esperienza religiosa un'empiria di oggetti esteriori; credere, in senso religioso, non significa semplicemente ritenere che un qualche oggetto (Dio) esista o che una certa storia (la storia della salvezza) si sia effettivamente svolta in modo conforme a come ci è stata raccontata; il credere non è un semplice opinare che le cose stiano in un certo modo, un pensare dotato di certezza minore rispetto a quella del sapere o forse anche a quella dell'ipotesi scientifica. Lo stesso Gesù che ci dice che il comandamento dell'amore è il più importante ci comanda anche di credere: non però semplicemente di credere che Dio esista, e che magari la sua natura sia questa o quella, bensì di credere al Vangelo¹⁹⁴, alla buona novella, cioè al fatto che Dio ci ama, e poiché ci ama, oltre ad averci donato la vita stessa, ci perdona e ci salva¹⁹⁵. Credere in senso religioso, dunque, è prima di tutto credere di

¹⁹⁴ «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo"» (Mc 1,14-15).

¹⁹⁵ Si potrebbe dunque dire che al credere e all'amare si aggiunge lo sperare (nel perdono o nella salvezza); l'esperienza religiosa, dunque, ha la sua realizzazione in quelle che, sulla base del celebre passo paolino di 1Cor 13,13, la tradizione cristiana ha considerato come le tre virtù teologali: la fede, la speranza e la carità (o l'amore), che tra le tre è la più grande (come scrive nel medesimo luogo Paolo). Tuttavia, in ragione del fatto che lo sperare, inteso in questo senso, può essere ricompreso nel credere, continueremo a riflettere sulla duplice modalità del credere e dell'amare.

essere amati, è prestare fede a Dio, con-fidare in Lui, abbandonarsi fiduciosi al Suo amore salvifico. Credere in Dio e nel suo amore, inoltre, non è affidarsi a lui solo per il futuro, ma è vivere ciò che abbiamo già (e che non ci siamo dati da soli) come un dono elargitoci da Dio per amore: tutto ciò che abbiamo, se crediamo di essere amati da Dio, ci appare provenire da Lui come un dono, comprese la nostra vita stessa e la nostra debole capacità di amare Dio rispondendo al Suo amore.

Questa concezione del credere risponde a due questioni: la prima è quella della possibilità di considerare il credere (in senso religioso) e l'amare (sempre in senso religioso) come due declinazioni di un'unica esperienza, invece che come due esperienze diverse: credere, infatti, è credere di essere amati, di essere uniti a Dio dall'amore di Dio stesso in un'unica comunità d'amore cui noi dobbiamo partecipare attraverso il nostro amore per Dio e quello per gli altri uomini, nostri fratelli¹⁹⁶. La seconda questione cui questa concezione del credere risponde (almeno parzialmente) è invece quella precedentemente posta, cioè se l'esperienza religiosa come esperienza d'amore non sia principalmente l'esperienza di essere amati, prima e più che quella di amare. A tale questione occorre rispondere che l'esperienza di essere amati non può essere altro che l'esperienza di credere di essere amati; la concezione dell'esperienza religiosa nei termini del credere e dell'amare, dunque, non mette affatto da parte l'esperienza dell'essere amati, ma la riporta, per l'appunto, al credere. Come si è visto, inoltre, credere significa proprio credere che la nostra debole capacità di amare ci viene da Dio come un dono; ecco dunque perché credere in senso religioso è anche credere che l'amore con cui possiamo amare Dio è sempre necessariamente un riamare, un rispondere all'amore¹⁹⁷; l'amore che riceviamo da Dio è cioè più fondamentale di quello che possiamo dare sia a Dio stesso sia ai fratelli¹⁹⁸.

Si può forse essere insoddisfatti da questa concezione secondo cui l'esperienza di essere amati non è che l'esperienza del credere di essere amati; eppure è forse possibile esperire in altro modo l'essere amati? L'amore degli altri non sembra essere esperibile in altro modo che non sia quello di credere nel loro amore; l'amore, infatti, non è un oggetto che possa essere percepito dai sensi, o un enunciato che possa essere dimostrato logicamente. Qualsiasi atto concreto che segna la nostra vita facendoci pensare che l'altro ci ama, qualsiasi abbraccio, qualsiasi dono, qualsiasi sacrificio fatto per noi può comunque

¹⁹⁶ L'amore di Dio per noi e l'amore per i fratelli sono infatti direttamente uniti tra loro nel già menzionato "comandamento nuovo" che Gesù dà ai discepoli durante l'ultima cena.

¹⁹⁷ «Noi amiamo, perché Egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19).

¹⁹⁸ Come si vede, non rispondo qui a un aspetto della questione, cioè alla domanda se l'esperienza di (credere di) essere amati sia in qualche modo più fondamentale di quella di amare; ciò richiederebbe infatti un'effettiva e sviluppata analisi fenomenologica dell'esperienza del credere e dell'amare. Quanto è possibile affermare qui è solamente che: 1) la proposta di intendere l'esperienza religiosa fondamentalmente come esperienza affettiva del credere e dell'amare non implica di trascurare l'esperienza di essere amati; 2) credere in senso religioso significa anche credere che il nostro amore per Dio o per i fratelli sia fondato nell'amore che Dio ha per noi. Tutto ciò non significa però che l'esperienza vissuta del credere di essere amati da Dio sia più fondamentale di quella di amare; infatti, così come credere in senso religioso significa anche credere che l'esperienza che facciamo di amare sia fondata nell'amore che Dio ha per noi, allo stesso modo credere in senso religioso significa anche credere che pure l'esperienza che facciamo di *credere* sia fondata nell'amore di Dio per noi. Il fatto dunque di credere che «noi amiamo, perché Egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19) non dimostra alcuna priorità fondativa dell'esperienza del credere su quella dell'amare.

essere menzognero e interessato, o può anche essere semplicemente dovuto a mere convenienze sociali; anche nel caso di un amore che dura per tutta la vita, o nel caso di un sacrificio grandissimo (fino al caso estremo in cui qualcuno sacrifica la sua vita per un altro), o in tutti i casi in cui sembra veramente assurdo pensare che dietro quello che appare essere il segno di un amore ci siano secondi fini o altre ragioni, è comunque soltanto la fede che prestiamo all'altro e al suo amore a poterci far vivere la nostra esperienza come quella di un amore ricevuto. L'esperienza di essere amati, dunque, è sempre l'esperienza di credere di essere amati, di prestare fede all'amore dell'altro; certamente anche nel caso dell'amore tra esseri umani, come nel caso dell'amore di Dio per noi, credere nell'amore dell'altro non è semplicemente opinare che l'altro ci ami, ma è piuttosto con-fidare in lui, af-fidarsi a lui, affidargli la nostra stessa vita e sperare in lui.

Al tempo stesso questa esperienza di credere nell'amore dell'altro rimane in qualche modo incompleta o, forse meglio, non raggiunge la sua piena maturità se essa non si unisce all'esperienza dell'amare l'altro. Certamente si può insistere sul disinteresse dell'amore, che ama senza porre come condizione neppure l'essere ricambiato, e in molti casi è certamente giusto mettere in piena luce questo disinteresse¹⁹⁹; eppure, anche se l'amore di una persona per un'altra è perfettamente disinteressato e non pone condizione alcuna né pretende di essere ricambiato, anche se cioè la perfezione dell'amore vissuto dal singolo non è minimamente intaccata dal fatto che tale amore non sia ricambiato, tuttavia non si può relegare la formazione di una comunità d'amore nell'ambito dei semplici *adiaphora*. Ciò naturalmente vale nel modo più perfetto per l'amore che Dio ha per noi; l'amore di Dio non è infatti meno perfetto se noi non lo ricambiamo, eppure non si può dire che non sia un peccato (in tutti i sensi della parola) la mancata formazione (dovuta al fatto che noi non ricambiamo questo amore) della comunità d'amore tra noi e Lui. L'esperienza che facciamo dell'amore dell'altro (e che non può essere che un credere nell'amore dell'altro) raggiunge dunque la sua maturità solo nel riamare l'altro a nostra volta.

All'esperienza dell'amore ricevuto, del resto, si ricollega anche l'esperienza del dono ricevuto; se si accetta che il dono si faccia per amore, e non ci si lascia fuorviare da capziose discussioni riguardo all'ipotesi che il dono fatto per amore non sia veramente un dono (cioè non sia realmente gratuito) in quanto genera una certa felicità nel donatore, occorre ammettere che la stessa possibilità di considerare come un dono elargitoci per amore qualcosa che riceviamo dipende solamente dal nostro confidare nell'altro, dal credere che l'altro ci ama e che perciò tutto ciò che egli ci dà è un dono. Per quante cose l'altro ci dia senza chiedere esplicitamente nulla in cambio, infatti, esse non ci potranno mai garantire di esserci davvero donate; ciò che vale dell'amore, che non è mai un oggetto percepito dai sensi né un enunciato dimostrato dall'intelletto, vale anche per il dono; non ci sono prove empiriche né logiche che il dono sia effettivamente tale, ma possiamo considerarlo tale solo perché crediamo nell'amore di chi ce lo dona.

¹⁹⁹ Certamente ognuna delle questioni qui trattate a proposito dell'amore dovrebbe essere approfondita alla luce di una distinzione tra un amore-*agape* del tutto disinteressato e un amore-*eros* che anela ad essere ricambiato; tuttavia in questa sede non c'è certamente spazio per una simile analisi.

Occorre ora chiarire due aspetti rispetto alla considerazione del credere e dell'amare come modalità dell'esperienza: in primo luogo occorre infatti rispondere a una possibile obiezione secondo cui credere e forse soprattutto amare non sarebbero esperienze; infatti si potrebbe forse amare senza rendersene conto, mentre al contrario il concetto di esperienza implicherebbe necessariamente il rendersi conto o l'aver coscienza di qualcosa. Qui è però necessario prestare attenzione a non confondere la nostra esperienza affettiva di amare con l'acquisizione di una coscienza rappresentativa di noi stessi come amanti; l'amore, come qualsiasi affetto, è infatti sempre un amore provato; se noi proviamo verso Dio amore e fiducia, e di conseguenza tutti gli altri affetti legati al provare amore (come la gioia dell'amore, o come la sofferenza che si ha quando questo amore non riesce a maturare al meglio o quando una qualsiasi terza persona offende in qualche modo il nostro amore), tutti questi affetti sono per l'appunto affetti provati e quindi forme di esperienza. Del tutto distinto da questa esperienza affettiva, invece, è il fatto che io mi renda conto intellettualmente (cioè facendo di me un oggetto per me stesso, per il mio pensiero, un po' come se mi "guardassi dall'esterno") di essere una persona che crede e che ama. Nella vita del credente il secondo elemento, la seconda esperienza, cioè l'esperienza di se stessi come credenti e amanti mediata dal pensiero, può indubbiamente mancare; la prima, l'esperienza affettiva, è tuttavia assolutamente essenziale e immancabile, e non può non essere considerata esperienza.

Da qui deriva però la necessità di un secondo chiarimento: parlare di esperienza fa pensare che sia necessario parlare anche di oggetti dell'esperienza; se si ripensa all'ipotesi che inizialmente avevo proposto di scartare, cioè a quella secondo cui l'esperienza religiosa si identifica con l'esperienza mistica, occorre certamente ammettere che un punto a favore di questa identificazione, o almeno della considerazione dell'esperienza mistica come esperienza religiosa per eccellenza, sembra risiedere proprio nel fatto che tra tutte le possibili forme di esperienza religiosa l'esperienza mistica è quella che nel modo più chiaro presenta oggetti che le sono propri. Questo non vale invece per l'esperienza affettiva; si può forse dire che Dio sia l'oggetto dell'esperienza dell'amare? Oppure che questa esperienza abbia un oggetto qualsiasi (anche diverso da Dio)? In realtà occorre comprendere che l'esperienza affettiva non ha la stessa struttura soggetto-oggetto di quella percettiva; in essa il soggetto non conosce oggetti, ma piuttosto appare semplicemente a se stesso, non però sottoforma di un oggetto per un soggetto (cioè, per l'appunto, il soggetto non pensa o rappresenta se stesso come un oggetto, come guardandosi dall'esterno), bensì in un autoapparire a se stesso immediato e (in termini fenomenologici) immanente, nel quale non c'è distanza o differenza tra ciò che appare, l'io cui appare e l'apparire stesso (cioè l'amore, in quanto provato, appare in forza di se stesso, non grazie a un potere distinto da sé che lo fa apparire così come gli oggetti dei sensi appaiono, per l'appunto, in forza dei sensi; l'apparire dell'amore è dunque l'amore stesso, non c'è differenza tra l'amore e il suo apparire)²⁰⁰. Non si può dunque dire che l'esperienza dell'amare abbia un oggetto (naturalmente l'amore che proviamo per Dio ha

²⁰⁰ Questa concezione dell'esperienza immanente dell'amore (o degli affetti in generale) è naturalmente quella sviluppata da Michel Henry in vari decenni di ricerche fenomenologiche sull'affettività.

un oggetto, che è Dio, ma l'esperienza dell'amare, il provare l'amore, non ci fa esperire alcun oggetto); essa ci rivela invece solamente noi stessi senza però oggettivarci a noi stessi.

Alla luce di questa considerazione dell'esperienza religiosa come esperienza affettiva del credere e dell'amare si possono considerare altri generi di esperienza che spesso vengono considerati come esperienze religiose; la mia intenzione è di mostrare non che essi non siano autentiche esperienze religiose e che dunque l'esperienza affettiva del credere e dell'amare sia l'unica possibile esperienza religiosa, bensì che questa esperienza affettiva abbia un valore di esperienza religiosa fondamentale, e che le altre esperienze considerate religiose ricevono allora questo valore di esperienza religiosa solamente alla luce del credere e dell'amare.

Il primo genere di esperienza che deve essere preso in considerazione è naturalmente l'esperienza mistica. Certamente il fatto che inizialmente io abbia rifiutato l'ipotesi che identificava l'esperienza religiosa *tout court* con l'esperienza mistica non significa certamente che intenda negare che l'esperienza mistica sia esperienza religiosa; tuttavia è opportuno chiedersi che cosa faccia di essa un'esperienza propriamente religiosa. Precedentemente si è visto che l'esperienza mistica è analoga all'esperienza sensibile per la propria struttura presentazionale; essa, si è anche visto, si potrebbe distinguere dalla comune esperienza sensibile per i suoi oggetti; quali sono però questi oggetti? Si può dire che siano in senso proprio oggetti dell'esperienza mistica la voce di Dio o la presenza del Cristo? In ogni caso, parlare di oggetti in senso proprio dell'esperienza mistica (nella considerazione dell'esperienza mistica come una semplice esperienza presentazionale analoga a quella dei sensi ma avente oggetti diversi da questa) significa fare di questi oggetti nient'altro che oggetti analoghi a quelli sensibili. Al tempo stesso occorre riconoscere che è assurdo pensare che l'esperienza mistica si possa ridurre al vedere qualcosa o all'udire qualcosa, mettendo in secondo piano o considerando inessenziale l'effetto che gli oggetti di questa esperienza devono avere sul cuore (per usare un termine biblico) della persona che ode o vede; in ogni caso mi sembra evidente che se una persona vedesse camminare il Cristo di fronte a sé senza esserne toccata nel cuore, così come peraltro capitò a moltissime persone duemila anni fa, questa non sarebbe affatto un'esperienza religiosa. Pertanto credo che sia chiaro che l'esperienza mistica debba essere considerata come esperienza religiosa non in ragione delle sue analogie con l'esperienza sensibile, bensì in virtù del suo effetto sul cuore della persona che vive tale esperienza, cioè in virtù del fatto che in questa esperienza la persona che la vive aumenta la propria fede e la propria capacità di amare; l'esperienza mistica, dunque, può essere considerata come esperienza autenticamente religiosa proprio nel suo avere funzione di stimolo per il credere e per l'amare.

Un altro caso di esperienze che vengono considerate come religiose è quello di certe esperienze esistenziali, per esempio l'esperienza della nostra finitezza (un'esperienza che facciamo continuamente, anche se ci si impone con drammatica crudezza in certe situazioni particolari), del nostro non essere fondamento di noi stessi. Anche un'esperienza del genere, però, non può essere considerata come un'esperienza religiosa nel senso più vero dell'espressione se non alla luce del credere e dell'amare. L'esperienza

di questa finitezza, infatti, non diventa normalmente (cioè senza escludere i casi eccezionali in cui esperienze particolarmente drammatiche di questo tipo possono essere alla base di episodi di conversione²⁰¹) esperienza religiosa per il non credente, che anzi semmai può pensare che l'invenzione di una divinità sia dovuta proprio all'esigenza di rendere sopportabile questa esperienza di infondatezza, che altrimenti sarebbe disperante. Al contrario questa esperienza è esperienza religiosa per il credente, che la vive alla luce della fede e dell'amore; solo se interpretata alla luce della fede e dell'amore, infatti, l'esperienza di non essere fondamento di se stessi diviene quella di esperire la vita e tutto quanto abbiamo in essa non come il risultato di un caso, bensì come un dono (che non ci è in alcun modo dovuto).

Come si vede, non si vuole affermare qui che l'esperienza del credere e dell'amare sia l'unica forma di esperienza religiosa, bensì solamente proporre che l'esperienza del credere e dell'amare sia l'esperienza religiosa fondamentale da cui deriva il valore di esperienza religiosa che viene attribuito ad altre esperienze. Altri esempi di questo tipo possono essere l'esperienza della consapevolezza del peccato o quella del pentimento; solo alla luce della fede in Dio e di quella di essere con lui in una comunità d'amore tutti gli atti ingiusti, egoisti o meschini che compiamo possono essere considerati peccati; al tempo stesso, solo alla luce della fede in un Dio misericordioso il pentimento per il peccato commesso può essere un'autentica esperienza religiosa.

Ancora un chiarimento è necessario: in queste pagine, finora, si è parlato dell'esperienza religiosa facendo riferimento soltanto all'individuo, all'esperienza affettiva interiore e individuale, senza tener conto dell'appartenenza del singolo credente a una comunità, a una tradizione, a un contesto storico. Certamente quello dell'esperienza del singolo è un aspetto importantissimo della religione, ma sarebbe certamente riduttiva una considerazione della religione che la riduca alla sua dimensione individuale escludendo invece il riferimento dell'esperienza del singolo a una tradizione e a una comunità. L'esperienza individuale del credente, infatti, ha sempre luogo nel contesto di una tradizione, alla luce di una storia e in rapporto con altre persone, credenti e anche non credenti, che condividono con lui la stessa eredità storica; gli stessi brani evangelici che sono stati riportati nel corso di questo breve testo sono per l'appunto i documenti di una tradizione e si presentano come l'opera di un'iniziativa attribuita a Dio stesso e volta a suscitare propriamente il credere e l'amare. L'esperienza religiosa intima e individuale non può dunque essere separata dall'incontro con questa tradizione, con i suoi documenti, con gli eventi narrati in questi documenti e con le persone che di questi avvenimenti sono protagonisti; del resto qualsiasi esperienza d'amore è inseparabile dall'incontro con le persone amate (un incontro anche indiretto, come è il caso dell'incontro con Gesù attraverso le pagine dei Vangeli). L'incontro con la tradizione, inoltre, non può avvenire al

²⁰¹ Questo dell'esperienza della finitezza che porta il non credente alla conversione è chiaramente un caso limite, che non è possibile analizzare qui in dettaglio, per quanto forse sia proprio nella considerazione dei casi limite che una tesi filosofica ha il proprio banco di prova più autentico. Si può tuttavia dire che, anche in questi casi di conversioni dovute a un'esperienza esistenziale drammatica, l'esperienza in questione può essere interpretata come esperienza religiosa solamente *a posteriori*, cioè alla luce della fede generatasi in essa.

di fuori del confrontarsi con persone che la trasmettono, siano esse parte di un'organizzazione come la Chiesa, volta appunto alla trasmissione di questa tradizione, siano invece semplicemente membri della famiglia del singolo credente; l'esperienza religiosa è infatti sempre legata a un'educazione alla fede. Eppure proprio questa educazione è, per l'appunto, un'educazione al credere e all'amare, a un'esperienza religiosa interiore che dell'educazione e della stessa tradizione è lo scopo e il criterio. Non intendo per nulla sminuire la tradizione e l'aspetto storico o anche istituzionalizzato della religione, la cui totale imprescindibilità per la stessa educazione del credente all'esperienza interiore del credere e dell'amare deve invece essere chiara. Tuttavia, per quanto debbano essere superate le frequenti e superficiali contrapposizioni tra tradizione e fede interiore, e per quanto si debba riconoscere che la seconda richiede la prima, non ci si deve dimenticare che la stessa tradizione, se non si riattualizza continuamente in ogni singolo fedele (nel suo cuore, per usare ancora questo termine biblico) rimane semplice lettera morta. Ancora una volta, dunque, non intendo porre l'esperienza religiosa del credere e dell'amare in contrapposizione con altre forme di esperienza relative alla religione, come l'esperienza di far parte di una comunità o di una tradizione e di aver ricevuto una certa educazione, ma semplicemente mostrare come tali comunità, tradizione ed educazione abbiano nell'esperienza individuale del credere e dell'amare il proprio stesso fondamento e criterio (e del resto proprio per questo fondamento e criterio la comunità religiosa si distingue da altre forme di comunità, per esempio da quella politica). Con l'affermazione secondo cui la tradizione avrebbe nell'esperienza interiore e affettiva del credere e dell'amare il proprio scopo e criterio non si intende qui sminuire non soltanto la tradizione, ma neppure il valore religioso di tutte le discipline o di tutti gli studi che mirano ad approfondire questa tradizione stessa e i suoi contenuti. Se un'unilaterale esaltazione della fede individuale può portare a un'ingiusta svalutazione di tutti questi studi (almeno dal punto di vista del loro valore religioso), occorre invece non dimenticare che l'amore porta (o almeno così ci si potrebbe aspettare) a voler conoscere meglio ciò che si ama; dunque lo stesso sforzo di approfondire la propria tradizione e i suoi contenuti cercando di aumentare le proprie conoscenze della teologia o della storia della propria religione ha, oltre a un indubbio valore intellettuale o culturale, anche un autentico valore di esperienza religiosa se esso ha il proprio movente nell'amare e nel credere, e se rafforza l'amare e il credere.

Alla luce di ciò spero di aver fornito qualche elemento a favore dell'ipotesi inizialmente proposta secondo la quale l'esperienza vissuta del credere e dell'amare sarebbe l'esperienza religiosa fondamentale, il vero fondamento che permette a ogni altra esperienza che si possa o voglia qualificare come religiosa di essere tale. Se si accoglie questa tesi, si può fornire una risposta alla domanda che dà il titolo a questa iniziativa: Quale esperienza per la filosofia della religione?

Questa risposta è che una filosofia della religione che intenda essere una filosofia dell'esperienza religiosa deve assumere come proprio tema fondamentale l'esperienza del credere e dell'amare, la quale può certamente essere presa in considerazione sia con metodo fenomenologico, sia con approccio ermeneutico, sia forse nella cornice di altre modalità della ricerca filosofica.

Un'ultima postilla è necessaria: certamente si può obiettare che tutto quanto ho scritto in queste pagine è pensato in una prospettiva solamente cristiana, o ebraico-cristiana; da una filosofia della religione, al contrario, ci si aspetta piuttosto che essa abbia uno spettro di considerazione universale, cioè che esca dai limiti di una tra le specifiche religioni storiche per considerare l'ambito del religioso in generale come importantissimo aspetto della vita umana. Occorre tuttavia comprendere che una ricerca filosofica che intenda tematizzare con approccio fenomenologico oppure ermeneutico l'esperienza religiosa si rivolge sempre necessariamente a un'esperienza religiosa vissuta in un certo contesto storico-culturale, che non può che essere quella del filosofo stesso²⁰². Al contrario una filosofia della religione che intenda affrontare la questione del religioso ponendo tutte le religioni storiche sullo stesso piano senza alcuna preferenza per nessuna di loro non può certamente avere il proprio punto di riferimento nell'esperienza religiosa, ma lo deve invece cercare in una conoscenza oggettiva della religione (o delle religioni) come fenomeno storico-culturale.

Per un'indagine filosofica (sia essa ermeneutica o fenomenologica) che si ponga come tema centrale l'esperienza religiosa, dunque, il riferimento a una precisa tradizione non è né un errore che si possa o si debba evitare, né meramente un limite invalicabile, bensì è propriamente un carattere fondamentale di tale indagine connaturato al suo stesso oggetto; la filosofia dell'esperienza religiosa può dunque svolgersi solamente nell'ambito di questo riferimento, che costituisce per essa (per così dire) il suo ambiente naturale, cioè l'unico orizzonte in cui è corretto che essa si svolga. Tale ricerca filosofica può dunque solamente interpretare o descrivere un'esperienza religiosa effettiva, lasciando la questione dell'universalizzabilità delle acquisizioni dell'indagine a un momento ulteriore che, pur fondandosi certamente sulla conoscenza oggettiva delle altre religioni come fenomeni storico-culturali, non può però sottrarsi al compito del dialogo vivo tra credenti (cioè tra persone aventi un'esperienza religiosa vissuta) di diverse religioni o comunque tra individui appartenenti a culture diverse.

²⁰² Si può dire che l'esperienza religiosa in questione sia necessariamente l'esperienza vissuta del filosofo *credente*, oppure si può pensare che anche il filosofo non credente possa avere esperienze in qualche modo religiose e possa fare di queste esperienze l'oggetto di una filosofia dell'esperienza religiosa? Se ammettiamo che l'esperienza religiosa fondamentale sia l'esperienza vissuta e immediata del credere e dell'amare in senso religioso, la risposta a questa domanda sembra dover essere negativa. In ogni caso, però, anche un filosofo non credente che tenti di elaborare una filosofia dell'esperienza religiosa con approccio fenomenologico o ermeneutico non può che rivolgersi alla propria esperienza vissuta, che certamente è situata in un contesto storico e in una certa tradizione (o al limite in un contesto segnato dalla contaminazione di alcune tradizioni, ma non certamente di tutte).

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IL SACRO E IL DIVINO: ESPERIENZA DEL SACRO E ESPERIENZA DEL DIVINO

Silvano Zucal

Il taglio che voglio dare al mio contributo è il seguente: cogliere *l'esperienza per la filosofia della religione* da intendersi come *esperienza del "sacro"* e come correlata (dialetticamente correlata) *esperienza del "divino"*. Il tutto a partire dal taglio che a una tale problematica ha offerto María Zambrano (frutto dei miei studi più recenti).

Il tema del *sacro* e quello del *divino* oltre al loro rapporto insieme intrecciato e dialettico attraversano infatti tutta l'opera di Zambrano anche se assumono un rilievo determinante soprattutto in alcuni testi fondamentali della sua produzione teorica. Su tutti *L'uomo e il divino*²⁰³ scritto nel 1955. Titolo di un testo che, per Zambrano, potrebbe essere addirittura il titolo più appropriato per tutti i suoi libri che aveva già pubblicato così come per quelli che intendeva pubblicare successivamente. Poiché la relazione tra l'"uomo e il divino" è davvero il cuore di tutta la sua prospettiva teoretica. Elemento fondamentale per cogliere la prospettiva originale di Zambrano è, anzitutto e in primo luogo, *la distinzione puntuale tra l'esperienza del sacro (lo sagrado) e quella del divino (lo divino)*. Distinzione che emerge con progressiva chiarezza nei suoi testi e che noi possiamo assumere (l'una e l'altra) come esperienze paradigmatiche per la filosofia della religione.

1. Esperienza del "sacro"

Per Zambrano tutto l'umano esserci si radica nel *sacro*, in questo abisso sconosciuto, in questo fondo oscuro e onnipotente da cui tutto si origina e da cui dipende la nostra vita: un'alterità sovrumana. L'essere umano è immerso nel grembo di questa vita primordiale che ha i tratti del *sacro*. I popoli arcaici sentivano che tutta la realtà proveniva da un fondo oscuro, che non potevano dominare e in rapporto al quale si trovavano in uno stato di assoluta dipendenza (se non di alienazione). Basti pensare alle loro danze sacre, con il loro senso sacro, non profano, con la loro immersione per strati progressivi e iniziatici nel *sacro*. L'uomo si è staccato poco alla volta dal *sacro*, anche se mai totalmente, *trasformando progressivamente l'esperienza del sacro in esperienza del divino*. Il pensiero

²⁰³ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. 1955, trad. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, intr. di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

di Zambrano (la sua del tutto singolare filosofia della religione) ha un'impronta esplicita e dichiaratamente pietosa: *far transitare, trasformato, ciò che è sacro nel divino, ovvero aprire il buio totale del caos e dell'insignificanza per farvi entrare scintille di luce che aiutino a non gettare però via nulla di ciò che esiste (che il sacro veicola), scintille di luce che portino un principio d'ordine*. La metamorfosi incessante del *sacro* in *divino*: questo è il fulcro essenziale della sua tesi, più volte riaffermata. Il *sacro* è il "senza nome", l'indefinibile-indicibile. La metamorfosi del *sacro* in *divino* sarà quindi – come vedremo – *il tentativo di dar nome al sacro* poiché nulla più di ciò che è innominato inquieta l'uomo. Zambrano afferma d'esser stata particolarmente colpita dal classico libro di Rudolf Otto, *Il sacro* del 1917²⁰⁴, anche se – e ancor più – il suo avvicinamento al tema del *sacro* avverrà attraverso l'ambito visivo-estetico: la pittura di Luis Fernández da lei definito «pittore straordinario e perennemente sconosciuto»²⁰⁵ e, soprattutto, la scrittura di Federico García Lorca, il famoso poeta e drammaturgo spagnolo appartenente alla cosiddetta generazione del '27. Tutta l'opera di García Lorca si qualifica, afferma Zambrano, con «un carattere sostanzialmente sacro [...] che si mostra in tutto ciò che Federico ha toccato. Forse dove appare di meno, senza con questo dire che esso smetta di trasparire, è nella sua poesia drammatica e dal grande stile. Il *sacro* appare in ciò che egli tocca perché egli era un essere toccato dal *sacro* [...]. Questa traccia del *sacro* io l'ho vista solamente, continuo e continuerò sempre a vederla, in Federico García Lorca, che portò per tutta la vita, persino nelle fotografie più occasionali, lo stigma, la forza del sacrificato»²⁰⁶ al potere onnipervasivo del *sacro*.

Zambrano non ascrive la realtà, l'esperienza e la dimensione del *sacro* – come *pensava* Rudolf Otto – soltanto a ciò che rappresenta l'intima essenza di ogni religione. *Per la nostra filosofia alla sfera del sacro appartiene l'intera realtà da cui tutto si origina (e questa è già una prima stimolante-provocante tesi che merita d'essere discussa nel contesto di questo seminario)*. Se vogliamo tradurre la sua tesi sul piano antropologico ciò significa che *nessun uomo potrà mai dirsi – in origine e sempre – un animale non immerso nel sacro, presuntuosamente liberato da esso (= de-sacralizzazione impossibile)*. Ovunque erompe, riemerge o si nasconde furtivamente il *sacro*. In tal senso la posizione di Rudolf Otto è fortemente radicalizzata: non c'è solo una dimensione dell'essere umano toccata dal *sacro*, ma è la totalità dell'uomo ad essere toccata, anzi investita dal *sacro*. Il *sacro*, in altri termini, va ad intridere la persona nel suo assetto globale, *non ha una valenza monodimensionale*. Esso è una realtà da cui non si può (o comunque è illusorio) prescindere. Investe tutte le dimensioni dell'umano poiché si rapporta essenzialmente alle nostre *viscere*, ovvero alla nostra immediatezza carnale mai superabile oltre che originaria

²⁰⁴ Cfr. R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau 1917, trad. di C. Broseghini, R. Nannini & A.N. Terrin, *Il Sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011.

²⁰⁵ M. Zambrano, "A modo de autobiografía", intervista del 1987, apparsa in *Anthropos. Revista de documentació científica de la cultura*, 70-71, Barcelona 1987, trad. di E. Laurenzi, "Quasi un'autobiografia", *Aut aut*, 279, 1997, maggio-giugno, 1997, pp. 125-134, qui p. 130.

²⁰⁶ M. Zambrano, "Il sacro in Federico García Lorca", in Id., *Algunos lugares de la pintura*, Espasa-Calpe, Colección Acanto, Madrid 1989, trad. di R. Prezzo, *Luoghi della pittura*, a cura di R. Prezzo, Medusa, Milano 2002, pp. 115-118, qui p. 115.

e assoluta (in ciò sta il peso anche di un orientamento di genere tipico di Zambrano). Il sacro si lega agli «inferi, [alle] viscere. Poiché “le viscere” sono la metafora che capta – con più fedeltà e ampiezza del moderno termine psicologico “subcoscienza” – l’originario, il sentire irriducibile, primario, dell’uomo nella sua vita, la sua condizione di vivente»²⁰⁷. Il *sacro* si situa dunque all’origine della vita, è il “luogo non luogo”²⁰⁸ in cui noi affondiamo le nostre radici. *È dunque impossibile sganciarsi dal sacro* perché, per quanto nella lunga storia del pensiero, ci sia sempre stato il tentativo di secolarizzare e profanare il *sacro*, di liberarsi totalmente da esso, esso sempre si ribella, riemergendo in forme sempre nuove e diverse. La dimensione del *sacro* è *onnicontenente*, è quest’indefinito e indefinibile *fondo ultimo placentare* da cui ogni cosa si origina. In tal senso esso precede le cose stesse, è la vita con il suo carico di mistero che si irradia a partire da questo fondo tenebroso.

Non è sempre facile afferrare in tutta la sua portata cosa possa significare il *sacro* per María Zambrano. Per coglierne tutta la valenza, la potenza e la polisemanticità occorre un atto previo: non divorziare dalla vita con interstizi difensivi d’astrazione. Con fughe nella presuntosa razionalità autoreferenziale. Infatti il *sacro* è ciò in cui la vita si radica, si immette, anzi, esso, ancor più precisamente, è addirittura “consustanziale” con la vita umana. Ogni vita sarà sempre attaccata a quella «oscura placenta»²⁰⁹ che è il *sacro* nella sua dimensione insopprimibilmente umbratile, mai totalmente rischiarabile. Il *sacro* «non si manifesta quindi da un giorno all’altro. [...] È il fondo oscuro: segreto e inaccessibile. È l’arcano»²¹⁰. *Esso è la realtà originaria, primigenia, precedente ad ogni forma di illuminazione teo-logica da parte dell’uomo od anche ad ogni suo dubbio a-teo*. Teologie e ateismi si giocano infatti sempre al di fuori del territorio del *sacro* o meglio non possono né completamente appropriarsene (le teologie con le loro teogonie) né eradicarlo e distruggerlo (gli a-teismi). Scrive infatti Zambrano: «La realtà, così come si presenta nell’uomo che non ha dubitato [nell’uomo che non è *a-theós*], nell’uomo che non ha ancora preso coscienza e, prima ancora, nell’uomo più prossimo alla condizione originaria, nella quale crea e inventa gli dèi [nell’uomo non ancora compiutamente *theologos* e dunque in prossimità dell’originario], quella realtà non è un attributo né una qualità pertinente solo a certe cose: quella realtà è qualcosa di anteriore alle cose, è *una irradiazione della vita emanata da un fondo di mistero*; è la realtà occulta, nascosta; corrisponde, insomma, a quel che oggi chiamiamo “sacro”. *La realtà è il sacro e soltanto il sacro la possiede e la concede*. Il resto le appartiene²¹¹». Il *sacro* appare quindi con la qualità di un qualcosa che è «padrone e possessore»²¹² insieme. L’esperienza originaria del *sacro* si qualifica entro questa logica d’umana e radicale espropriazione: in principio l’uomo sperimenta il *sacro assoluto*: un’entità che è tutto e ha tutto. L’unica anomalia è proprio l’uomo, che sente, al tempo stesso, di appartenere al *sacro* e di esserne estraneo.

²⁰⁷ M. Zambrano, *L’uomo e il divino cit.*, p. 159.

²⁰⁸ Cfr. M. Zambrano, “Quasi un’autobiografia cit.”, p. 131: «Il *sacro* non si manifesta mai interamente, e soprattutto in relazione a un luogo».

²⁰⁹ M. Zambrano, *L’uomo e il divino cit.*, p. 49.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

²¹¹ *Ibid.*, p. 28. Il corsivo è nostro.

²¹² *Ibid.*, p. 29.

La percezione della propria estraneità lo fa sentire destinato alla persecuzione, "meritevole" di sventura. Invece il *sacro*, l'Origine, è il proprietario unico della realtà. Il *sacro* proprietario ha potenza ubiqua e interviene in ogni aspetto della vita, facendoci pagare il prezzo della nostra estraneità. Il *sacro*, questa realtà primigenia, possiede alcuni tratti qualificanti.

Sacro è anzitutto *Notte*, quella *Notte* attraversata dai mistici amati da Zambrano come san Giovanni della Croce. *Notte che tutto nullifica, un Nulla* che però non è il vuoto *Nulla* ma è anzi pienezza assoluta, satura, compiuta: «Il Nulla sembra essere l'ombra di un tutto che non si fa discernere, il vuoto di un pieno tanto compatto da essere il suo equivalente, il negativo, muto, inespresso, di ogni rivelazione. È il *sacro* "puro" senza alcun indizio che permetta di svelarlo. Il "sacro puro", l'assoluto mutismo»²¹³. Per Zambrano anche il ritorno del Nulla nella contemporaneità filosofica, come in Martin Heidegger o in Jean-Paul Sartre, è «apparizione del *sacro*» poiché «il fondo sacro dal quale l'uomo si andò destando lentamente, come dal sogno iniziale, riappare adesso nel Nulla»²¹⁴. Come nella *Notte oscura e totale* non c'è vuoto alcuno. Non c'è alcuna luce con bagliore autonomo che si imponga. Tutto è *Uno*, dell'*Uno* e nell'*Uno* senza entità-identità divorzianti. Senza separazioni autonomizzanti di piccole monadi presuntuose. In tal senso il *sacro*, a differenza del *divino*, non è "unificato", non contiene alcuna unità perché è già in sé Uno. Esso è Uno prima dell'unità e di qualsivoglia processo di unificazione, è indifferenza assoluta antecedente ad ogni unità introdotta, non si applica ad esso il principio di non contraddizione cui l'umano è soggetto. Si può paragonare, per Zambrano, all'*ápeiron* di Anassimandro che «sarebbe il nome non soltanto di quella realtà che è pura palpitazione, germinazione inesauribile, ma della stessa vita umana, prima che l'uomo assuma su di sé un progetto di essere»²¹⁵. *Sacro* è *Vita totale*, Vita originaria e primordiale.

Sacro è poi, per Zambrano, *Caos*. Non nell'accezione abituale di *Caos* ovvero quella confusione che sopravviene, successivamente, ad un Ordine previo, strutturato e già dato. Questo, proprio del *sacro*, è semmai un *Caos* che viene prima della distinzione tra ordine e confusione: esso è piuttosto *Caos* originario, meglio ancora «Caos ingenerato»²¹⁶.

Sacro infatti è l'Indistinzione assoluta, l'*Indistinto* per eccellenza. In esso non c'è ancora distinzione alcuna tra spirito e materia, tra corpo e psiche, tra soggetto e oggetto, tra spazio e tempo. Queste sono tutte distinzioni sopravvenute, che si verificheranno in un secondo momento in virtù della riflessione filosofica, che sorge dal territorio del *sacro* e dallo stupore che proviene dall'esperienza d'esso, ma rischia di perderlo. In principio dunque era il *Sacro* ovvero «il delirio visionario del Caos e della cieca notte»²¹⁷ dell'Indistinzione.

2. L'ambiguità (ambivalenza) dell'esperienza del sacro

²¹³ *Ibid.*, p. 169.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 156 e 167.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

Il *sacro* come Caos, come Notte, come Indistinzione, come pienezza satura ed ubiqua, presenta nella narrazione (fenomenologia narrativa) zambranaiana un'insopprimibile *ambiguità*. Esso appare come una potenza inquietante oltre che con-formante la vita. La pienezza onnicomprensiva del *sacro* abbandonava l'umano in una condizione marcata da un'estraneità insieme oscura e desolante. L'essere umano, fin dalle origini, si sentiva perseguitato, guardato ovunque, avvertiva la presenza di Qualcosa che si nascondeva, pativa il "delirio" che una tale realtà procurava. Infatti il *sacro* è quanto vi è di più profondo, passionale, oscuro, desideroso di essere salvato e "detto" nella luce, senza che mai questa luce si illuda però di abbagliarlo e di sconfiggerlo eradicandolo. Il *sacro* è, come afferma Rudolf Otto, tremendo oltre che fascinoso, è ciò che attrae e a cui si può rimanere attaccati ma è anche un'attività segnata da singolare potenza distruttiva. Un'incessante anche se paradossale attività distruttiva, paradossale perché *mentre distrugge non si auto-distrugge*, ma piuttosto incessantemente si autoalimenta: «Segnali del *sacro*: la distruzione. Attività incessante nel suo fuoco ultimo, contagio a contatto con noi, tale sembra essere la prima manifestazione del *sacro*. [...] La distruzione che ha un carattere illimitato, capace di alimentare se stessa, è un processo interminabile del quale non si scorge la fine. Distruzione che si alimenta di sé, come se fosse la liberazione di una occulta fonte di energia che imita in tal modo il suo contrario, la purezza attiva e creatrice. Tale è *l'ambivalenza del sacro*. Distinguiamo, dunque, dalla semplice distruzione, che ha un limite fissato in anticipo – cosa sommamente tranquillizzante –, quest'altra distruzione propriamente sacra, senza limite e senza fine. Distruzione pura che trova alimento in se stessa. [...] *Ambivalenza del sacro*; da ciò la sua manifestazione in segni, in stigmi, la sua capacità di contagio. Da ciò, inoltre, la distruzione»²¹⁸. Distruzione che può esplodere nell'uomo. Ad esempio in una passione travolgente come l'invidia che è, per Zambrano, un vero e proprio «male sacro»²¹⁹, un inferno terrestre, giacché chi è roso dall'invidia trova proprio in essa il suo alimento, appunto una carica distruttiva che, di continuo, si alimenta da se stessa. Prima dell'alba del *divino*, della nascita degli dèi, annota Vitiello commentando Zambrano, «non v'è stata l'età dell'oro, ma il delirio dell'animo oppresso, incapace di vedere, e oppresso dall'esser-visto. [...] La Notte del *Sacro*, il Caos, il Pieno senza vuoto, senza spazio, che è "prima" della nascita degli dèi, la notte come angoscia e fa delirare»²²⁰. Se c'è un'angoscia come tonalità affettiva radicale in senso heideggeriano questa attiene, per Zambrano, il legame tra l'uomo e "il *sacro* prima del *divino*".

Come tutto ciò che è placentare e germinale il Caos e la Notte del *sacro* contengono una duplice possibilità. L'avvento fecondo del *divino* come luce non abbagliante nella Notte del *sacro*. Come metamorfosi feconda del *sacro* nel *divino*, *metamorfosi che connette sacro e divino e comunque non li separa mai*: essa è la trasformazione di quanto è «viscerale,

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 255-256. Il corsivo è nostro.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 253.

²²⁰ V. Vitiello, "Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia", in *L'uomo e il divino cit.*, pp. VII-XXXV, qui pp. XV-XVI.

oscuro, passionale [...ma che] aspira ad essere salvato nella luce»²²¹. Lo porta alla luce senza negarlo. Mantenendo sempre tra *sacro* e *divino* una polarità feconda. Oppure, all'opposto, avremo l'avvento di una luce solarmente superba, fatua quanto illusoria, di un'esperienza del *divino* che ambisca a separarsi compiutamente dal *sacro*. A insediarsi in una presunta e presuntuosa autonomia dal *sacro*. Un *divino* antropo-morfico nel senso assoluto del termine. Così come avvenne «molti secoli fa [quando] il pensiero trasformò il *sacro* del mondo fisico in divino: il *sacro* delle montagne, di fiumi e vulcani, di fenomeni spaventosi, nella divina *physis*, alla quale corrisponde la tranquillizzante nozione di "natura". [Per Zambrano] si fa riferimento qui, naturalmente, al pensiero di Aristotele»²²². La filosofia (anche la filosofia della religione talora) ha cercato di sterilizzare l'ambivalenza del *sacro* e il suo distruttivo potere, trasformandone progressivamente la forza oscura in *divino*. Con il suo interrogare essa realizza un movimento di progressivo distacco dal *sacro*. Con questa trasformazione del *sacro* in *divino*, la filosofia ha inteso trasformare quanto è viscerale, passionale, perennemente oscuro in ciò che cerca la luce, aspira ad una soteriologia della luce. Un processo rischioso e tipicamente androcentrico perché solo il maschile riesce ad estirpare (meglio presume di estirpare) da sé ciò che è viscerale, oscuro e passionale. La donna non riesce mai a sradicarlo²²³. Essa sperimenta soprattutto nella maternità il portare alla luce un mistero sacro. Non riesce invece a realizzare in forma pura la filosofia della metamorfosi dell'*oscuro sacro* nella trasparenza cristallina del concetto e dell'idea, nella presunzione ontologica del definire *ciò che è*, nell'afferramento del *divino come nominazione e idealizzazione del sacro oltre che definizione d'esso*. Ambizione che accomuna, indifferentemente, filosofie deiste e atee. Ciò non significa che il *sacro* vada lasciato nella sua oscurità, passionalità, visceralità. Che si debba rimanere prigionieri della sua ambivalenza. Il *sacro* nella sua dimensione totalmente oscura (lasciato in essa o ricollocato in essa) è devastante per l'uomo. La strada da percorrere è invece e piuttosto quella di un'illuminazione diversa. Una luce della *ratio* non abbagliante, luce aurorale, delicata, mai accecante che deve sempre poter offrire al nostro occhio ancora molte ombre, *segno e cifra della notte, che è il "sacramento" del sacro*. La filosofia occidentale androcentrica, con poche eccezioni, per Zambrano, è di per sé violenta e violentatrice. Essa fa sì che il *sacro* si scatenti nel suo aspetto distruttivo e violento. Il dramma politico europeo del secolo scorso, letto in profondità, vede proprio questo scatenarsi del *sacro* perché ogniqualvolta il *sacro* viene obbligato all'oscurità assoluta (per la pretesa di troppa luce che lo perde) erompe, tracima, si ribella, si fa strada ed emerge da sé. Allora però non c'è più capacità di resistenza ad una tale irruzione. Il sonno della ragione genera mostri ma, per Zambrano, è l'eccesso accecante della ragione troppo pretenziosa e invadente che genera mostri (come lo saranno i totalitarismi che hanno sempre radici religiose-sacrali deliranti)²²⁴. Il pensiero unico, onnirazionale, simboleggiato dal sole accecante del mezzodì, ha certo il fascino del potere,

²²¹ M. Zambrano, "Quasi un'autobiografia cit.", p. 131.

²²² M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 256.

²²³ Cfr. M. Zambrano, *Donne*, trad. e cura di I. Ribaga, intr. di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2006.

²²⁴ Cfr. M. Zambrano, *La agonia de Europa*, Sudamericana, Buenos Aires 1945, trad. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999.

ma non crea penombra e ombra, in cui il *sacro* possa tralucere annidandosi. Solo la ragione umilmente aurorale che ha dismesso la sua attitudine "imperialistica e violenta" può creare quella penombra umbratile, salvarlo alla luce e insieme salvarci. Una tale luce chiara, luminosa ma fedele al grembo oscuro emerge, per Zambrano, nel culto comune a cristianesimo e Islam della vergine Maria. Maria, colei che era stata predestinata alle "acque amare" fin dal primo giorno della creazione, per Zambrano, che ne porta il nome, rappresenta quel pensiero filosofico femminile che protegge e segue, che non ammazza mai il *mistero sacro* che porta nelle proprie viscere ma lo custodisce gelosamente nel suo segreto. Diversamente dalla filosofia maschile che è, in prevalenza, una filosofia di ostetrici razionali violenti e permanenti. Maria in fondo è stata passivamente docile, si è resa disponibile al *mistero sacro* che turbava e distruggeva certezze, custodendolo nel riserbo e nel pudore. Ne è stata madre e figlia allo stesso tempo e quindi, in tal senso, è il modello di ciò che vuol dire essere mediatori tra il *sacro* e il *divino* per cui non si può buttare nel cono di luce se non ciò che si è prima gelosamente custodito e nei confronti del quale si è stati anzitutto pienamente recettivi. Da Talete in poi, invece, la filosofia ha in primo luogo portato al distacco progressivo dagli dèi che la poesia aveva creato sì con la propria immaginazione traendoli però sempre dalla matrice originaria del *sacro-sagrado*. Non solo, essa ha prodotto anche il distacco – ben più grave e gravido di conseguenze – dal *mistero del sacro*, da quel fondo oscuro, placentare e abissale, ambivalente e inquietante, da cui usciranno le divinità stesse quando dalla poesia avranno un nome. La filosofia ha trasformato il *sacro* in *divino* fino ad espellerlo (illusoriamente) completamente dal proprio grembo, mentre autentica filosofia sarebbe quella che si fa sapientemente mediatrice tra *sacro* e *divino*, generando una verità che le è stata affidata in custodia, non una verità di cui si ritiene padrona e dominatrice.

3. Entrare nei territori del sacro (esperienza del sacro)

Riuscire ad afferrare qualcosa di questo arcano, del *sacro* come «oscura matrice della vita»²²⁵, consustanziale alla natura umana che impregna nel modo più intimo e totale, non è affatto impresa facile. La realtà del *sacro* infatti non si lascia cogliere facilmente, tanto meno – abbiamo visto – con il raziocinio. Essa può essere unicamente *sentita*, giacché trascende qualsivoglia logica: l'uomo *sente* così la propria trascendenza, l'enigma che egli è per se stesso, il mistero della *realtà* che – dentro e fuori di lui – lo attrae e insieme lo sgomenta e lo respinge: il *sacro*, potenza che lo perseguita, alla quale non può mai compiutamente sottrarsi. Per Zambrano, dunque, il *sacro* così inteso non si lascia intuire né si disvela se l'approccio sarà quello proprio della razionalità discorsiva presuntuosa e onninglobante, onnivora nelle sue pretese di dominio. Quella razionalità che è venuta a configurarsi come la cifra prevalente, anche se non esclusiva, della tradizione occidentale. In Occidente infatti, per Zambrano, e ciò in modo paradigmatico nel suo esito idealistico moderno si è consumato il divorzio tra la *verità della ragione* e la *verità della vita* con la

²²⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 215.

sua matrice sacra e con i suoi tratti di dispersione e di confusa espressione che la caratterizzano: «Il dramma della Cultura Moderna è stata la mancanza iniziale di contatto tra la verità della ragione e la vita, che è anzitutto dispersione e confusione e si sente umiliata di fronte alla verità pura. Ogni verità pura, razionale e generale, deve [dovrebbe] sedurre la vita; deve [dovrebbe] farla innamorare. La vita ribelle e confusa ha attraversato l'epoca del sortilegio e per vanificarlo deve verificarsi l'innamoramento, che è a sua volta rapimento, sospensione, anzi, qualcosa di più: è sottomissione a un ordine e più ancora: è essere vinti senza serbare rancore. *E la verità pura umilia la vita quando non ha saputo innamorarla*. Perché la vita è passione e ricettività continua»²²⁶. Solo che il raziocinio moderno, che si sente organo deputato della verità, è, come già diceva Aristotele, "impassibile". Esso è in tal modo abissalmente lontano da quella vita con la sua dimensione consustanziale che è il *sacro*: la vita è infatti caratterizzata da passività pura e distinta in origine dall'intelletto. La schizofrenia fra ragione e vita, fra *verità della ragione* e *verità della vita*, si realizza agli albori del *moderno* con Cartesio che Zambrano legge, forse anche in modo discutibile se pensiamo al suo trattato sulle *Passioni dell'anima* del 1649²²⁷, come il protagonista assoluto di questa dissociazione: «Cartesio ha operato una dissociazione, ha trovato il punto d'innesto della ragione nella vita, e da essa l'ha liberata. La ragione camminerà più in fretta che mai per questa sua libertà, anche se libero non è l'uomo ma solo la sua conoscenza. Lontano da tutte le cose e con un percorso univoco per arrivarci, che è la mia conoscenza, lontano, e con un'estensione sempre più circoscritta, spossessato del mondo e della totalità del suo essere»²²⁸. Estensione della conoscenza, in apparenza, ambiziosa ma extraterritoriale in rapporto alla vita e, quindi, al *sacro*. Con l'idealismo tedesco poi, dice Zambrano, abbiamo sì lo "Spirito" che è *vivo*, anzi terribilmente vivo, senza più l'imperturbanza filosofica greca che guarda alla vita con occhio impassibile che non è più di questo mondo. Ma se «la vita trasferisce i suoi caratteri allo spirito assoluto di Hegel e con ciò, nel vedere come uno specchio smisurato le sue caratteristiche confuse, la vita rimase più confusa che mai e, quindi, più predisposta a insuperbirsi. [In tal modo] vita e ragione si insuperbirano senza correggersi l'una con l'altra, senza che la vita fosse rischiarata dalla ragione e la ragione sottomessa alla vita, che al contrario, le offrì il proprio impeto, tutto il proprio impeto affinché si "totalizzasse"»²²⁹ e autonomizzasse. *Il sacro diverrà così l'inattuabile e l'innominabile*. Solo un pensiero *altro*, un "nuovo pensiero" che lascia che sia il *sacro* stesso a definirne possibilità e limiti potrà essere nelle condizioni di aprirsi finalmente ad esso, al suo "regno", potrà determinare *un'esperienza del sacro*.

Per avvicinarsi al territorio della vita e del *sacro* che ne è il tratto costitutivo occorre dunque un altro e ben diverso approccio. Infatti se l'approccio sarà quello della *ratio* poetica e materna – proposta da Zambrano – esso ci potrà condurre sui sentieri del *sacro*, in prossimità dell'evento radicale che il *sacro* è nel suo sussistere come codice estremo

²²⁶ M. Zambrano, *La confesión, género literario y método*, Luminar, México 1943, trad. di E. Nobili, intr. di C. Ferrucci, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 34.

²²⁷ Cfr. R. Descartes, *Le Passioni dell'anima* (1649), a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003.

²²⁸ M. Zambrano, *La confessione come genere letterario cit.*, pp. 81-82.

²²⁹ M. Zambrano, *La confessione come genere letterario cit.*, p. 36.

della vita. Grazie alla passività recettiva dalla ragione poetico-materna si potrà finalmente sintonizzarsi sulle frequenze vitali del *sacro* e dar voce al *sacro*, a quel fondo oscuro, innominabile, mai fisso e cangiante, che tende sempre a nascondersi a chi vuol invece avvicinarsi armato della pretesa afferrativa e dai suoi artigli concettuali. Se il *sacro* è l'oscura matrice della vita solo chi è fedele alla "ragione delle viscere", chi passivamente si dà alla passione della vita che ne è il tratto costitutivo, potrà entrare nei territori ermetici del *sacro*. Territori labirintici ed arcani come labirintica ed arcana è la vita stessa. Per entrare in un tale territorio occorre soprattutto levità, una "ragione cordiale" che ha fatto propria questa levità abbandonando la pesantezza della *ratio* (illusoriamente) conquistatrice e predatoria. Con tale levità la ragione entrerà e si insinuerà finalmente con agilità nelle pieghe sotterranee della vita mostrandone anche il *sacro* come fondo ultimo e insondabile della vita stessa. Illuminandolo d'una luce non violentante ma semmai aurorale e timida.

Con tale diversa "ragione" non si parlerà più quindi del *sacro* con procedimento argomentativo ma, per Zambrano, con dimensione fenomenologico-narrativa, con quel pensare del cuore che solo può dar voce al *sacro*, al fondo oscuro da cui si origina la vita, da cui essa si dischiude. María Zambrano, fedele a ciò, sempre, afferma giustamente Vitiello, «anche nei suoi lavori più filosoficamente impegnativi, mira non a *dimostrare* ma a *mostrare*, e cioè più che alla coerenza dell'argomentazione mira alla forza dell'"intuizione", alla percezione diretta della "cosa"»²³⁰, nel nostro caso all'"intuizione", alla percezione-esperienza diretta del *sacro*. Il maestro José Ortega y Gasset aveva insegnato all'allieva a "pensare con la vita", a superare la sfera del pensiero puro, della *cogitatio* fine a se stessa per inabissarsi invece in quel fenomeno straordinariamente strano e sfuggente che è la vita stessa. Per Zambrano questo vuol dire darsi completamente: sintonizzarsi, sincronizzarsi, empatizzarsi con la vita. Tutto ciò significa nel contempo realizzare la dimensione comunionale con la vita e, quindi, anche, in tal modo, con la sua oscura matrice, il *sacro*. La verità filosofica, in senso classico, non riconosce al vivente la possibilità di autotranscendersi, di darsi e di dirsi, di trovare la propria ragione d'essere. Con ciò, però, la verità filosofica divorzia dal *sacro* o, piuttosto, propone una teoria (una filosofia della religione), magari raffinata, del *sacro*. Teoria che tuttavia non ha un rapporto autentico con il *sacro*. L'Occidente sembra desertificato per quanto riguarda il *sacro*, ma il deserto non è del *sacro*: quel deserto è frutto semmai della compressione della "ragione del vivente" sacrificata all'idolatria di una verità che vuol essere universale, immortale, ma non più sottomessa alla vita, alla sua passione e alla sua sfuggente indefinibilità. Verità che potrebbe ritrovare la sua dimensione fondamentale di "dis-velamento" ove sostituisse l'approccio argomentativo con quello "narratologico"²³¹.

4. Il divino (l'esperienza del divino)

²³⁰ V. Vitiello, "Per una introduzione cit.", pp. VIII-IX.

²³¹ Cfr. Ibid., p. XVI.

Il rapporto tra *sacro* e *divino* appare, per taluni aspetti, assolutamente asimmetrico. Infatti, per Zambrano, «il sacro preesiste [sempre] a qualsiasi invenzione, a qualunque manifestazione del divino»²³². Non solo *preesiste* ma anche *persiste* sempre. Un aspetto davvero originale della prospettiva della filosofia della religione in Zambrano è proprio questo: *la persistenza e quindi l'insopprimibilità-insuperabilità del sacro*. Non c'è in tal senso – abbiamo visto – alcuna secolarizzazione possibile, non c'è per Zambrano “eclissi del sacro” giacché «il sacro è la realtà stessa della vita»²³³ e la vita si potrà forse comprimere, estenuare, umiliare, mai annichilire. Con sottile ironia anti-bultmanniana (ma oggi, potremmo dire noi, anche in una prospettiva radicalmente altra da quella di Eugen Drewermann) Zambrano sottolinea che in rapporto al *sacro* non c'è alcuna possibile *demitizzazione* né – all'opposto – alcuna *(ri-)mitizzazione* poiché, afferma recisamente, «il sacro non si può né mitizzare né, quindi, demitizzare. Il sacro è una categoria che basta a se stessa»²³⁴.

Il *divino* è invece l'incessante azione umana di *nominazione del sacro*. Il *divino* con la sua costellazione di divinità assolve nel pensiero di Zambrano la stessa funzione che Hans Blumenberg ha attribuito ai “nomi”. Scrive infatti Blumenberg: «Ogni fiducia nel mondo comincia con i nomi in relazione ai quali si possono raccontare delle storie. Questo stato di cose è implicito nella protostoria biblica dell'imposizione di nomi in Paradiso. Ma è implicito anche nella credenza che è alla base di ogni magia e che caratterizza anche gli inizi della scienza: dando alle cose il nome appropriato si eliminerà l'inimicizia tra esse e l'uomo, trasformandola in un rapporto di pura utilità. Lo spavento che ha ritrovato la parola è già superato»²³⁵. Il *divino* è apparso gradualmente per opera prima della poesia (traduzione verbale del mito) e poi della filosofia. Quest'umana azione di “nominazione” del *sacro* chiarisce da subito che se definire gli dèi e farli venire alla luce significa in certo qual modo inventarli come dèi, ciò però non significa mai poter inventare l'oscura matrice della vita da cui essi sono tratti ovvero il *sacro*. Il *divino* è dunque quell'«azione che l'uomo compie [nel] cercare un luogo in cui accogliere il *sacro* e dargli forma, dargli nome; [nel] collocare il *sacro* in una dimora [perché] l'uomo stesso [possa ottenere] la sua; [perché possa ottenere] la dimora umana, il suo “spazio vitale»²³⁶. In quel “Pieno” notturno, caotico e indistinto che era il *sacro* l'apparizione del *divino* e dei suoi dèi appare di primo acchito come una forma di (attesa) liberazione. Finalmente quel “Pieno” del *sacro* che circonda l'uomo viene identificato donando così all'uomo uno “spazio vitale” di libertà. In quel “vuoto”, finalmente conquistato, egli potrà più agevolmente muoversi: «All'inizio della storia gli esseri umani si sentono sotto la potenza di un *sacro* che è totalmente pieno, ubiquo, padrone di tutto lo spazio e di tutte le cose. Poi, con la nascita degli dèi, ossia delle prime immagini e dei primi nomi necessari all'identificazione del divino, il *sacro* inizia a ritirarsi per fare spazio agli uomini. Ma sarebbe fatale, per noi, la sostituzione

²³² M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 215.

²³³ Id.

²³⁴ M. Zambrano, “Il sacro in Federico García Lorca cit.”, p. 115.

²³⁵ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, trad. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 60.

²³⁶ M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 215.

mimetica che tende a farci occupare il posto inizialmente occupato dal *sacro*»²³⁷. Per creare questo "spazio" l'uomo è disponibile anche al sacrificio. Non c'è apparizione o rivelazione di dèi che non sia legata all'atto sacrificale. Esso è un darsi per ottenere, un concedersi, ottenere uno spazio proprio e vitale per mezzo di uno scambio. Consegnare qualcosa perché gli si lasciasse il resto, «placare la fame degli dèi per poter possedere qualche cosa per un certo tempo»²³⁸. La nominazione del *sacro* con il *divino* e con i suoi dèi porta ad infrangere quella dimensione notturna del *sacro* apportandovi finalmente luce (perlomeno punti luminosi). Porta un ordine, anzi instaura un vero e proprio *cosmo* teologico nel *caos* originario proprio del *sacro*. Apporta infine figure, immagini, entità che permettono di distinguere l'*indistinto sacrale*. "Permettimi Signore che io veda il tuo volto" suona la domanda, più raffinata e in certo qual senso "esasperata", rivolta al *sacro* in un'estrema ansia di identificazione²³⁹. Trovare una qualche risposta identificativa negli dèi, nel dio, sembra sedare l'inquietudine, il *timor et tremor*, quel "terrore primitivo elementare" che il *sacro* sempre reca con sé paralizzando e imprigionando l'uomo²⁴⁰. *Divino e dèi determinano quindi la transizione dal Caos al Cosmos*. Infatti «la comparsa degli dèi, la loro sedimentazione [...] significa che c'è stato un patto o una vittoria all'interno del mistero ultimo della realtà; gli dèi sono l'espressione di una legge che non sarà mai trasgredita, sono il segno e la garanzia del fatto che il mondo è formato; ormai si è usciti dal Caos originario»²⁴¹.

Mondo e vita trovano dunque un ordine e l'uomo può finalmente vedere e non essere abbacinato dall'oscurità della notturnità propria del *sacro*, completamente prigioniero della propria cecità. Ciò permette anche la genesi della cultura autentica perché la cultura dipende, per Zambrano, sempre dal carattere dei propri dèi, meglio ancora essa dipende «dalla configurazione che il divino ha assunto nei confronti dell'uomo, dalla relazione manifesta e da quella segreta, da tutto ciò che permette di fare nel suo nome e, ancor più, dall'eventuale conflitto tra questa realtà e l'uomo, suo adoratore; dall'esigenza e dalla grazia che, attraverso l'immagine divina l'anima umana concede a se stessa»²⁴². Prima ancora di una struttura logica o di una costruzione noetica la cultura, per Zambrano, vive di questo primigenio "discernimento" che va a scoprire nel mondo del *sacro* entità e unità qualitative divine²⁴³. L'apparizione, in una cultura, di un dio rappresenta la fine di un'età di oscurità e sofferenza, appare come evento sedativo, tranquillizzante. Cessa il delirio di persecuzione e si stabilisce l'alleanza. Fino al punto che il dio stesso possa essere oggetto di interrogazione come avverrà con Giobbe o con gli oracoli rivolti ad Apollo.

Sarà paradossalmente proprio l'apparizione degli dèi che non solo andrà a con-formare la realtà del *sacro* specificandola, chiarificandola, illuminandola (quello che in logica diventeranno generi e specie), ma che permetterà il sorgere del *mondo profano*: «La

²³⁷ R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città Aperta, Troina 2007, pp. 40-41.

²³⁸ M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 34.

²³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

²⁴² *Ibid.*, p. 23.

²⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

presenza degli dèi [...] a partire dal mondo sacro più primitivo, paradossalmente permette il sorgere del mondo profano. Il *sacro* e il *profano* sono le due specie di realtà: una è l'incerta, contraddittoria, multiforme realtà immediata, con la quale la vita umana deve "contendere", il luogo della sua lotta e, nello stesso tempo, del suo dominio. L'orbe sacro è dove si deciderà questa lotta»²⁴⁴. L'ambito irrinunciabile.

Momento paradigmatico per evidenziare narrativamente quest'evento (non per dimostrarlo o argomentarlo filosoficamente, cosa impossibile, abbiamo visto, per Zambrano) è il *tragico*, la tragedia greca in particolare. Essa «narra l'inenarrabile uscita del divino dal "sacro", e col divino dell'uomo. [...] Narra, non argomenta. [...] La tragedia custodisce il mistero della Notte. Il mistero del "sacro". Mistero che poi rifluisce nella storia umano-divina dopo che l'uomo è uscito dalla Notte della pre-storia»²⁴⁵.

5. Per una storia del divino

La metamorfosi del *sacro* in *divino* è un processo complesso che è avvenuto lentamente nei secoli. Zambrano ricostruisce questo processo, ne rintraccia le cause, ne indica le cesure e i cambiamenti fondamentali. In tal modo ne esce una vera e propria "storia del divino", del rapporto dell'uomo con il *divino* che rimane la metamorfosi del *sacro*. Processo che è insieme unitario anche se con deviazioni e ricorrenze. Esso può esser colto da molte angolazioni. Zambrano ha sempre, del resto, un approccio pluriprospettico. Nella sua ricostruzione mostra una particolare capacità di guardare al fondo delle questioni, evidenzia una notevole dote nel narrare la storia spirituale dell'essere umano, sottolineando, con grande puntualità, tutti i momenti in cui lo spirito si è allontanato dal mistero che lo ha partorito e che continua a circondarlo anche se ci si illude di poterlo eludere. In questo scandaglio Zambrano torna spesso su aspetti già affrontati, per riapprocciarli da un'altra e diversa angolazione aprendo in tal modo nuovi spiragli. Ritorni all'indietro e riprese che possono sconcertare, ma, per Zambrano, questo "metodo" che è poi il "metodo" della vita può donarci sorprese, aprirci a rischi ermeneutici prima evitati. In tale "storia del divino" un ruolo cruciale lo assume la teologia greca. Il *divino* dei greci con i suoi dèi²⁴⁶ olimpici, con il suo pluralismo di dèi refrattario a ogni forma di forzoso monoteismo, manterrà sempre un rapporto vitale con il *sacro*. Questo soprattutto *nei poemi epici omerici* e nella tragedia. Gli dèi omerici hanno, per Zambrano, il tratto aurorale che con tenue chiarezza e timida luce vacillante dichiara la luce più del sole stesso allorché esso appare sovrano e dominatore con l'atmosfera già pronta e l'oscurità disfatta. Fuori metafora, il *sacro* illusoriamente distrutto. L'apparizione lucente degli dèi omerici disfa invece le ombre senza alcuna violenza, solo con quella tenue vibrazione di luce quel tanto che basta per scacciare il peso delle tenebre. In tal modo, quell'apparizione «produce, più di quella degli altri dèi, l'impressione di leggerezza, e insieme di eternità, propria dell'aurora. E come l'alba, gli dèi omerici, sono annuncio e realtà. Apparizione di

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁵ V. Vitiello, "Per una introduzione cit.", pp. XIV-XV.

²⁴⁶ Sugli dèi greci cfr. il capitolo con questo titolo in *L'uomo e il divino cit.*, pp. 39-57.

una luce promettente che arriva dopo una lunga attesa angosciata e sembra recare con sé un regno imperituro. [...] Sono, come la luce dell'alba, una dichiarazione che equivale a un mandato; rivelazione di un nuovo ordine, dove si presenta tutto ciò che gemeva imprigionato nell'oscurità»²⁴⁷.

Ma, al di là dell'epica omerica e della tragedia, il rapporto vitale del *divino* con il *sacro* lo manterranno anche i filosofi stupiti della *physis*, lo manterrà, soprattutto, la scuola iniziatica dei Pitagorici. Tutto ciò fino al trauma socratico, alla sua apostasia, al suo voler con "pietà filosofica" annullare il modo plurale di dirsi del *divino* (collegato – anche scandalosamente – a modalità e dimensioni vitali, giacché di tutto ciò che è vita gli dèi greci sono dèi), riportando il cosmo teologico all'unità forzosa del concetto teologico. Anche se il demone socratico, per Zambrano, è ancora *pietas* religiosa e non è un semplice *escamotage* di tipo filosofico. Il discorso filosofico socratico non è ancora la proposta d'un divino che disconosce totalmente il *sacro*: «Socarte, come Anassagora, è al servizio di un dio. Il vecchio incantatore non mentiva quando parlava del *daimon* chiuso nell'intimo suo, dicendo così chiaramente che la sua intelligenza rispondeva a una ispirazione. Ma forse era quella profonda verità a destare il timore, perché niente intimorisce tanto la vecchia pietà come la pietà nuova. E sembra inevitabile che il suo portatore perisca per mano dei seguaci della pietà antica. La pietà dà la morte alla pietà che segue. E su questo crimine commesso nel dominio del *sacro* si fonda – mediante il sacrificio – la nascita della nuova pietà»²⁴⁸. Il divorzio tra *sacro* e *divino* avverrà invece compiutamente con Aristotele. Non c'è più in lui la *pietas* socratica che ancora rimaneva in Platone (fedele, su questo, ai Pitagorici oltre che al maestro). Il suo dio non ha più nulla degli dèi che sorgevano dal fondo vitale del *sacro*. La sua teologia è, per Zambrano, una teologia impietosamente, presuntuosamente noetica, s'innalza in una sorta d'autosufficienza noetica: «In Aristotele la pietà si ritira il più possibile. È il pensiero dell'essere, cioè, la rivelazione [totale] del mondo ermetico della *physis*, che si realizza senza [più] alcun patto e senza [più] timore. Il "Motore immobile" assorbirà – stavamo per dire hegelianamente – gli dèi, rivelerà la *physis* e penserà l'attualità pura dove il tempo della morte non c'è più. Grazie a esso ogni rapporto si è convertito in essere. L'essere è tutto»²⁴⁹.

Sarà lo stoicismo a ritrovare la strada, aperta dalla nuova *pietas* socratica, per riconiugare *divino* e *sacro*, per non spalancare un baratro incolmabile tra queste due dimensioni e per non determinare una conseguente, assoluta, schizofrenia esistenziale e spirituale. Scrive ancora Zambrano: «Soltanto lo stoicismo produrrà quella calma profonda unita all'entusiasmo, tipica della soluzione dei grandi conflitti. [...] Lo stoicismo sarà così la soluzione classica e duratura della pietà a partire dall'essere, e pertanto di qualcosa che sembrava impossibile: *la persistenza del mondo sacro nel mondo dell'essere e del pensiero*»²⁵⁰. Una filosofia, quella stoica, la cui ragione sarà docile all'"ispirazione", accompagnata da numero ed armonia, più musicale che architettonica, in cui persisteva il

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 195.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

tratto iniziatico del pitagorismo. Ovvero quel tentativo di sciogliere il conflitto tra la conoscenza teologica dell'Uno (con la correlata "idea dell'essere") e la molteplicità di ciò che sarà sempre altro, sfuggente al processo forzoso di unificazione ovvero il *sacro*.

6. Il divino assente e gli dèi scomparsi

La storia del divino si conclude in età post-moderna come storia senza più Dio e senza più dèi. Il profilo della secolarizzazione, per Zambrano, è dunque caratterizzato da questi tratti e questo è anche il profilo dell'epoca nuova: non un'età desacralizzata (cosa – come abbiamo visto – per lei impossibile) ma come un'età in cui si è realizzata, secondo la profezia di Nietzsche la "morte di Dio", e secondo quella di Heidegger (nella linea di Hölderlin), la "fuga degli dèi". Così, con puntuale fotografia del post-moderno, scrive Zambrano: «È da ben poco tempo che l'uomo racconta la sua storia, esamina il suo presente e progetta il suo futuro senza tener conto degli dèi, di Dio o di una qualsiasi forma di manifestazione del divino. E tuttavia [ora] questo atteggiamento è diventato così abituale che, anche per comprendere la storia dei tempi nei quali c'erano [ancora] gli dèi, dobbiamo fare una qualche violenza su noi stessi. [...] Invece] in un altro tempo il divino è stato parte integrante della vita umana. Ma è chiaro che questa intimità [col divino] non può [più] essere percepita dalla coscienza attuale. Accettiamo la credenza – il "fatto" della credenza –, ma diventa difficile rivivere la vita in cui la credenza era [ancora] non formula cristallizzata, ma alito vivente che in forme molteplici e indefinibili, inafferrabili dalla ragione, innalzava la vita umana, l'accendeva o l'estingueva, conducendola per luoghi segreti, generando "esperienze di vita"»²⁵¹, frutto di un'esperienza del divino o di Dio ancor radicata e immersa nel sacro. Ora, invece, si ritiene che la fede nella divinità rappresenti soltanto un ostacolo: per la scienza e per la filosofia (ormai modellata, per Zambrano, sulla scienza) l'idolo del progresso indefinito vede solo dinanzi a sé dei "vecchi ostacoli" e tali «"vecchi ostacoli" non erano altro, non potevano essere altro, che quelli innalzati dalla fede nella divinità. L'uomo si era [finalmente] emancipato»²⁵². Solo dei "pensatori ambigui", dei "romanzieri" audaci, sorta di sopravvissuti, dice Zambrano, osano ancora oggi addentrarsi, evocandola e rammemorandola, in «quella vita vissuta sotto la luce e l'ombra di dèi ormai scomparsi»²⁵³.

E anche per quanto riguarda il Dio cristiano, quello che Zambrano chiama il "nostro Dio", ci si limita a lasciarlo sullo sfondo come un povero relitto residuale: «il nostro Dio-, lo si lascia rimanere, lo si tollera»²⁵⁴ semplicemente. Ne risulta, nel complesso, un'*indigenza del divino*, uno stato di estrema povertà, una situazione tragica giacché questa è la «tragedia dell'umano: non poter vivere senza gli dèi»²⁵⁵. Il postmoderno vede l'esaurirsi della fede teologica anche in virtù della metamorfosi della coscienza. Una coscienza che

²⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

²⁵² *Ibid.*, p. 12.

²⁵³ *Ibid.*, p. 9.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 11.

non ha più, dice Zambrano in singolare sintonia con una tematica di Simone Weil, "attenzione". Giacché la «prima forma della coscienza, ancora religiosa, è l'*attenzione*. [Essa è quel] raro istante aurorale in cui l'umano si riconosce ancora legato al *divino*; coscienza ancora indiscernibile dalla pietà»²⁵⁶.

Come *età post-divina* il profilo del post-moderno, per Zambrano, si configura essenzialmente in cinque tratti: esso è l'età dell'*autodeificazione surrogatoria*, della deriva *idolatrica*, della pressione *futuristica*, della centratura *coscienzialistica*, del tramonto o dell'oblio di quel "*vero divino*" che ci prende e ci divora sia nella sua presenza che nella eventuale assenza. L'*autodeificazione surrogatoria* avviene soprattutto in ambito storico e produce, quale effetto, una nuova, inedita, forma d'*idolatria*. In tal modo, afferma Zambrano, «il *divino* eliminato come tale, cancellato sotto il nome familiare e conosciuto di Dio, appare nella storia come molteplice, irriducibile, avido, diventando in definitiva un "idolo". Poiché la storia sembra divorarci con la stessa insaziabile e indifferente avidità degli idoli più remoti. Avidità insaziabile perché indifferente. L'uomo si sta rimpicciolendo, ridotto nella sua condizione a semplice numero, degradato alla categoria della quantità»²⁵⁷. Non c'è più resistenza anti-idolatrica, l'uomo non osa chiedere ragioni alla storia divenuta il suo idolo perché il farlo implicherebbe chiedere ragioni a quel se stesso auto-deificatosi, "confessarsi". Giobbe si poteva chiedere ragione al suo Dio e resistervi e questo proprio in virtù del rifiuto di ogni deriva idolatrica per il suo Dio.

Non può sopperire a tale degrado l'*illusione futuristica* già denunciata dal maestro della filosofia Ortega y Gasset: quel futuro colto come luogo onni-invadente in vista del quale totalmente si vive anticipatamente, ek-staticamente, quella proiezione totale verso il futuro come trasferimento del desiderio di una vita divina ormai smarrita.

Nel post-moderno è poi arrivato al suo culmine quel *processo coscienzialistico* iniziato a partire da Cartesio, che aveva sì mantenuto Dio come garante del suo edificio metafisico oltre che dell'esistenza della realtà ma, di fatto, «l'orizzonte veniva sgombrato della sua presenza. La coscienza aveva colmato questo spazio»²⁵⁸. La "coscienza" è per definizione autonoma, è dominio prettamente umano in cui il *divino* non interviene né si riflette. Essa è per Zambrano una realtà solipsistica diversamente da quella che lei chiama "anima", luogo deputato alla sintonia con se stessi e con l'altro. L'uomo come "essere di coscienza" è radicalmente diverso dall'uomo come "essere di anima" radicato nel suo corpo, abitato da una passività disponibile al *divino*.

Infine, la cifra qualificante del post-moderno, con l'umana autodeificazione, è il debordare dai limiti dell'umano, è la dilatazione illusoria dei propri spazi che ha come esito il togliere lo spazio proprio al *divino* perché si introduca nell'animo *sia come presenza che come assenza che ci divora*. Il *divino* surrogato da un idolo insaziabile e distruttivo dell'umano quale è la storia in cui l'uomo è precipitato, toglie spazio al «*divino* "vero" dinanzi a cui l'uomo si trattiene, spera, indaga, ragiona»²⁵⁹. L'opposto del *divino idolatrico*, estratto

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 19

dalla stessa sostanza umana, dinanzi a cui l'uomo misura solo la propria inermità e impotenza.

7. *Il cristianesimo tra sacro e divino: dalla rivelazione di Dio alla rivelazione dell'uomo*

Il cristianesimo come si colloca con il suo Dio e soprattutto con Cristo nel processo dialettico tra *sacro* e *divino*? «Se il *sacro* numinoso e tremendo cede il passo all'autorivelazione del Dio sconosciuto, allora s'incontra qualcuno che ci riporta a noi stessi. Nel cristianesimo, afferma Zambrano, Gesù rappresenta il mediatore tra terra e cielo, colui che ha rivelato in sé l'unicità del figlio di Dio, indicando come esistere significhi diventare figlie e figli senza più inseguire "l'ombra del simile"»²⁶⁰. Ma poi il cristianesimo ha voluto cercare ragioni filosofiche per l'evento paradossale di cui voleva essere testimone, ha cercato di «sviluppare nella ragione la [...] fede iniziale»²⁶¹ delle proprie origini. Così il cristianesimo, nel suo trionfo, diventa "cristianesimo filosofico" e, soprattutto, cristianesimo mondano-cesaristico che presume, abbandonato l'anelito all'invisibile del "Regno di Dio", di assorbire entro di sé l'avvenire e la città di questo mondo. Di «divinizzare la storia»²⁶² abbandonando così il suo Dio e la sua peculiare dimensione divina. In tal senso per Zambrano il "filosofo cristiano" per eccellenza è Hegel²⁶³. È il filosofo di quel cristianesimo che ritiene sia già giunto il tempo opportuno del pieno disvelamento: quel momento in cui tutti gli enigmi possono essere ormai decifrati. Per la questione del *divino* Hegel rappresenta quello che Cartesio è stato per la filosofia: il punto di massima rottura. Devastante sia per la prospettiva del *sacro* che per quella del *divino*. La sua concezione dell'assoluto è una visione per cui l'assoluto non si manifesta più nell'intimità, ma solo nella storia. L'assoluto è tolto dall'"anima" (non c'è "confessione" possibile in Hegel) e posto totalmente nella storia. Nella storia tuttavia l'individuo si estranea e si aliena, perché nella storia dove si svolge l'assoluto, con le sue processualità dialettiche, l'individuo si sente spossessato di quanto in passato era solo suo, davvero suo, cioè la sua "anima" diventando «la maschera transitoria di questo Spirito divino-umano»²⁶⁴. Hegel ritiene, sostiene Zambrano, che il *divino* possa essere ormai completamente tras-locato nel mondo. La prospettiva è quella di una completa emancipazione: un' "emancipazione dal *divino*" e, insieme, l'illusione anche di un' "emancipazione dal *sacro*". Una compiuta «rivelazione dell'umano» che sembra ancora in apparenza ricordare, sottolinea Zambrano, la "rivelazione cristiana" ma ne è invece la

²⁶⁰ R. Mancini, *Esistere nascendo cit.*, p. 35.

²⁶¹ M Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 10.

²⁶² *Ibid.*, p. 11.

²⁶³ Cfr. su questo anche R. Mancini, *Esistere nascendo cit.*, p. 39: «Hegel ha divinizzato la storia e nel contempo l'ha considerata la progressiva rivelazione dell'umano [...]. Egli ha fatto questo, dice Zambrano, non tanto perché era un razionalista, quanto perché era "il cristiano desideroso di ragioni filosofiche". Dunque, si potrebbe dire, perché la sua fede era un'apertura precaria e incerta che aspirava alla solidità del concetto più che alla relazione con il Dio vivente».

²⁶⁴ *Id.*

completa negazione proprio perché essa «si compie con la emancipazione *dal divino*»²⁶⁵. Nell'hegelismo che detta, al di là di Hegel, una visione comune anche a quelli che saranno – sottolinea Zambrano – i suoi obiettori o i suoi replicanti come Marx e come Comte «si vivevano i momenti sacri di una rivelazione. Per quanto fosse la rivelazione [paradossale] dell'*emancipazione dal sacro*, quei momenti non perciò cessarono di essere sacri. [...] In Hegel la storia – fatta dagli uomini, non lo dimentichiamo – rappresenta lo sviluppo stesso dello spirito, del divino *Lógos* – motore mobile – che agisce e patisce allo stesso tempo, rimanendo sempre lo stesso. In Hegel l'uomo cristiano portava a termine il processo per il quale il suo Dio gli si era dato in pasto: l'uomo cristiano si era ormai alimentato completamente di Lui; lo portava dentro di sé. E per questo motivo la sua intimità si era svuotata. "L'uomo interiore" di san Paolo e di sant'Agostino, il protagonista del cristianesimo, avendo assorbito il suo Dio, era diventato inesorabilmente esterno a se stesso, era uscito fuori di sé»²⁶⁶. Parabola diametralmente opposta a quella che aveva caratterizzato il cristianesimo originario che aveva invece interiorizzato l'uomo volgendolo verso l'interno giacché, si diceva, che "nell'intimo, solo nell'intimo dell'uomo abita il Vero". Ora l'esteriorizzazione fa sì che l'interiorità si sia completamente trasferita alla storia e che l'individuo umano sia diventato totalmente esterno a se stesso: «la sua identità personale fondata sulla verità che abitava in lui, veniva ora trasferita a questo semidio: la storia. Divinità intera in quanto depositaria dello spirito assoluto, divinità a metà perché, come gli dèi pagani, era stata creata, configurata dall'uomo»²⁶⁷.

Il processo che era intervenuto in questa annessione della rivelazione da parte dell'uomo, in questo appropriarsi illusoriamente del divino *autodeificandosi*, in questa divinizzazione della storia, era il venir meno del rapporto dell'uomo con l'autenticamente *divino*. Era la crisi del cristianesimo come storia autenticamente divina e la genesi di una inedita realtà centaurica umano-divina: «Ciò che è accaduto in Hegel, e attraverso il suo pensiero nella nostra anima, è uno scambio nella relazione tra il *divino* e l'umano. Un curioso e stranissimo scambio che affligge gravemente l'uomo, la sua relazione con la divinità. Era la *rivelazione dell'uomo*. E con l'avverarsi di questa *rivelazione dell'uomo nell'orizzonte della divinità*, l'individuo che aveva assorbito il *divino* pensava di essere – anche senza volerlo – divino. Si deificava. Ma deificandosi perdeva di vista la sua condizione di individuo. Non era più quell'"essere unico" che il cristianesimo aveva rivelato come sede della verità, ma l'uomo nella sua storia, e, più che l'uomo, l'umano. Emerse in tal modo questa strana divinità, umana e divina allo stesso tempo: una storia [sì] divina, ma realizzata, alla fine, dall'uomo con le sue azioni e sofferenze»²⁶⁸. L'*emancipazione dal divino* che appare nel "filosofo del cristianesimo" Hegel conduce l'essere umano, secondo Zambrano, a una strana situazione: si è emancipato dal *divino* assumendosene l'eredità e divenendo però – effetto finale (cosa intuita da Marx) - un semplice «operaio della storia, dinanzi alla quale, alla maniera del servo antico, non può alzare la fronte. [...] Qui l'uomo – l'umano – attraverso la storia o nella storia, finiva per servire da cibo al divino. Come se

²⁶⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, p. 12.

²⁶⁶ *Id.* Il corsivo è nostro.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁸ *Id.* Il corsivo è nostro.

l'antico sacrificio umano di certe religioni – come quella atzeca – riapparisse sotto un'altra forma; l'azione era la stessa: offrire il cuore e il sangue a un dio adesso chiamato storia»²⁶⁹. Il paradosso è che una tale "operaizzazione" sacrificale venne vissuta con entusiasmo e non con rassegnazione. Immergersi nel flusso divinizzato del divenire storico, esteriorizzarsi completamente, abbandonare il peso dell'intimità e divenire infine esterno a se stesso portava all'«entusiasmo derivato dal lasciarsi penetrare nell'intimo da un nuovo dio, o da una nuova versione del *divino*. [...] Entusiasmo di sentirsi partecipe di un dio in divenire, di una divinità che si sta facendo. Tale entusiasmo indica che l'avvenimento che lo suscita è di carattere religioso. Si tratta di uno scambio avvenuto nella relazione dell'uomo con la divinità che lo ha avvicinato al *divino* in maniera nuova»²⁷⁰. L'entusiasmo era infatti connesso al desiderio umano di "deificazione".

La replica e la messa in guardia da parte di Søren Kierkegaard (la grande "eccezione" credente che a tale entusiasmo non intende punto partecipare) sembra, dice Zambrano, che non abbiano sortito alcun effetto sulla "massa anonima" e che il cristianesimo si sia abbandonato alla fascinazione della storicizzazione assoluta senza più Regno (futuro) invisibile. L'antica situazione religiosa è distrutta e – in tale prospettiva – non è poi così lontano il cristianesimo moderno e poi anche post-moderno dalla prospettiva di Comte e dalla sua rivelazione dell'uomo in una nuova religione senza Dio. Una "religione dell'umano", sottolinea Zambrano, in cui «l'umano è salito così a occupare il posto del *divino*. Abolito il *divino* come tale, cioè, come trascendente l'uomo, l'uomo giunse a occupare la sede vacante»²⁷¹. Idealismo, positivismo francese, marxismo, materialismo, cristianesimo ridotto a cristianità mondana e filosofica hanno interpretato questo terremoto religioso («il fatto più grave di quanti abbiano turbato i tempi attuali»²⁷²) che in Nietzsche, vate della morte del Dio divino-cristiano, arriverà per Zambrano ad assumere l'aspetto davvero tragico di una sorta di autofagia teologica: «sognare nella sua solitudine emancipata, di dare origine a un dio nato da stesso. Nella desolazione del "troppo umano", egli sogna di concepire un dio. Il futuro nel quale questo superuomo acquisterà realtà, riempie il vuoto dell'"altro mondo", di quella vita superiore o vita divina scomparsa, dalla quale l'umano si era emancipato»²⁷³.

8. La dialettica tra sacro e divino

La dialettica tra *sacro* e *divino* vive quindi un proprio peculiare rapporto che non può essere però, per Zambrano, inquadrato nella logica, umana, troppo umana, della dialettica che vive del "principio di contraddizione". Esso è piuttosto la croce dell'uomo. Non

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 15, 17-18. Questa è infatti per Zambrano «la verifica storica del pensiero hegeliano, semplificato fino allo schematismo, come succede ogni volta che da una filosofia si estrae una ideologia per le masse» (*Ibid.*, p. 18).

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

²⁷¹ *Id.*

²⁷² *Id.*

²⁷³ *Ibid.*, pp.15-16.

appartiene, infatti, quel principio né al *sacro* né al *divino*, perché il *sacro* è prima, antecedente e quindi al di qua del "principio di contraddizione", mentre il *divino* lo supera, lo oltrepassa transcendendolo: «La supremazia degli dèi sull'uomo, specie la loro natura divina, consiste nello stare più in là del principio di contraddizione. Ciò vale per ogni dio, altrimenti non c'è divinità possibile. Il *divino* sta al di là, mentre il *sacro* sta al di qua di quel principio che costituisce, al contrario la prigione dell'umano. "Sacro" e *divino* stanno al di fuori del principio di contraddizione; il *sacro* perché [nella sua caotica e notturna indistinzione] non contiene alcuna unità, il *divino* perché rappresenta una unità che lo oltrepassa»²⁷⁴. Neppure va mai pronunciato un dialettico *aut-aut* alternativo tra *sacro* e *divino*. Operazione impossibile giacché noi viviamo nel *sacro* e cerchiamo poi di trarre dal suo abisso le molteplici forme del *divino*. Perché il *sacro* non è soltanto persecuzione ma è anche grazia elargita all'uomo, non è solo delirio ma anche ebbrezza di una pienezza di cui egli partecipa. Infatti, scrive Zambrano, «*sacro* per me vuol dire in generale e in grado eminente, *dynamis*, potere attualizzante»²⁷⁵ e non solo terrorizzante. La rivelazione del *divino* a partire dal Caos notturno del *sagrado* non è solo liberazione ma è anche, sempre, rischio mortale d'estenuazione vitale, di vertigine. Il *sacro* è e rimane comunque irriducibile a qualsiasi figura del *divino* e ne è – in certo qual modo - giudice d'autenticità, permanente riferimento vitale.

9. *Sacro e divino tra poesia e filosofia*

Poesia e filosofia hanno entrambe come ambizione un processo di unificazione, soltanto che diversa è la modalità di unificazione. Cercano l'una e l'altra l'unità ma mentre la filosofia cerca l'unità dell'Idea che rappresenta una modalità di unificazione violentante la policroma realtà della vita, l'unità cui invece anela la poesia – come Zambrano ben chiarisce nell'opera *Filosofia e poesia* del 1939²⁷⁶ – è quella tesa ad un altro percorso, vuol cogliere la vita, la passione, i sentimenti. Entrambe nascono da stupore e meraviglia nei confronti del reale-vitale ma mentre la filosofia ben presto si distacca da quell'originario rapporto stupefatto che contempla l'immediatezza stupefacente delle cose (per cercarne da subito il che cos'è, l'"idea" delle cose) diventando nella definizione zambranianiana un'"estasi fallita", il poeta è rimasto dentro lo stupore cantando l'estasi provata nei confronti della vita: «Se il pensiero [filosofico] è nato solo dalla meraviglia, secondo quanto tramandato da testi illustri (Aristotele, *Metafisica*, I, 982 b), non si spiega certo facilmente come ben presto abbia preso forma di filosofia sistematica; non si spiega neanche come una delle sue migliori virtù sia stata l'astrazione, questa idealità conseguita

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁷⁵ M. Zambrano, *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Pre-Textos, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2002 [lettera dell'8 febbraio 1975], p. 174.

²⁷⁶ M. Zambrano, *Filosofia y poesía*, Publicaciones de la Universidad Michoacana, Morelia, Mexico 1939¹, poi in *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid 1971 (Fondo de Cultura Económica, Madrid 1987²; Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1996³; Fondo de Cultura Económica, Madrid 1987⁴), trad. di L. Sessa, *Filosofia e poesia*, a cura di P. De Luca, Edizioni Pendragon, Bologna 1998.

con lo sguardo, sì, ma con un genere di sguardo che ha ormai cessato di vedere le cose. [...] Però, in un altro testo illustre – più illustre ancora per la sua triplice aureola di filosofia, poesia e ... "Rivelazione" –, troviamo un'altra radice da cui si genera la filosofia: si tratta di quel passaggio del libro VII della *Repubblica*, in cui Platone presenta il mito della caverna. La forza che origina la filosofia è lì la violenza. E allora meraviglia e violenza, insieme come forze contrarie che non si distruggono, ci spiegano quel primo momento filosofico in cui già troviamo una dualità e, forse, il conflitto originario della filosofia: nell'immediato, uno stupore estatico dinanzi alle cose, cui fa [però] seguito un subitaneo farsi violenza per liberarsene. Si direbbe che il pensiero [filosofico] non prenda la cosa che gli si presenta davanti se non come pretesto e che il suo stupore originario sia subito negato, forse tradito, da tale fretta di slanciarsi verso altri luoghi che gli impediscono l'estasi nascente. *La filosofia è un'estasi fallita a causa di uno strappo*²⁷⁷. Strappo davvero brutale. Violenza, fretta, desiderio furioso del distacco, un brusco allontanarsi dallo stupore originario per slanciarsi altrove, verso qualcosa da cercare e da perseguire perché non ci si dà immediatamente e non ci fa dono della sua presenza. Così inizia «l'affannoso cammino [della filosofia], lo sforzo metodico per catturare qualcosa che non abbiamo e di cui siamo talmente bisognosi da strapparci da ciò che già abbiamo senza averlo cercato»²⁷⁸. Ma, diversamente dai filosofi, i poeti egualmente catturati dallo stupore originario, non si sono rassegnati al cambiamento, non hanno accettato la logica dello strappo e della violenza, non hanno seguito il sentiero che porta alla verità faticosa, ma sentendo «la loro vita sospesa, la loro vista irretita dalla foglia e dall'acqua, non hanno potuto [né inteso] passare al momento successivo in cui la violenza interiore fa chiudere gli occhi cercando altre foglie e altra acqua. [...] Rimasero aggrappati al presente e all'immediato, a ciò che offre la propria presenza e dona la propria figura, a ciò che tremola tanto è vicino; [i poeti] non sentirono alcuna violenza o forse non sentirono quella forma di violenza, non si lanciarono alla ricerca di un'ideale corrispondenza, né si disposero a percorrere con sforzo il cammino in salita che porta dal semplice incontro con l'immediato a ciò che è permanente, identico, [all']Idea. Fedeli alle cose, fedeli alla loro primitiva meraviglia estatica, non vollero mai lacerarla [...]. Ciò che il filosofo perseguiva, il poeta l'aveva già dentro di sé, in un certo modo; in un certo modo, sì, e quanto diverso»²⁷⁹. Dal punto di vista filosofico dunque i poeti sarebbero rimasti imprigionati all'interno delle apparenze (del modo in cui le cose appaiono nella loro immediatezza), poiché hanno rifiutato di cercare l'unità astratta, non hanno desiderato l'universale ovvero l'"essere vero" di contro all'"essere apparente". Non hanno seguito l'itinerario del filosofo in direzione dell'unità, ma hanno realizzato un'altra e diversa unificazione, non hanno umiliato il caos vitale, umiliazione che ha invece condotto il filosofo a un "*lógos* immobile". Per la poesia ciò che davvero conta è farsi *rifrazione e vibrazione verbali* dell'unità della vita in un permanente *esser-uno con la vita stessa* che permette di rimandarla senza mediazioni concettuali. La filosofia cerca invece sempre di dare unità al molteplice, al caotico, di diradare la notte dell'Indistinto. Ciò implica, però, il divorzio radicale dalle cose,

²⁷⁷ M. Zambrano, *Filosofia e poesia cit.*, p. 31. Il corsivo è nostro.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁹ *Id.*

dalla realtà, dalla vita. L'esito finale è paradossale. La filosofia che cerca l'universale non è universalizzabile (riguarda pochi), mentre la poesia che non va in cerca dell'universale è, all'opposto, universalizzabile. Il poeta si ubriaca di vita, prende su di sé il peso e l'angoscia della carne (la poesia è «vivere secondo la carne»²⁸⁰), non cerca l'unità astratta, ma dà voce al labirinto infernale delle viscere, discende fin nella carne e nel sangue, perfino nei sogni. L'unità poetica è una terapia antischizofrenica proprio per questo suo unirsi alla vita ed è così lontana da quella cui tende il filosofo che vuole l'Uno assolutamente e lo vuole al di là e al di sopra di ogni cosa.

Successivamente al testo del 1939 che separava in modo così radicale l'ambito del poetico e quello della filosofia Zambrano andrà progressivamente maturando una modalità in cui «poesia e filosofia devono essere abbracciate di nuovo da uno sguardo unitario in cui siano scomparsi i rancori»²⁸¹. Se la filosofia è troppa luce, la poesia è troppa oscurità. Obiettivo, per Zambrano, è allora quello di riconiugare poesia e filosofia con la sua proposta della *ragione poetica* e del *sapere materno* in cui convergono filosofia e poesia, in cui si può vivere senza rinunciare a comprendere e in cui si può comprendere senza rinunciare a vivere. Zambrano è convinta che vi è stato un momento iniziale in cui ancora vita e pensiero, sentire e capire, non erano separati e il suo sforzo maggiore sarà proprio quello di tornare a un tale stato originario, di riuscire a riconiugare pensiero e vita, filosofia e poesia. A superare quella cesura che ha caratterizzato e segnato in modo indelebile la storia della filosofia occidentale.

Con queste fondamentali premesse di carattere generale, quale relazione hanno allora poesia e filosofia con il *sacro*, il *divino* e, in ultimo, con il loro rapporto?

Da sempre nella poesia si è manifestato il *sacro*, l'arcano. Tale funzione è inscritta nella sua più intima natura, soprattutto in quella che Zambrano chiama poesia originaria: «La poesia originaria che ci è dato conoscere è il *linguaggio sacro*, o meglio il *linguaggio proprio di un periodo sacro* antecedente alla storia, vera preistoria. *Parole sacre* che oggi sentiamo ancora nelle formule della Religione, anche se per il credente non sono poesia ma verità misteriosa. La *parola sacra* è operante, attiva anzitutto; realizza un'azione indefinibile perché non è un atto determinato e concreto, ma qualcosa di più, qualcosa di infinitamente più prezioso e importante: un'azione pura, liberatrice e creatrice, con cui la poesia conserverà sempre una certa parentela. Ogni poesia manterrà sempre molto di questo *linguaggio sacro originario*; realizzerà qualcosa di antecedente al pensiero [...]. *Nel linguaggio sacro la parola è azione*»²⁸². La poesia propriamente detta, non più originaria, nasce quando essa si separa dal linguaggio sacro per essere linguaggio umano, per entrare con l'epica nel territorio del *divino*. Anche se di un *divino* ancora connesso con il *sacro*.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 67. Così recita il passaggio completo: «La poesia continua ad essere il vivere secondo la carne nel modo più pericoloso per l'ascetismo filosofico: vivere secondo la carne, non in virtù di quel primo movimento spontaneo di ogni essere vivente che si affeziona alla propria carne. No, poesia è vivere nella carne, addentrandosi in essa, conoscendone l'angoscia e la morte» (*Id.*).

²⁸¹ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires 1950¹ (Alianza Editorial, S.A., Madrid 1987²), trad. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 41.

²⁸² M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima cit.*, pp. 34-35. Il corsivo è nostro.

L'opposizione dialettica tra filosofia e poesia, così come viene puntualmente esposta ne *L'uomo e il divino*, nasce dunque sullo sfondo della problematica relativa al rapporto con il *sacro*. L'originario *àpeiron* che dice l'inafferrabile, l'indefinibile, il *sacro* appunto, è stato afferrato dalla filosofia delle origini che l'ha trasformato in *divino*. Essenza della filosofia è proprio questo processo di *trasformazione del sacro in divino*²⁸³ con il rischio finale di un totale sacrificio del *sacro*, della sua assenza nel territorio filosofico. *L'operazione filosofica nei confronti del sacro è il tentativo inesausto di una sterilizzazione del sacro e della sua immane potenza attraverso appunto la trasformazione del sacro in divino*. L'uomo ha bisogno di una tale metamorfosi per ottenere la possibilità di una vita autonoma, ha bisogno di *trasformare il sacro in divino* ma questo non sterilizzando il *sacro*, non perdendolo, perché se l'uomo perde il *sacro* questo non si annulla, non evapora né scompare. Semplicemente il *sacro* illusoriamente "tolto" (sorta di *Aufhebung* hegeliana) riemerge in modo violento, scatenato, onniterremotante. La filosofia separandosi completamente dalla poesia originaria (linguaggio del *sacro*) si illude di poter sterilizzare il *sacro*. La frattura tra filosofi e poeti in Grecia si delinea sempre sullo sfondo del loro rapporto con il *sacro*: «Al centro di questa lotta, come punto focale, stanno l'atteggiamento di fronte al *sacro* e l'azione che deriva dall'atteggiamento, cioè, la relazione con gli dèi e con il *divino* [...]. Perché, in realtà, la polemica o la differenza tra filosofi e poeti si delinea sullo sfondo del *sacro*, della relazione con gli dèi, della pietà. Dato che la divergenza, l'abisso che li separa, deriva dalla diversa azione che compiono con il *sacro*. In forma schematica si può dire che la poesia estrasse le forme degli dèi e le loro storie senza immergersi prima nel fondo oscuro dell'*àpeiron*, più presente nella poesia tragica, per cui l'*àpeiron* risulta chiaramente insufficiente dato che si tratta del fondo, non *sacro* bensì *divino*, lasciato intatto dagli dèi, del Dio sconosciuto. [...] Mentre la filosofia che scopre la realtà sacra nell'*àpeiron* non riposa fino a quando non estrae da quella il *divino* unitario; l'idea di Dio. Alla poesia in Grecia venne quasi a mancare il terreno, il punto di partenza iniziale occupato dalla filosofia. La poesia si affrettò a dar forma alle immagini degli dèi. La filosofia si trovò, dunque, davanti a una situazione che comportava, da una parte, la *trasformazione del sacro in divino*, fattasi viva nelle immagini degli dèi, e dall'altra il fondo occulto originario senza nome. Si comprende così come *la filosofia, senza aver più contatto con quel fondo sacro, entrasse in polemica, in disaccordo, con le immagini degli dèi*»²⁸⁴.

²⁸³ Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino cit.*, pp. 68-69: «La libertà di configurare le immagini divine, scoperta dall'azione poetica, fu utilizzata dalla filosofia per una specifica operazione, di segno contrario, nei riguardi del divino. In quanto, l'azione più importante della filosofia fu la trasformazione del *sacro* nel *divino*, nella pura unità del *divino*. E per realizzare questa trasformazione, non premeditata, del *sacro* nel *divino*, il pensiero filosofico dovette trascurare gli dèi, le immagini. Parti dall'*àpeiron*, realtà sacra, ambigua, occulta, in cui è contenuto ogni germe in fermento, portatrice di tutti i caratteri della realtà [...]. L'essere uno di Parmenide è già idea, la prima idea [...]. L'identità, l'unità dell'identità, è scoperta che si colloca al polo opposto rispetto all'*àpeiron*. E così, fra questi due poli: l'*àpeiron* – realtà illimitata – e l'essere uno, unità di identità, risaltano i principi dell'azione specifica del pensiero [filosofico], della trasformazione del *sacro* nel *divino*. L'"idea", che sopra tutte le altre reca in sé l'identità sarà l'idea di Dio».

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 66-67. Il corsivo è nostro.

10. Auscultare la vita

Quello proposto da María Zambrano è un ritorno alle origini. Il suo ricco pensiero non è né pre-filosofico né tanto meno a-filosofico, ma *diversamente filosofico*. Vale a dire, esso è un pensiero filosofico sempre fedele all'originario, un pensiero in cui mai la ragione o il capire presumono di annientare il *sacro*. La ragione e il capire non sopprimono o eludono la vita, ma diventano del *sacro* così come della vita un docile strumento. Una ragione finalmente in grado di *auscultare la vita*, di sentirla e di comprenderla come fa una madre che non disdegna mai di offrire spiegazioni, anche quelle che possono apparire le più semplici e le più banali, al proprio figlio perché quel figlio è stato partorito nella vita ed è veicolo di vita, autentico interprete del *fondo sacro* d'essa. È questa *ragione poetico-materna*, sostenuta unicamente dall'attenzione, assolutamente recettiva, che si divarica radicalmente dal regno della ragione utilitaria-utilitaristica che è la ragione senza più veri dèi e senza più rapporto alcuno con il *sacro* e con la vita. Il regno della ragione utilitaria, discorsivo-argomentativa, ha bandito da sé il patire, ha proposto un *lógos* senza *pathos*, ha barattato il *divino* con una ostinata (e illusoriamente trionfante) *apatheia*. La sua pretesa di comprensione onnivora, rapace, totale e totalizzante ha sconfitto il *divino*, ha perso il contatto con il *sacro*, ma ha creato altresì tutte le condizioni perché il *sacro* umiliato riappaia con il terrore originario. Perché niente è più rischioso, ammonisce Zambrano, del *giocare con il sacro*, quella pericolosa «irrinunciabile e reiterata tendenza a banalizzarlo, a trasformarlo in qualcosa di quotidiano, in qualcosa con cui [appunto] si può giocare; e col *sacro* non si può giocare»²⁸⁵. L'ironia semmai, non il gioco, può accompagnare il *sacro*²⁸⁶, quell'ironia che avverte il nostro limite strutturale in rapporto ad esso. Che *ci mette in guardia dall'illusione di fuoruscire compiutamente dal sacro che sarebbe – pretesa assurda – voler fuoruscire da se stessi*, divorziare dalla vita e abbandonare la propria Origine.

²⁸⁵ M. Zambrano, "Il sacro in Federico García Lorca cit.", p. 115.

²⁸⁶ Ibid., p. 116.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

SULL'IDEA DI SALVEZZA

APPUNTI DI FENOMENOLOGIA DELLA VITA SPIRITUALE²⁸⁷

Roberta De Monticelli

1. La leggenda kafkiana dell'Uomo di fronte alla legge

Consiglio a ciascuno di leggere (o rileggere) il racconto di Kafka intitolato *La Legge* (o *la leggenda dell'uomo davanti alla Legge* – vedi sotto *Appendice 2*). Con la sua indimenticabile conclusione – dopo che l'uomo, per una vita, ha atteso di fronte a una, infima fra le molte, porte della Legge, e giusto prima che muoia – messa sulla bocca del custode: «Questa porta era destinata a te. Ora vado a chiuderla». Ecco espresso il senso acutissimo, indicibile, delle vite destinate alla *fioritura* (salvezza), e irrimediabilmente perdute.

Anche la fenomenologia ha tematizzato l'idea di salvezza con straordinaria acutezza. Questo sarà uno dei nostri temi: la salvezza personale come scoperta e realizzazione della propria "destinazione", secondo il termine scheleriano che ha molti sinonimi nella lingua biblica tedesca, come vedremo fra poco, e che Scheler intende come il compito che alla vita di una persona conferisce il suo personale ordine di priorità valoriale, o meglio ancora la dimensione valoriale e il relativo modello umano che lo "interpella", lo "chiama", lo "colpisce". Il compito o il "dovere personale" che è così facile non identificare, fraintendere o fallire.

Innanzitutto l'approccio fenomenologico cerca di definire i tratti essenziali delle realtà a partire dal modo in cui possiamo farne esperienza in prima persona, dal modo in cui la cosa stessa ci si dà a conoscere nel nostro relazionarci con essa. Ad esempio non descriverà la salvezza basandosi sulle descrizioni che commentatori di testi sacri ne fanno, ma partirà dall'esperienza di "guarigione", o "ricreazione", rinnovamento, respiro che si allarga, conforto, che una persona può vivere su di sé, magari suscitata dalla meditazione sui testi sacri.

In questa prospettiva è possibile comprendere una delle proposizioni più vere e profonde, in un certo senso misteriose di tutta l'opera di Max Scheler: «Il bene rimane sempre più sconosciuto del male». Non c'è bene per il mondo che non sia il portato di una fioritura personale ovvero della scoperta di cosa devo fare – di come devo vivere – io: la porta

²⁸⁷ Un ringraziamento a Marco Trevisanut e a Giuseppe Di Salvatore per il loro prezioso aiuto in fase redazionale.

della legge "destinata a me". Quella che troppo spesso non osiamo farci aprire... Perché?²⁸⁸

Fin troppe suggestioni misteriose. Andiamo alla cosa stessa, ma per arrivarci partiamo dall'ambiguità della parola.

2. I due sensi di salvezza

Esistono almeno due sensi in cui si può intendere il concetto di salvezza. Il primo (*Rettung*) indica una conservazione (*Bewahrung*), un salvaguardare dalla trasformazione. In questo senso "salviamo" anche i nostri file. Il secondo (*Heil*) rimanda alla sfera di significati religiosi come quelli di liberazione, redenzione o rinascita (*Erlösung*), destinazione (*Bestimmung*), vocazione (*Berufung*), elezione (*Erwählung*), missione (*Sendung*).

Il primo senso di salvezza ha una versione nobile e pervasiva in filosofia, in certo modo coincidente con l'aspirazione profonda del filosofo come tale. È il famoso *sozein ta fainomena*, salvaguardare i fenomeni – nel senso quindi di renderne ragione, contro la sfida dello scetticismo teorico e pratico, la "morte" della filosofia. In fondo la filosofia, come la conosciamo, nasce in buona parte dalla risposta di Platone alle tre tesi di Gorgia: nulla esiste; se anche esistesse non sarebbe conoscibile; se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile. Anche la fenomenologia si inserisce in questo solco combattendo contro lo scetticismo e le sue forme moderne. "Nulla appare invano", ecco il motto di una filosofia che si propone di salvare i "fenomeni", vale a dire le cose che appaiono nella nostra esperienza quotidiana: alberi e città, persone e istituzioni, affetti e progetti, opere e promesse, imprese e doveri... La nostra esperienza è aperta al vero? Ciò che crediamo di noi stessi è giustificabile? Una maturazione anche cognitiva dell'uomo nel corso della sua vita è possibile? La vita nel suo più alto orizzonte socratico, la ricerca di conoscenza chiara ovvero la ricerca delle ragioni di credere e di agire, è possibile?

Due temperamenti – quelli di Scheler e Edmund Husserl, due grandi filosofi che rappresentano le due anime complementari della fenomenologia – rispondono positivamente alla sfida scettica. Per entrambi la filosofia è il mestiere di salvare i fenomeni, e dunque la serietà di tutta la nostra esperienza quotidiana, fattuale e morale. Ma Husserl lo intende come il lavoro socratico della "giustificazione" – dunque il cercare prove ed evidenza per tutte le prese di posizione più o meno implicite che motivano scelte e comportamenti, ma anche il far chiarezza su di esse, il portarle a coscienza e precisa espressione: il lavoro che Husserl chiama della "meditazione", la *Besinnung*. In Scheler invece prevale l'aspetto contemplativo tipico della sapienza monastica, l'accogliere una verità che mi si manifesta: egli valorizza la recettività, l'attenzione, il rispetto del dato essenziale come "sentimento dei fili delicati che prolungano ogni cosa nell'invisibile"²⁸⁹. Ecco due passi che attestano vividamente l'uno e l'altro atteggiamento:

²⁸⁸ M. Scheler, *Ordo amoris*, trad. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, p. 69.

²⁸⁹ M. Scheler, "Rivalutare le virtù", in *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999, p. 172.

«Ogni vita umana capace di veglia avanza attraverso sforzi e azioni esterne e interiori. Ma ogni azione è motivata da intenzioni o convinzioni: relative all'essere, come quelle riferite a realtà del mondo circostante; ma anche relative a valori, come quelle riferite al bello o al brutto, al bene o al male, all'utile o all'inutile, etc. Per la maggior parte del tempo queste intenzioni sono completamente vaghe e prive di ogni evidenza della cosa stessa. Il metodo di conoscenza socratica è un metodo di chiarificazione assoluta. Socrate [...] reagendo contro la scuola dei sofisti che contestavano ogni senso razionale alla vita, poneva al centro dell'interesse etico [...] la contraddizione fondamentale che domina ogni vita personale vigile, quella fra l'opinione oscura e l'evidenza [...] [Platone] traspose alla conoscenza il principio socratico della giustificazione»²⁹⁰.

«[Ogni filosofare] è un atto di partecipazione, determinato dall'amore, del nucleo di una persona umana finita all'elemento essenziale di ogni cosa possibile»²⁹¹.

Che sia salva ogni cosa, nella sua essenza: che a ciascuno sia aperta la via della conoscenza dell'essenziale. Il fenomenologo è in un certo senso uno che salva l'essenziale dei fenomeni. Discutere questa prospettiva, che lungi dal liberare il filosofo dalla fatica dell'esperienza e della sperimentazione, o almeno dell'informazione sullo stato delle scienze, lo impegna a un confronto continuo con l'attualità del sapere empirico, ci tratterebbe a lungo nell'esame dell'innovativa teoria fenomenologica degli *a priori* materiali. Non è questo il luogo per farlo: questa caratterizzazione della filosofia può però già aiutarci a mettere a fuoco il modo nuovo – rispetto alla tradizione antica e moderna – che la fenomenologia ha di pensare il rapporto fra filosofia e religione.

Per le linee essenziali di quell'approccio filosofico alla religione che è la fenomenologia della religione ci si può riferire ad almeno tre opere classiche: *L'eterno nell'uomo* di Max Scheler (1921), *Fenomenologia e religione* di Jean Héring (1925)²⁹², e *Vie della conoscenza di Dio* di Edith Stein (1942)²⁹³.

Esse rappresentano l'atto di nascita di una possibilità nuova nella storia dei rapporti fra fede e ragione, fra religione e filosofia, fra teologia e metafisica (non intendo affermare che queste tre opposizioni si riducano a una). Una possibilità nuova, capace di rendere ragione all'uomo adulto, ai Lumi intellettuali e morali della modernità, ai principi di autonomia etica e di eguale dignità che stanno alla base degli ordinamenti civili moderni (e delle costituzioni). E insieme di rendere dignità e nobiltà – diremmo, la nobiltà dell'età matura – alla vita spirituale, compresa quella delle persone che aderiscono a qualche fede confessionale e in particolare a quelle cristiane. Una possibilità di dare al secolo quel che è del secolo, e a Dio quel che è di Dio, e ad entrambi di dare a piene mani, senza nulla togliere. Una possibilità nuova, che però tragicamente non fu compresa e non fu accolta da una parte della cristianità – la parte cattolico-romana – e che passò

²⁹⁰ E. Husserl, *Storia critica delle idee* (1923-1924), Guerini, Milano 1989, p.10.

²⁹¹ M. Scheler, "L'essenza della filosofia" (1921), in *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2010, p. 237 (traduzione lievemente modificata).

²⁹² J. Héring, *Fenomenologia e religione* (1925), trad. di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010.

²⁹³ E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio. La „teologia simbolica“ dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà* (1942), trad. di F. De Vecchi, con un saggio di R. De Monticelli, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008.

sorprendentemente inosservata anche dalle chiese protestanti. Ma neppure fu veramente assimilata dalla cultura filosofica europea, affascinata da altre avventure per tutto il secolo scorso. Chi conosce le splendide pagine di questi autori su questi argomenti? Non è un caso che ricompaiano così tardivamente in traduzioni italiane complete e affidabili. Oggi assistiamo da un lato al processo di "secolarizzazione", il progressivo crescere della nostra ignoranza della trama simbolica e iconologica in altri tempi sottesa ai gesti e ai riti quotidiani, dall'altro ad una "ripolitizzazione del religioso". In che modo possono venire utili, alla nostra intelligenza di questo stato di cose, i nostri fenomenologi?

La risposta che suggerisco è: in quanto ci portano ciò che ci manca: una *consapevolezza dell'essenziale*, senza la quale siamo relativamente incapaci di leggere e afferrare i mutamenti in atto. Con questa espressione intendo una capacità di cogliere in un fenomeno ciò che gli conferisce definitezza e identità, profondità e ricchezza: la sua essenza reale, il pezzo di realtà che manifesta. La religione, ad esempio, è un fenomeno, o mille e diversi? Manifesta forse una regione del mondo della vita, che non varia in alcuni suoi tratti definitivi, anche se l'esperienza che possiamo farne e la coscienza che possiamo prenderne mutano e si approfondiscono con noi, con la nostra memoria e la nostra maturità intellettuale e morale? Oppure non è che un coacervo di tradizioni, di forze sociali ed economiche, di contingenze storiche e di pulsioni psichiche?

3. Fenomenologia della religione: lasciar parlare e salvare i fenomeni

Nulla appare invano: salvare l'essenziale che nei fenomeni appare è la vocazione stessa della fenomenologia. Leggiamo un passo di Max Scheler: «Il fenomenologo è convinto che una familiarità profonda e vivente con il contenuto e il senso dei fatti in questione debba precedere ogni domanda di criteri relativi a un determinato campo. [...] Una filosofia basata sulla fenomenologia deve essere caratterizzata prima di tutto dal contatto più intensamente vitale e più immediato con il mondo stesso, vale a dire, con quelle cose nel mondo di cui vuole occuparsi, e con queste cose come sono date immediatamente nell'esperienza [...] e sono "là in se stesse"»²⁹⁴. La fenomenologia della religione è senz'altro il miglior modo di esemplificare la natura di una filosofia dell'*attenzione* specifica, "accogliente". Che è il contrario di una filosofia totalizzante, di un sistema. Una filosofia accogliente è una filosofia che accompagna ciascuno sulla soglia di uno specifico tipo di esperienza, e per parlare degli oggetti di quell'esperienza vi si immerge riflessivamente: scoprendo la norma propria dell'oggetto, il modo in cui esso vuol essere esperito. E quindi parla di ogni cosa *iuxta propria principia* di quella cosa: per parlare della religione ascolta il religioso, per parlare dell'arte esperisce l'opera e così via, e tuttavia non si sostituisce né al religioso né all'artista, ma indica cosa fare per ricevere nel modo corretto. È davvero una disciplina del ricevere, e quindi del sentire, del leggere, dell'ascoltare.

²⁹⁴ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in *Schriften aus dem Nachlass*, I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke, Bern 1957, traduzione mia; cfr. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 56-57.

L'essenziale della religione, se qualcosa del genere c'è, andrà dunque indagato a partire dall'*esperienza religiosa*. E dunque dal suo primo dato, che già Tommaso d'Aquino aveva riassunto con parole limpide: «Religione non è fede, ma attestazione di fede per mezzo di segni esterni»²⁹⁵.

Dunque la fenomenologia della religione è lo studio in primo luogo di ciò che nell'esperienza di fede religiosa è dato – il divino – e in secondo luogo del modo in cui è dato: l'esperienza religiosa e la sfera degli atti tipici di essa. A differenza dagli approcci più sociologici, o antropologici, la fenomenologia della religione privilegia comunque il lato interiore, quello dell'esperienza spirituale – più di quello dei “segni esterni”, delle istituzioni e delle azioni (cerimonie, liturgie, usanze) che caratterizzano l'aspetto visibile delle religioni (in questo senso è particolarmente sviluppata la fenomenologia dell'esperienza non istituzionale, ma diremmo naturale-spirituale del divino: la “teologia simbolica” secondo Stein, la mistica secondo Gerda Walther).

Ben raramente la filosofia ha “lasciato parlare” i fenomeni della religione: la “filosofia della religione” nasce con una pulsione riduttiva congenita. Se Kant aveva in qualche modo ridotto la religione alla ragione pratica e Hegel l'aveva superata nella filosofia, fra l'Ottocento e il Duemila la religione sperimenta tutte le riduzioni possibili: storico-culturale, sociologica, psicologica, oggi addirittura biologica (con Daniel Dennett e Richard Dawkins).

La fenomenologia è una forza di resistenza alla tentazione di chiudersi in una visione del mondo *cieca ai fenomeni* che non vi rientrano, per decretare che cosa sia e che cosa non sia illusorio, a volte nella più perfetta ignoranza delle cose di cui parla: ad esempio della modalità di esperienza e pensiero che, con parola carica di equivoci, viene chiamata “fede”.

Oggi lo spirito di riduzione investe il visibile: l'intero mondo degli oggetti d'esperienza quotidiana, il mondo della nostra fisica ingenua e quello della nostra ingenua morale, con la muta certezza che abbiamo ordinariamente di essere centri di libera azione e decisione, cause responsabili di ciò che nel bene e nel male mettiamo al mondo.

4. *L'intenzionalità caratteristica dell'esperienza religiosa*

Risale al saggio centrale di *L'eterno nell'uomo* di Scheler – “Problemi di religione” – l'idea, poi condivisa da tutti i fenomenologi, della fondamentale differenza di oggetto intenzionale – e dunque di orientamento, di senso, di rapporto al reale – di due modalità di ricerca dell'assoluto che nella nostra storia hanno cercato reciprocamente o l'una di inglobarsi l'altra, o di escluderla: religione e filosofia, fede e ragione.

I rapporti fra filosofia e religione sono stati, nell'arco della nostra tradizione, improntati a due fondamentali modelli, secondo Scheler: quello dell'identità parziale o totale del loro oggetto ultimo – il divino – e quello di una diversità essenziale (vedi lo schema che riportiamo in appendice). Il tomismo, ad esempio, rientra nella prima categoria,

²⁹⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 94, a. 1.

assumendo una parziale identità di oggetto e metodo (la metafisica costituisce una parte della teologia, la parte "naturale" o "razionale"). Ma vi rientrano anche i maggiori sistemi filosofici tradizionali, come la metafisica spinoziana o il sapere assoluto di Hegel, o il pensiero di Heidegger di cui si nutre non a caso metà della teologia contemporanea. Questi sono i sistemi della moderna "gnosi", per i quali in definitiva la religione è la forma infantile e mitica del pensiero dell'assoluto. Sul fronte opposto, l'identità totale viene postulata dal tradizionalismo religioso, per il quale, all'inverso, la filosofia non è che il cascame secolare delle rivelazioni, religione da intellettuali – tesi ereditata del resto dalle varie ondate del positivismo, vecchio e nuovo.

Ai sistemi dualistici (di matrice protestante) Scheler ascrive il grandissimo merito di riconoscere la reciproca autonomia di filosofia e religione ma lamenta la mancanza di una caratterizzazione positiva di questa differenza essenziale. E in questa caratterizzazione positiva è tracciato il programma di una filosofia della religione, la quale non può cominciare a esistere prima che sia riconosciuta questa *differenza di oggetto intenzionale di religione e metafisica*, rispettivamente il sommo bene e l'assolutamente reale. Héring ripartirà da questa constatazione fenomenologica che vede il divino, in quanto oggetto intenzionale dell'esperienza propriamente religiosa, non come fondamento della realtà ma come ciò che rende preziosa la realtà, non come termine di un desiderio di *conoscenza* ma di un desiderio di *salvezza*. Così nel 1921 Scheler caratterizzava questa distinzione: «[...] la differenza fondamentale dell'intenzione essenziale e la diversità che ne dipende di sviluppo e dei corsi di sviluppo della religione e della metafisica. La questione della salvezza rimane secondaria per il metafisico, la conoscenza dell'assolutamente reale è secondaria per il religioso. La salvezza e l'amore alla salvezza di ogni cosa rimangono indipendenti categorie primitive della religione; l'essere, come è in sé, rimane la primitiva categoria indipendente della metafisica»²⁹⁶.

Grande è la densità di questa tesi. Ci soffermiamo su due soltanto fra le numerose conseguenze: come il divino ne risulta caratterizzato *a parte objecti*, "noematicamente", e *a parte subjecti*; quali tratti essenziali qualifichino cioè la sua esperienza e cognizione.

5. L'oggetto: eidetica del "divino" (Das Heilige)

La sfera propriamente religiosa del valore è precisamente caratterizzata come *la sfera di ciò che "heilt"* – possiamo tradurre appunto "il salvifico". Qui c'è nei fenomenologi un punto nuovo rispetto alla caratterizzazione dello *heilig* proposta nel 1917 da Rudolf Otto²⁹⁷ e dalla quale i fenomenologi hanno sicuramente imparato molto. Infatti, tradurre anche in questo caso l'aggettivo con "sacro" è, per quanto inevitabile, meno giustificato che nel caso del libro di Otto, dove il senso legato alla radice latina di *sacer* – secerno, separazione – risulta meglio valorizzato. C'è invece in Scheler e in Stein un'idea di *heilen*,

²⁹⁶ *L'eterno nell'uomo cit.*, p. 158.

²⁹⁷ R. Otto, *Il sacro*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Serra, Pisa-Roma 2011. L'edizione italiana fu pubblicata per la prima volta nel 1926 nella traduzione di Ernesto Buonaiuti, che doveva poco dopo vedersi sottratta, in base ai Patti Lateranensi, la docenza nell'Università pubblica.

“risanare”, per la quale forse, molto più tardi, fu Etty Hillesum a trovare il termine giusto: un “*balsamo* per le nostre ferite”.

Il disegno dell’Eterno nell’uomo parte dal saggio su *Pentimento e rinascita* che espone la chiave in cui probabilmente Scheler concepì fin dall’inizio la religione, in particolare quella cristiana. Scheler vede nella religione una forma di autoguarigione dell’anima (*heiligen-heilig*) offertale insieme a un modo di redenzione: la redenzione di tutto il passato. Un’offerta di *renovatio mentis* e di rinascita, cui probabilmente Scheler si sentì chiamato a rispondere attraverso il rinnovamento radicale del pensiero che fu per lui la fenomenologia.

Profondamente agostiniano, Scheler pensa come presenza del passato e del futuro quel vestigio di eterno nell’uomo che è appunto il presente – in esso per via di memoria ed attesa “tutto” il vivere è in qualche modo raccolto e non disperso nel tempo come qualunque evento temporalmente esteso. Grazie a questo «ci sono presenti, nel vissuto di ognuno degli indivisibili momenti di vita temporali, la struttura e l’idea del tutto della nostra vita e della nostra persona [...]». Grazie a questo meraviglioso fatto non la realtà, bensì il senso e il valore del tutto della nostra vita si trovano ancora nella nostra *libera* sfera di potenza in ogni momento della nostra vita [...]. Forze giovani e innocenti dormono in ogni anima »²⁹⁸.

In questa qualità di *heilig* i fenomenologi colgono l’effetto di rinnovamento e rinascita che la teologia antica attribuisce allo Spirito: ciò che *risana*, ossia che salva, sostiene, nutre, rinnova e fa fiorire ciascuna persona. “Spiritualità” in Scheler è esperienza del divino (dei valori del divino), e questo è *vita* di ciò che vi è di più personale nelle persone. Il divino è ciò che “ricrea”, “risveglia”, “rallegra” (Agostino), dà vita nuova, respiro nuovo, *renovatio mentis*, rinascita: tutto ciò che ha l’effetto opposto sicuramente non è “divino”, non è esperienza di *quel* livello di valori. Tutto ciò che si fa battaglia e bandiera sulle pubbliche piazze o nello spazio dei *media*, ciò che difende supposte identità invece di rinnovare la mente e il cuore, non assomiglia al divino.

6. L’esperienza del “divino”

È un tipo di esperienza valoriale – che parole come “devozione”, “adorazione”, “*Ehrfurcht*”, “*awe*” evocano – ed è, in particolare, l’esperienza della sfera “più alta” della gerarchia valoriale, quali che siano nelle diverse epoche e culture i beni che la esemplificano. Perciò, comunque la si chiami, la commozione specificamente religiosa precede nell’ordine soggettivo dell’esperienza, anche nelle religioni teologicamente strutturate come il cristianesimo, l’eventuale atto di fede, l’assenso e l’impegno caratteristici di un credo. Si può illustrare questa fenomenologia con un famoso dialogo fra un pagano e un cristiano, che traiamo dal *De deo abscondito* di Nicolò da Cusa. Il pagano descrive con precisione il fenomeno che vede nel cristiano: «Un uomo commosso da quello che ignora». Un fenomeno che sa di ignorare, perché «più che essere affermato

²⁹⁸ M. Scheler, “Pentimento e rinascita”, in *L’Eterno nell’uomo cit.*, p. 169.

come qualche cosa, Dio rifugge piuttosto da ogni concetto, visto che non si trova, in luogo di creature, chi non ha condizione di creatura»²⁹⁹. Ciò che il cristiano del dialogo fa comprendere al pagano è che essere *in conspectum Dei*, per così dire, non è per nulla pensare l'impensabile, ma pensare o vedere le cose del mondo nella luce dello *Heilig*. La fenomenologia scheleriana del "sacro" fa emergere precisamente il senso di quell'emozione di cui parla il personaggio di Cusano – e che può chiamarsi devozione o gratitudine – che ispira la *confessio laudis* e la *confessio culpae*, la preghiera e il salmo, ma certamente non riduce il divino a uno stato d'animo, né la vita di fede alla vita sentimentale: al contrario, *intende* il divino come ciò che in questa devozione si manifesta, o "rivela".

E con questo siamo all'altro punto fondamentale di una fenomenologia del religioso: dopo la caratterizzazione essenziale del divino, che vede le religioni fondarsi assiologicamente piuttosto che metafisicamente, ma senza con questo *affatto* ridurre la religione all'etica né ancor meno giustificare qualunque fondazione teologica dell'etica (per non parlare poi del diritto o della politica!). La fenomenologia della religione prevede una descrizione essenziale degli atti in cui il divino si fa fenomeno. Il nucleo di questa fenomenologia dell'atto religioso è la *fenomenologia della "rivelazione"*: «La religione in ciascuna delle sue forme, nella ricchezza del suo contenuto, scorre sempre infatti da una fonte: oggettivamente dalla "rivelazione" di Dio (che è essa stessa per gradi, sia nella forma sia nella ricchezza), soggettivamente dalla *fede*. Per "rivelazione" non intendo qui quello che i teologi chiamano "la" rivelazione, e neppure la "vera" rivelazione (per non parlare della rivelazione "positiva"), ma soltanto lo specifico *modo di datità* di ogni sorta di dati di intuizione e di esperienza vissuta di un oggetto che abbia l'essenza del divino e del sacro, e propriamente lo specifico modo di datità dell'essere *partecipato* o del divenire tale – sia in modo mediato, sia immediato. L'essenza di questo modo di conoscenza sta in opposizione a ogni *atto di conoscenza spontaneo*, e qui non si tratta di una semplice differenza oggettiva nel modo causale in cui il sapere si produce nell'uomo, ma di un modo radicalmente diverso della possibile formazione di evidenza, che è iscritto nel processo di conoscenza vissuto»³⁰⁰.

7. Edith Stein e le vie della conoscenza di Dio. Credere non è opinare

Questo è un punto che Edith Stein approfondirà nel suo scritto postumo sulle *Vie della conoscenza di Dio*, in forma di commento all'opera dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Colui che vive l'esperienza religiosa, ovvero "cerca", può anche non trovare nulla: ma se trova, trova in un *modo caratteristico*, che possiamo verificare attestato in tutta la tradizione spirituale del cristianesimo, ma che i nostri autori generalizzano – sulla scorta di un'intuizione che risale a Lessing e che è familiare alla storiografia religiosa tedesca, fino a Ernst Troeltsch. Questo modo distintivo della "scoperta" religiosa ha due caratteristiche.

²⁹⁹ Nicolò da Cusa, *Il dio nascosto*, trad. di N. Parinetto, Marcos y Marcos, Milano 1983.

³⁰⁰ M. Scheler, *L'eterno nell'uomo cit.*, p. 399.

In primo luogo, il soggetto vive la scoperta come tale, e non come invenzione propria: in particolare, come un approfondimento della sua comprensione di qualche aspetto dell'esperienza umana, che gli viene in qualche forma "*comunicato*", "*partecipato*". Sia questo il modo più umano e comune di ricevere comunicazioni, la lettura di testi, o sia l'improvviso accendersi di significati nuovi che ci è familiare da altri ambiti, come quelli della poesia e delle arti, attraverso metafore e immagini, a differenza del poeta l'*homo religiosus* non esperisce come opera e iniziativa sua la "scoperta" che "gli è dato fare". L'*homo religiosus* si vive come essenzialmente e primariamente "chiamato", cercato, e teso all'ascolto: e questo è evidente perfino nella fenomenologia di colui che parla e chiama, anzi "grida" – il "profeta". «Ogni sapere *religioso* di Dio è un sapere *mediante Dio, per quanto riguarda il modo di ricezione del sapere stesso*. Questo antico grande principio soltanto dà alla religione quell'ultima *unità* di cui essa ha bisogno. Anche la necessaria distinzione di rivelazione naturale e positiva non toglie questo principio»³⁰¹.

Un punto essenziale nella fenomenologia dell'esperienza spirituale riguarda il correlato soggettivo della "rivelazione": la nozione di fede. Qui il confronto con Scheler è particolarmente utile, perché la pagina di Héring è su questo punto cruciale molto, forse troppo sintetica. La tesi, espressa da Scheler con estrema chiarezza, è quella della natura non "dossica", non "epistemica", della fede religiosa. Qualunque cosa sia, la fede religiosa non è credenza nel senso di opinione, più o meno certa, più o meno fondata, su fatti fisici o metafisici. «Non c'è nessuna fede nel probabile, nessuna fede ipotetica. La "certezza granitica" che si costruisce sull'evidenza di fede è qualcosa di fondamentalmente diverso da ogni sapere congetturale. Solo la libertà dell'atto di fede nella sua differenza dall'atto di intelligenza vincolato alla cosa (*sachgebundene*) rende l'evidenza della fede e la "certezza granitica" possibili. La fede è libero impegno della persona e del suo nucleo per il contenuto e il bene della fede – il giudizio di fede è solo il giudizio sul contenuto dato nell'atto di fede. Per ipotesi e verosimiglianza o pure congetture o assunzioni dal lato degli atti – non c'è mai posto, nella fede e nell'atto di fede »³⁰².

Questa tesi richiederebbe troppo spazio ancora per essere adeguatamente discussa. Quello che è certo è che situa l'atto di fede non all'interno, ma oltre la sfera della motivazione razionale. Lo situa correttamente nella sfera che tradizionalmente si chiama della grazia, e che distingue la gratuità dell'atto di fede dagli atti di riconoscimento di una tesi o di una norma ben fondate, che invece sono dovuti. La fede religiosa non è *mai* dovuta. Questa tesi libera il contenuto di una fede religiosa autentica da ogni possibile accordo o disaccordo con i fatti che rendono veri o falsi i nostri giudizi (relativi per esempio all'origine del mondo, o della vita, o della vita umana...). Perché il giudizio nella sfera di questi fatti, che siano al momento accessibili alla ricerca scientifica o filosofica o che non lo siano ancora, non gode affatto della libertà dell'atto di fede: nelle questioni di realtà o abbiamo buone ragioni per un dato giudizio, e allora non si può rifiutarlo senza ragioni ancora migliori, oppure non le abbiamo, e allora è arbitrario affermarlo. Se si

³⁰¹ *Id.*

³⁰² *Ibid.*, p. 409.

confondono le sfere della grazia e della natura, invece, si rischierà di condannare il prossimo Teilhard de Chardin, una volta di nuovo, per trent'anni ancora.

8. Scheler e l'etica del bene in sé per me

La seconda caratteristica essenziale di questo modo del trovare (o dell'essere trovati?) è l'aspetto profondamente "personale" di questa forma di sapere partecipato. Questo è un punto davvero nuovo e illuminante nella fenomenologia scheleriana del divino – un punto che anche Edith Stein non solo fa profondamente proprio, ma nel quale si riassumono in certo modo i punti precedenti. Il primo anzitutto, il darsi del divino come ciò che è prezioso nel senso della sfera "più alta" del valore. Che cosa ne fa appunto il vertice di quella scala, che ha alla sua base i valori sensoriali e vitali, e poi quelli culturali e sociali? La circostanza che i valori del divino siano i valori "della personalità": che in essi appaia il senso dell'unicità e irripetibilità di ciascuno, in quanto punto di vista o centro d'esperienza di un aspetto del bene (del valore) che "solo lui" può portare a realizzazione nel mondo. Il divino in questo senso è il termine della "destinazione" di ciascuno, che non è necessariamente il suo destino (nella maggior parte dei casi l'esistenza fallisce purtroppo questa possibile destinazione) ma piuttosto la sua "vocazione", ciò che qualcuno "era chiamato ad essere" e a fare. Secondo un tema che profondamente pervade la concezione della *Bildung* stranamente attribuita in generale ai romantici, e radicata invece nell'illuminismo di Lessing³⁰³.

Héring nota che la moderna ricerca storica, lungi dal confermare il carattere primitivo, arcaico, magico e superstizioso della religione, tende al contrario a riconoscere nelle religioni più evolute l'espressione integrale del carattere intrinseco di ogni religione³⁰⁴. E in definitiva la tesi che la religiosità è la parte più elevata dell'esperienza valoriale come tale comporta che essa sia nella sua essenza un modo dell'esperienza assiologica che non è legato a stadi arcaici o primitivi della cultura: ma che in tutte le culture, anche quelle arcaiche e primitive, corrisponde a un livello di maturazione della sensibilità assiologica che è il più alto. Cioè il più libero, il meno legato ai meccanismi dell'affermazione biologica e della sopravvivenza sociale, in questo senso, virtualmente, il più "personale". Tanto più tragica risulterebbe, se i fenomenologi hanno ragione, quell'involuzione delle grandi religioni istituzionali, che constatiamo in alcune parti del mondo oggi, e che consiste nel rigetto del "mondo diventato adulto" – o addirittura nella contestazione della laicità delle sfere etica e pubblica della vita civile.

9. La destinazione

³⁰³ M. Scheler, "Le forme del sapere e la Bildung" (1927), in *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, a cura di A. Kaiser, Bompiani, Milano 1999, p. 182.

³⁰⁴ Cfr. *Fenomenologia e religione cit.*, p. 14.

Vale la pena di approfondire ancora la questione del nesso fra esperienza spirituale e personalità, in cui si riassume il tema forse più affascinante dell'intera fenomenologia dell'esperienza spirituale. In che senso l'esperienza della sfera dei valori del divino, cioè dei valori più elevati, è virtualmente la sfera più "personale", più "individuata" (lungi dall'essere arcaica o tribale) dell'esperienza assiologica? La risposta di Scheler la troviamo in quella parte della sua etica materiale dei valori che è dedicata al fenomeno della "vocazione" – in un senso molto più lato che quello strettamente religioso, e che tuttavia conserva «l'intuizione evidente di un bene, la cui essenza *oggettiva* e il cui contenuto assiologico originario *a priori* rinviano a una persona individuale, e il cui il dovere assume la forma di un "richiamo" (*Ruf*) rivolto a una persona e soltanto a questa persona, indipendentemente dal fatto che il "richiamo" sia rivolto o no anche ad altri. In questo, dunque, consiste il *balenare (Erblicken) del valore essenziale* della mia persona – in linguaggio religioso diremmo: dell'immagine di valore che l'amore di Dio, in quanto è rivolto *a me*, ha di me e quasi mi disegna davanti e porta ai miei occhi: su quest'*originario contenuto di valore proprio e individuale* si fonda precisamente la coscienza del dovere individuale; è il riconoscimento evidente di un bene in sé, ma appunto del "bene in sé per me"»³⁰⁵. Questa è una pagina di fenomenologia di ogni vocazione, intesa come l'esperienza del tipo di valori che io posso realizzare: il "bene in sé per me", ovvero il "compito" che mi è assegnato.

Scheler sottolinea la trama delle parole della tradizione che egli fa "rivivere in questo contesto: «Sulle idee di "vocazione" (*Berufung, Vocation*), "missione" (*Sendung*), "elezione" (*Erwählung*) a un compito [...]. Tutte queste idee hanno a proprio fondamento l'esperienza fondamentale di cui sopra». Vogliamo soffermarci in particolare su questa formula: una vocazione – scrive Scheler – è il «riconoscimento evidente di un bene in sé, ma appunto del "bene in sé per me"».

Scheler ha alle spalle una grande tradizione tedesca (Goethe, i romantici, Friedrich Schleiermacher) che tanto ha lavorato e letterariamente prodotto a partire dal concetto di *Bildung* (formazione, educazione): si pensi alla *Theatralische Sendung*, alla *Vocazione teatrale di Wilhelm Meister* (e alle altre versioni del grande romanzo goethiano); al romanzo di Novalis *Il fiore blu*, ai numerosi altri romanzi che hanno a tema la scoperta, attraverso l'esperienza, della propria identità morale o personalità. In filosofia e teologia, fu soprattutto Schleiermacher, studiato poi da Wilhelm Dilthey, a sviluppare l'idea di una religione che nel rapporto intimo e personale col divino trova la propria esclusiva ragion d'essere. Queste pagine di Scheler non solo hanno alle spalle questa grande tradizione, ma hanno anche come termine polemico immediato il tentativo di Georg Simmel, neokantiano, di dar voce a questa tradizione in un breve saggio che precisamente tenta l'operazione impossibile di individualizzare la Legge kantiana³⁰⁶.

Quello di "bene in sé per me" non è un concetto contraddittorio? Non c'è una contraddizione logica? No, è naturalmente la risposta di Scheler. Ma perché? La qualità di valore non è tale perché *a me pare* tale (questo sarebbe soggettivismo, relativismo,

³⁰⁵ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-1926), trad. G. Caronello, San Paolo, Milano 1996, p. 600.

³⁰⁶ G. Simmel, *La legge individuale* (1918), trad. di F. Andolfi, Armando, Roma 2001.

nominalismo etico). Buono in sé per me non vuol dire “buono in se stesso *perché così pare* a me”. Potremmo dire: quel “per me” non è una specificazione epistemologica – lo so io che è bene, ma non lo sai tu – ma è una specificazione ontologica. Scheler scrive che qualcosa è “buono in sé” proprio nel senso di “indipendentemente dalla circostanza che io lo sappia o no”, perché è questa l’implicazione di “in sé”. “In sé” vuol dire precisamente indipendentemente dalla mia esperienza. Qui Scheler ribadisce la sua tesi realistica in materia di valori: “in sé” è la formula del realismo.

A questo punto, possiamo cominciare a comprendere la compatibilità di questo realismo con l’idea del *compito assegnato a me*. Non a tutti è dato fare le stesse scoperte, e produrre le stesse realizzazioni assiologiche. Il mondo dei valori, dice Scheler, si presenta a ciascuno – o almeno c’è questa possibilità, se non è soffocata dalla mancata fioritura della persona – come carico di un particolare richiamo personale: “Questo è per te”. «Ma, inoltre, è il bene in sé *per me*” nel senso che in questo specifico *contenuto materiale* del bene in sé c’è, a volerlo descrivere, un rinvio a me stesso, quasi un dito puntato che esce da questo contenuto e indica me, come se mi sussurrasse: “per te”³⁰⁷. Si noti la finezza della descrizione fenomenologica, il suo essere vividamente intuitiva. In sede di conclusione di questa riflessione è forse più chiaro il senso del suo inizio – con la parabola kafkiana dell’uomo di fronte alla Legge.

10. Una posizione unica nel cosmo morale

«Questo contenuto mi assegna una posizione *unica* nel cosmo morale, e, secondariamente, mi ordina azioni, atti, opere che sembrano dire: “io sono per te” e “tu sei per me”».

Questa conclusione caratterizza la personalità di una persona come qualcosa che è veramente comprensibile a partire dalla sua *destinazione*. Il concetto di “destinazione” si oppone a quello di “destino” – che è il concetto di quel tanto di determinato che le circostanze date della mia vita e del mio carattere impongono alla mia vita. Nel destino è quella che Martin Heidegger chiamerebbe la mia fatticità e la mia *Geworfenheit*, il mio “essere gettato” nel mondo, il mio essere qui, “*da*”. In effetti una parte importante della sezione sulla persona nei contesti etici è dedicata alla distinzione fra carattere e personalità. Carattere sta a destino come personalità sta a vocazione. Fra i due è lo scarto della libertà, di cui Scheler dunque abbozza una teoria profondamente innovativa. La libertà della persona è il suo spazio d’azione fra destino e vocazione. Per concludere dunque la nostra esplorazione della monadologia scheleriana e del concetto di individualità del mondo personale, dobbiamo passare per un chiarimento di questa differenza.

«Ogni profonda valutazione morale di un’altra persona consiste precisamente nel fatto che non commisuriamo le sue azioni *né* a norme di validità universale, *né* ad un’immagine ideale aleggiante *dinanzi a noi*, ma bensì ad un ideale che ci siamo formati ricavando dalla

³⁰⁷ M. Scheler, *Il formalismo cit.*, p. 600.

centrale comprensione *della* sua *essenza* individuale le *intenzioni fondamentali* della sua persona e riunendole in una *concreta* ed intuitiva *immagine del suo valore ideale*: a *questa* immagine appunto misuriamo le sue azioni empiriche»³⁰⁸. Qui il concetto da sottolineare è proprio quello di “essenza ideale di valore di una persona” (*Ideale Wertwesen*). Questa è per così dire la persona nella luce della sua vocazione, o la persona sullo sfondo della sua destinazione. Vale a dire di quella «unicità della sua posizione nel cosmo morale» in cui la vocazione la pone.

Scheler prosegue la sua analisi fenomenologica riscontrando che è in primo luogo quella *comprensione* dell'originalità più profonda della persona, che acquistiamo mediante l'*amore* per lei, a permetterci di vedere questa sua ideale *essenza di valore individuale*. «Questo intelletto d'amore è il grande artefice e (come nella bella e profonda immagine del celebre sonetto di Michelangelo) il grande *artista plastico* che dalla folla dei dati parziali empirici (e talvolta *solo* da un'azione, o da un *solo* gesto espressivo) riesce a trarre le linee dell'essenza di valore della persona. Ci sono dunque anche essenzialità che si manifestano solo in un individuo. Per questo ha senso parlare di un'essenza individuale e di un'*essenza di valore individuale* di una persona»³⁰⁹.

Questa essenza di valore di tipo personale *e* individuale è ciò cui Scheler si riferisce parlando di “salvezza personale”. Non c'è, per la persona, una salvezza che non sia “la sua”, vale a dire ancora una volta la sua “destinazione” e la sua “essenza di valore”, il suo compito e la sua propria libertà. «Questa esperienza vissuta di un obbligo che è il mio – indipendentemente dal fatto che lo condivida o no con altri, che sia riconosciuto da altri, che addirittura *possa* essere riconosciuto – si *fonda* già sull'esperienza (*Erfahrung*) della mia *essenza di valore individuale* [*individualen*]»³¹⁰. La conoscenza di sé è data in definitiva attraverso la comprensione del compito che la mia essenza forma. È un'intuizione del mio possibile. La stessa che altri, che mi amano, possono avere di me, o che possono avere molto meglio. D'altra parte, l'amore stesso, in ogni sua forma, può essere così “veggente” in quanto, con le parole di Scheler «ogni amore è un amore di Dio ancora incompiuto, soprattutto addormentato, stupefatto, in qualche modo fermato sul suo cammino»³¹¹.

Siamo arrivati il più vicino possibile alla comprensione dell'ardua tesi scheleriana sul “bene in sé per me”. Alla base di questa tesi c'è l'idea che ognuno acceda alla conoscenza e all'azione solo in dipendenza del tipo di valori ultimi – cioè in ultima analisi di valori della persona – che risvegliano il suo amore per il mondo. Nella luce di questo il mondo è visto da ciascuno sotto l'aspetto della sua propria destinazione, o del compito di realizzare beni (o levare mali) che era proprio lui “destinato” a portare al mondo.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 598.

³⁰⁹ *Id.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 599.

³¹¹ *Ordo amoris cit.* p. 69.

Appendice 1: Lo schema dei rapporti tipici fra filosofia e religione

IDENTITÀ parziale	IDENTITÀ totale		DIVERSITÀ ESSENZIALE	
Di oggetto: il divino Di fonte: la ragione	SISTEMI GNOSTICI	SISTEMI TRADIZIONALI-STICI	AGNOSTICISMO METAFISICO	SISTEMA DELLA CONFORMITÀ'
Intersezione: teologia naturale o razionale: porta sull'oggetto comune alla parte metafisica della filosofia e della parte "naturale" della religione	Tutta la religione deve risolversi in metafisica	Tutta la metafisica è solo un derivato non indipendente della religione rivelata e positiva NB. In negativo: Nietzsche Positivisti Atei devoti	Delegittimazione della metafisica Fondazione pratica della religione Fidelsimo Agnosticismo positivistico	
Autonomia parziale di religione positiva (RIVELAZIONE) e resto della filosofia	La religione, naturale e positiva, come grado primitivo (immaginazione, poesia, simbolo) della metafisica, sola religione del saggio	La metafisica come residuo secolarizzato delle religioni rivelate Non può che estinguersi con la secolarizzazione radicale	L'apertura alla trascendenza come limite interno della filosofia (la "religione nei limiti della ragione", la fede filosofica)	
	Oggetto: il fondamento di ciò che esiste Scopo: conoscenza Figura: il maestro Disconosce l'indipendenza intenzionale dell'esperienza religiosa	Oggetto-soggetto: il Dio che si rivela Scopo: salvezza Figura: <i>homo religiosus</i> Autocrazia della religione – disconosce l'autonomia della ricerca filosofica	Il non oggettivabile Non-oggetto teoretico Dualismo di fede e scienza Senso/valori e fatti IS e OUGHT	
Tomismo Principale tendenza della tradizione ecclesiastica cattolica, in teologia e filosofia	Neoplatonismo, gno- si antica, mistica razionale ³¹² , Spinoza, filosofia classica tedesca, Schopenhauer (aggiungere Heidegger)	De Maistre, De Bonald, Lamennais, romanticismo, reazione alla teologia razionalistica e al diritto naturale dell'Illuminismo	Empirismo Kant Neo-kantismi, Jaspers	

³¹² Che è poi quella che Marco Vannini chiama "la religione della ragione": «Mistico non è affatto il misterico, misterioso, esoterico – cioè, in ultima analisi, il mistificatorio – bensì il razionale puro, il logico pienamente dispiegato, ben oltre la povertà del ragionare condizionato da un fine – ossia da una passione, da un legame» (*La religione della ragione*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 89).

Appendice 2: La leggenda dell'uomo davanti alla Legge (Franz Kafka)³¹³

Davanti alla legge sta un guardiano della porta. A questo guardiano si presenta un uomo che viene dalla campagna e chiede di poter accedere alla Legge. Ma il guardiano della porte gli dice che adesso non può concedergli l'accesso. L'uomo riflette e poi chiede se potrà entrare in seguito. «È possibile», dice il guardiano, «ma non ora». Poiché la porta che conduce alla legge è aperta come sempre e il guardiano si mette in disparte, l'uomo si china per spiare all'interno attraverso la porta. Quando il guardiano se ne accorge, ride e dice: «Se ti attira tanto, prova pure a entrare nonostante il mio divieto. Ricordati, però: io sono potente. E sono soltanto il guardiano della porta inferiore. C'è un guardiano davanti ad ogni sala, e ognuno è più potente dell'altro. Io stesso non riesco a sostenere la vista del terzo». L'uomo di campagna non si era aspettato simili difficoltà, la legge dovrebbe essere sempre accessibile a tutti, pensa, ma dopo aver osservato meglio il guardiano in cappotto di pelliccia, il suo grande naso appuntito, la barba nera, lunga e sottile, alla tartara, decide che preferisce aspettare il permesso di entrare. Il guardiano gli dà uno sgabello e lo fa sedere a lato della porta. Lì resta seduto per giorni e anni. Fa molti tentativi per entrare e stanca il guardiano con le sue suppliche. Il guardiano lo sottopone spesso a piccoli interrogatori, gli chiede del suo paese e di molte altre cose, ma sono domande poste con indifferenza, alla maniera dei grandi signori, e alla fine gli dice sempre che non può ancora farlo entrare. L'uomo, che per il viaggio si era equipaggiato con molte cose, le usa tutte, per quanto preziose, al fine di corrompere il guardiano. Questi accetta ogni cosa, ma tutte le volte dice: «Lo accetto solo perché tu non creda di aver trascurato qualcosa». Durante tutti quegli anni l'uomo osservò il guardiano della porta quasi ininterrottamente. Dimentica i guardiani delle altre porte e questo primo gli appare come l'unico impedimento al suo ingresso nella legge. Nei primi anni maledice quella fatalità a voce alta, più tardi, quando invecchia, si limita a brontolare fra sé e sé. Rimbambisce, e poiché nell'annosa osservazione del guardiano della porta ha imparato a riconoscere perfino le pulci nel suo collo di pelliccia, prega anche le pulci di aiutarlo a far cambiare idea al guardiano. Infine gli si indebolisce la vista, e non sa se intorno a lui si fa davvero buio o se sono i suoi occhi ad ingannarlo. E tuttavia ora riconosce nel buio un bagliore che erompe inestinguibile dalla porta della legge. Ormai non vivrà più a lungo. Prima di morire, tutte le esperienze fatte nel corso del tempo si riuniscono nella sua mente in una domanda che fino ad allora non aveva ancora posto al guardiano della porta. Poiché non riesce più a sollevare il suo corpo che si sta irrigidendo, gli fa un cenno con la mano. Il guardiano deve chinarsi profondamente su di lui, perché la differenza di statura si è modificata molto a svantaggio dell'uomo. «Che cosa vuoi ancora sapere?», chiede il guardiano, «sei insaziabile». «Tutti aspirano alla legge», dice l'uomo, «com'è che in tanti anni nessuno oltre a me ha cercato di entrare?». Il guardiano riconosce che l'uomo è arrivato alla fine, e per raggiungere il suo udito ormai quasi spento lo investe

³¹³ Cfr. *Il processo*, trad. di L. Longato, Giunti, Firenze 2006, pp. 291-293. Pubblicata originariamente nel 1915 sulla rivista *Selbstwehr*.

gridando: «Nessun altro poteva ottenere il permesso di entrare qui, perché questo ingresso era riservato a te. Ora vado a chiuderlo».

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ESPERIENZA IMPURA

Intervento di risposta a Roberta De Monticelli

Damiano Bondi

“Quale esperienza?”. La domanda che dà il titolo al nostro convegno, e alla pubblicazione degli Atti che meritevolmente ne seguono, è tanto interessante quanto paradossale: in effetti, se vi fosse davvero un'esperienza autentica, “pura”, del divino, che senso avrebbe chiedersi quale questa sia? Chiedersi quale sia non presuppone forse il ruolo essenziale di una “mediazione” filosofico-concettuale che denoterebbe l'esperienza stessa? Ma quest'ultima, allora, sarebbe sempre (soltanto) esperienza?

Tale dilemma riflette, in fondo, il dramma stesso dell'esistenza umana, tesa tra l'attestazione di una realtà e l'attesa di un senso compiuto per essa. Tra il già e il non ancora, nell'«*hic et nunc* su cui la nostra speranza si fonda», come ha scritto Denis de Rougemont³¹⁴. Un fondamento, dunque, che pur nella sua natura esperienziale si connota sempre come “simbolico”, allusivo, mai “puro”, sempre disvelante e velante al tempo stesso: in definitiva, un presupposto che richiede una “speranza”, una scommessa. Ovvero una fede.

Si tratta allora, come scrisse Paul Ricoeur, di «esplicitare tali presupposti, enunciarli come credenza, elaborare la credenza come scommessa e tentare di recuperare la scommessa nella comprensione»³¹⁵. Questo, secondo me, è il compito di una filosofia della religione, anche dell'esperienza religiosa, che si voglia intellettualmente onesta.

In particolare, ritengo che un approccio filosofico al tema dell'esperienza religiosa non possa prescindere dal riconoscimento di un *proprium* cristiano, che si delinea secondo due direttrici fondamentali e interrelate: da una parte l'esperienza dell'assenza di Dio dal mondo naturale e dall'universo sociale (secondo le analisi, tra gli altri, di René Girard), dall'altra quella della Sua presenza come Persona che si rivela alla persona, al singolo uomo, riconducendolo così alla sua dimensione comunitaria soltanto in quanto essere unico, libero e responsabile dei suoi atti: in questo senso, mi sembrano preziosissimi i rilievi di Roberta de Monticelli sul concetto di “persona” in Max Scheler, delineato in rapporto ai termini di “vocazione” e “atto di fede”³¹⁶.

³¹⁴ D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Librairie PLON, Paris 1939, 1956², 1972³ ; trad. it. *L'Amore e l'Occidente*, BUR, Milano 2006 (RCS 1977¹), p. 378.

³¹⁵ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 664.

³¹⁶ Vedi il saggio in questo volume.

Un altro grande autore personalista, Denis de Rougemont (caro a me quanto Scheler a De Monticelli), scrive in proposito che «persona e vocazione non sono affatto separabili»³¹⁷, giacché «la persona [...] è l'uomo libero e legato alla comunità attraverso una vocazione singolare, che lo distingue dalla massa e allo stesso tempo lo lega alla comunità nella quale è il solo responsabile del suo specifico modo di essere con tutti»³¹⁸. Ritengo che questa sia la cornice ermeneutico-concettuale più adatta per comprendere le considerazioni scheleriane sulla *Gesamtperson*, ovvero sulla dimensione collettivo-comunitaria dell'esistenza personale, fondata sull'unicità del singolo individuo libero e responsabile. (Ed è forse proprio per questo suo accento propriamente personalistico che Scheler vedeva con sospetto la riduzione trascendentale husserliana, preferendo rimanere ancorato soltanto a quella eidetica: difatti l'"Io puro", fine e presupposto della riduzione trascendentale, non è forse un io impersonale?)

Ora, libertà e responsabilità, se legate alla vocazione, vanno di pari passo, e insieme definiscono la persona. Sempre Rougemont, in questo senso, scrive: «non vi è persona senza un Dio che interpella»³¹⁹. Dunque, non vi è persona senza un Dio personale, che chiama e perciò fonda la persona umana come un tu capace di rispondere liberamente (ecco in che senso responsabilità e libertà sono legate) a tale chiamata, attraverso un atto di fede. Ma questo "Dio personale" che "chiama" l'uomo, che lo cerca, non è forse il Dio del cristianesimo? L'«ardua tesi scheleriana» ricordata da De Monticelli, per cui la "verità metafisica" coincide con la "verità personale" non risulterà comprensibile e asseribile soltanto entro un contesto religioso in cui proprio la "verità metafisica" (Dio) si è fatta "verità personale" (Cristo, che proclama "Io sono la Verità")? E dunque, il «bene in sé per me» non sarà il riflesso di quel "sommo Bene in sé" che si fa "per noi" e "come noi" nell'Incarnazione? Ritengo dunque che parlare di esperienza religiosa in quanto esperienza eminentemente "personale", anche in senso mistico, sia valido soltanto a condizione che tale esperienza venga concepita non soltanto come "esperienza che l'uomo fa di Dio", o "della divinità", ma anche come "esperienza che Dio, in quanto persona, fa dell'uomo"³²⁰.

³¹⁷ D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Editions "Je Sers", Paris 1934, pp. 52-53.

³¹⁸ *L'Amore e l'Occidente cit.*, p. 463.

³¹⁹ D. de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, L'Age de l'Homme, Lausanne 2002 (Albin Michel, Paris 1957), p. 33.

³²⁰ Circa la mistica, mi sembra fruttuosa, in questo senso, la distinzione operata da Rougemont in *L'Amour et l'Occident* tra «mistica unitiva» e «mistica epitalamica»: mentre la prima – che annovera ad esempio, tra i propri esponenti, Meister Eckhart – anela all'annullamento dell'io attraverso la fusione totale con il divino, la seconda invece mirerebbe ad un "matrimonio spirituale", ovvero ad una com-unione in cui si manterrebbe l'"infinita differenza qualitativa" (e ontologica) tra Creatore e creatura, come testimoniato da alcune folgoranti pagine di Teresa d'Avila, la quale considerava autentiche soltanto le visioni che la spingevano a meglio *amare* nel mondo. Potremmo allora chiederci se l'esperienza religiosa buddhista, ad esempio, non vada inquadrata entro la cornice della "mistica unitiva", in quanto "esperienza" di un *nirvana* impersonale in cui annullare/fondere il proprio io scopertosi *anâtman*, ovvero parimenti impersonale: è per questo, del resto, che G. Bonola la definisce «redenzione senza redentore» (cfr. G. Bonola, *Il paradosso della liberazione dal male nel buddhismo*, in Id. et alii, *Religioni e Salvezza*, Atti dell'VIII Convegno Annuale dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione, a cura di G. Cunico & H. Spano, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2010, pp. 45-79).

Vorrei approfondire ulteriormente la questione. De Monticelli nel suo intervento ha affermato che «la religiosità [...] in tutte le culture, anche quelle arcaiche e primitive, corrisponde a un livello di maturazione della sensibilità assiologica che è il più alto, cioè il più libero, il meno legato ai meccanismi [...] della sopravvivenza sociale, e in questo senso, virtualmente, il più personale». La questione solleva molti dubbi, soprattutto alla luce della teoria mimetica sviluppata in questi anni da René Girard. Come è noto, difatti, secondo Girard ogni società umana si fonda su di una violenza originaria: gli uomini si troverebbero inizialmente (potremmo dire “naturalmente”, ovvero prima di ogni sistema culturale) in uno stato hobbesiano di “tutti contro tutti”: il loro «desiderio mimetico», cioè, li porterebbe dapprima a desiderare di possedere ciò che l’altro ha, e in seguito a voler entrare in possesso di quella «pienezza d’essere» che ognuno vede incarnata nell’altro in quanto «modello-ostacolo». Ora, la dinamica originata dal parossismo mimetico di questo «desiderio triangolare» genera, per Girard, una spirale di violenza che culmina in uno stato di indifferenziazione reciproca, da cui gli uomini possono uscire soltanto individuando una vittima contro cui schierarsi unanimemente, accusandola di essere la vera responsabile della crisi violenta scatenatasi: puntando così tutti il dito contro un solo individuo, passando cioè dal “tutti contro tutti” al “tutti contro uno”, gli uomini esorcizzerebbero la propria violenza polarizzandola su di un «capro espiatorio», la cui morte rappresenterebbe quella «differenzia originaria» (da una parte gli accusatori, dall’altra la vittima) che è matrice stessa del sociale in quanto «sistema di differenze», e insieme anche del religioso: l’evento catartico, infatti, assume una valenza sacra, diviene cioè un “sacri-ficio”. Riportando, con la propria morte, la pace nella comunità, prima lacerata dalla violenza mimetica indifferenziante, la vittima stessa viene così ad assumere i caratteri di una divinità. Più precisamente, essa viene assimilata a un Dio della Violenza, *tremendum et fascinans*, direbbe Rudolf Otto: un Dio che ha il potere di gettare gli uomini nel caos, e allo stesso tempo è il solo in grado di riportare la pace, restando tuttavia indissolubilmente legato ad una sua presunta “colpa” iniziale (un “peccato originale” che ne giustifica l’uccisione). In seguito, ogni volta che la comunità si ritroverà in situazioni di crisi, perpetuerà simbolicamente la prima uccisione eleggendo una nuova vittima come sacrificio per la divinità capace di riportare l’ordine, e contemporaneamente elaborando un mito di fondazione di questa stessa comunità che veli ed esprima al tempo stesso il meccanismo sacrificale originario.

Secondo questa lettura, qui soltanto abbozzata ma che risulta viepiù affascinante e convincente nelle diverse opere girardiane, la religiosità “arcaica” non sarebbe affatto aliena da «meccanismi di sopravvivenza sociale»: al contrario, essa non sarebbe altro che un meccanismo la cui unica funzione sarebbe proprio quella di assicurare la sopravvivenza sociale.

Il cristianesimo, in quest’ottica, rappresenta la morte della religione nel senso sopra descritto: la rivelazione cristiana svela, decostruendolo, il meccanismo vittimario sotteso ad ogni sistema mitico-sacrale, e lo fa riproponendone le tappe dal punto di vista diametralmente opposto a quello di tutti i miti. Così, mentre questi ultimi non sarebbero altro che sofisticati resoconti dell’uccisione della vittima dal punto di vista degli accusatori, ovvero narrazioni in cui la vittima è presentata come colpevole di una violenza di cui gli

uomini si dichiarano innocenti, nei Vangeli invece viene presentata la verità di Cristo in quanto suprema vittima innocente, e allo stesso tempo viene dichiarata la colpevolezza di tutti gli uomini, che lo hanno messo a morte. Quegli uomini che “non sanno quello che fanno”... finché Cristo non lo rivela con la sua stessa vita e con la sua morte in Croce.

Il sacrificio di Cristo, così, si inserisce nel solco del sacrificio arcaico e lo annienta: in tal modo, però, viene annientata anche la funzione sociale di tutti quei sistemi religiosi che sul misconoscimento “collettivo” del sacrificio si fondavano. Non vi è più alcuna assicurazione celeste per qualsivoglia stabilità sociale, con il cristianesimo.

Così, se già con l'ebraismo, secondo la lettura di Henry Duméry, il mondo naturale si è progressivamente disincantato, demitizzato, e Dio è divenuto un *Ganz Anders* trascendente che si rivela unicamente attraverso la storia dei suoi rapporti con il Popolo Eletto³²¹, potremmo dire che il cristianesimo ha continuato e concluso quest'opera di “secolarizzazione” operando sulla stessa realtà sociale: non c'è nessun popolo eletto, «non c'è più né giudeo né greco» (Gal 3,28).

In questo senso, e soltanto in questo, la laicità sociale è un valore cristiano.

Ma qual è, allora, il luogo della Rivelazione, in questo universo disincantato? Il luogo è quello scelto da Dio stesso per incarnarsi: la persona. Unica e irripetibile.

Parafrasando, e con ciò ribaltandone il senso, la famosa formula dei Padri Cappadoci secondo cui “Dio si è fatto uomo perché l'uomo si facesse Dio”, potremmo dire che “Dio si è fatto uomo perché l'uomo si facesse davvero uomo”, cioè divenisse persona autentica. E può farlo soltanto attraverso i propri atti di fede, operando così in risposta ad una vocazione ricevuta.

Max Scheler, in proposito, scrive che «la persona è solo nei suoi atti e grazie ad essi»³²², e che «è solo l'impegno della persona stessa a dischiudere la possibilità di “conoscere” l'essere dell'*Ens a se*»³²³; e, ancora una volta, Rougemont è del tutto consonante a tale posizione, quando afferma che «l'atto di fede è l'atto che obbedisce ad una verità, affermata per questo stesso atto»³²⁴.

Un atto, per finire, che deve essere inteso anche come “attesa” (nel suo significato etimologico di “tensione-a”), apertura all'ascolto incessante di quel «richiamo silenzioso in una lingua che richiederebbe tutta la nostra vita per essere tradotta», come poeticamente scrive Emmanuel Mounier a proposito della vocazione³²⁵.

Ed è qui, secondo me, che si può riscoprire il valore fondamentale della fenomenologia, mirabilmente definita da De Monticelli, in un suo saggio, come «una filosofia dell'attenzione»³²⁶. Attenzione che dunque, a proposito della religione, si configura anche come tensione-verso, propensione, se è vero che – come afferma la stessa De Monticelli –

³²¹ Cfr. H. Duméry, *Phénoménologie et Religion*, Paris 1962, pp. 6-14.

³²² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1962, p. 189.

³²³ *Ibid.*, p. 224.

³²⁴ D. de Rougemont, *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris 1936, p.119.

³²⁵ E. Mounier, *Le Personalisme*, Sueil, Paris 1949; trad. di A. Gardin, *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1964, p. 68.

³²⁶ R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, p. 46, in <http://www.pdf4free.com>.

«l'*homo religiosus* si vive come essenzialmente e primariamente "chiamato", cercato, e teso all'ascolto».

Potremmo dunque parafrasare Mounier, il quale diceva che «bisogna essere preparati a tutto, anche alla felicità»³²⁷: noi diremo che «bisogna essere preparati a tutto, anche all'esperienza»; anche all'esperienza religiosa della vocazione singolare.

E questa preparazione, però, passa necessariamente da un'altra "esperienza", di carattere strettamente cristiano: l'esperienza dell'assenza di Dio dal mondo della natura e da quello sociale³²⁸, l'esperienza della realtà ultima della persona in quanto essere libero e responsabile, aperto alla trascendenza e unico nella sua essenza singolare.

De Monticelli si richiamava, in apertura al suo intervento, al racconto kafkiano "Davanti alla legge". Perché il protagonista del racconto non riesce ad entrare nella porta della Legge? Egli corrompe il guardiano con tutto quello che ha, eppure ancora non basta; finché, ormai allo stremo delle forze, non gli viene in mente un'unica domanda che finora non ha posto, né al guardiano né, prima di tutto, a se stesso: in questa domanda, scrive Kafka, «si condensano tutte le esperienze» di quell'uomo. Egli chiede dunque al guardiano: «Se tutti gli uomini tendono alla Legge, perché in tutti questi anni nessun altro è venuto qui a chiederti di entrare?». È in questo momento che il protagonista scopre la propria singolarità, la propria diversità rispetto a tutti gli altri: perché soltanto io? Perché proprio io? È in questo momento che in lui muore l'"Io puro" e nasce l'"Io incarnato", la persona. La risposta del guardiano, in questo senso, è emblematica: «Nessun altro poteva entrare qui perché questo ingresso era destinato soltanto a te». Come dire: questo ingresso era la tua vocazione, la tua via per la salvezza, che solo tu eri chiamato a percorrere. Ma non eri preparato per questa "esperienza", non eri pronto per lanciarti nell'avventura della tua vita. Hai atteso invano, perché la tua attesa non era "tesa" verso niente.

³²⁷ E. Mounier, *Lettere sul dolore*, BUR, Milano 2005, p. 40.

³²⁸ L'unica comunità possibile, in un'ottica del genere, è una com-unione di soggetti liberi e responsabili: una problematica versione della *societas christiana*.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

QUALE ESPERIENZA PER LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE?

Claudio Tarditi

Le rapport entre religion et raison n'est pas
un problème de philosophie de la religion
– c'est la philosophie elle-même.
(E. Lévinas)

Molto significativamente, la preziosa occasione d'incontro che si è svolta presso il Centro Studi del Fenomeno Religioso di Verona nel gennaio 2011 ha posto al centro della discussione la questione dell'*esperienza* in relazione ad alcuni modelli di filosofia della religione attualmente attivi nel panorama culturale europeo e, più in generale, occidentale. La prima ragione di questa importante scelta teorica dipende senz'altro dalla tendenza – tipica della contemporaneità – a non parlare più *di* Dio, magari per enunciarne gli attributi o dimostrarne l'esistenza, ma *con* Dio, ossia riflettendo sulla relazione che l'uomo può instaurare con la trascendenza e sui modi per pensare la manifestazione – per quanto *sui generis* – del divino entro gli spazi, angusti e finiti, dell'esistenza umana. In secondo luogo, tuttavia, bisogna sottolineare che la domanda su cui tutti i partecipanti sono stati invitati a riflettere non riguarda tanto il modello filosofico più adatto alla comprensione dell'esperienza religiosa, quanto piuttosto i vari gradi di pensabilità dell'esperienza stessa della trascendenza: ciò che va posto a tema è la nozione stessa di esperienza, la cui articolazione è essenziale per la comprensione del fenomeno religioso. Dal mio punto di vista, un percorso assai proficuo può essere intrapreso a partire dalla riflessione che la tradizione fenomenologica ha condotto proprio a proposito della questione dell'esperienza. Come ha recentemente osservato Claude Romano in un corposo testo dedicato ad una sorta di bilancio generale della fenomenologia³²⁹, l'esperienza (*Erfahrung*) nel suo senso più ampio è intesa da Edmund Husserl come *vissuto di coscienza (Erlebnis)*, poiché – secondo il padre della fenomenologia – non vi è esperienza che non assuma la forma del vissuto per una coscienza. Tuttavia, non si tratta forse di una scelta teorica decisiva per il destino della fenomenologia? Infatti, se non c'è dubbio che ogni vissuto sia un'esperienza, non pare evidente il contrario: non vi sono

³²⁹ C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.

forse delle esperienze che avvengono in forme diverse dal vissuto? Ad esempio, come intendere l'esperienza dell'*altro*, della sofferenza, della malattia, della collera o della gioia sul viso altrui, come concepire l'esperienza di un'opera d'arte o in generale della bellezza? E soprattutto: come descrivere l'esperienza della trascendenza?

Com'è noto, a partire dalle lezioni su *L'idea della fenomenologia* del 1907, la fenomenologia husserliana si è sviluppata in senso trascendentale elaborando un modello di esperienza fortemente incentrato sulla soggettività costituente nel suo rapporto di correlazione intenzionale con la datità. Così, la "decisione" di Husserl, presa già ai tempi delle *Ricerche logiche* del 1900-1901, di connotare l'intera esperienza in senso intenzionale lo condurrà ad ammettere due polarità essenziali – l'atto *noetico* (soggettivo) e il *noema* (oggettivo) – come elementi imprescindibili e caratteristici dell'intera esperienza. In altri termini, sul modello fenomenologico trascendentale, interamente attraversato dall'intenzionalità nel suo costitutivo "incontro con le cose", cioè con ogni contenuto noematico, grava la pesante esclusione *a priori* delle forme di esperienza che esulano da questa struttura bipolare, poiché non si danno nella forma di una qualche "oggettività" (*Gegenständlichkeit*) per la coscienza e, per così dire, "resistono" al tentativo della coscienza di ridurli all'evidenza della pura *cogitatio*. D'altra parte, sarà lo stesso Husserl a dover gestire quest'ordine di difficoltà, allorchè porrà la questione dell'intersoggettività: come accedere all'*Erlebnis* dell'*altro* se quest'ultimo non si dà unicamente come corpo-fisico (*Körper*), ma anche come corpo-organico (*Leib*) di cui ho soltanto un'appercezione analogica? Insomma, la figura stessa dell'*altro* come *alter-ego* è sufficiente a mostrare come una fenomenologia unicamente orientata verso un modello intenzionale dell'esperienza non riesca poi ad affrontare adeguatamente un certo numero di questioni che esulano costitutivamente dall'orizzonte dell'oggettività.

Ora, mi sembra che sia questa la direzione da intraprendere per ripensare l'esperienza *con e oltre* Husserl, nel tentativo di affrontare anche quelle "zone d'ombra" dell'esperienza, in cui veniamo raggiunti – e sorpresi – da tipi di fenomenalità irriducibili ad una qualche "oggettività" esperibile nella forma del vissuto intenzionale, *in primis* dal fenomeno religioso. Ed è anche la direzione che la fenomenologia ha intrapreso in Francia sin dagli anni Trenta del secolo scorso: sia che ci si ponga da un punto di vista post-merleau-pontiano (Renaud Barbaras), sia che si passi attraverso la forte mediazione di Martin Heidegger (Jean-Luc Marion e Michel Henry), i *nouveaux phénoménologues* concordano nella ricerca di un modello teorico in grado di restituire la fenomenalità a se stessa, sottraendola al possesso esclusivo della coscienza intenzionale. In altri termini, se da un lato i merleau-pontiani ammettono l'infinita praticabilità della riduzione, che tuttavia non conduce mai ad un ego assoluto ma rimanda costantemente ad un Mondo *già-sempre-là*, cioè al terreno originario della percezione, e che in ultima istanza è *invisibile*, dall'altro lato i cosiddetti "fenomenologi dell'originario" (soprattutto Marion e Henry) conducono la fenomenalità sino all'orizzonte ultimo della manifestazione – la *donation* e la *Vita* – dove l'invisibilità diventa non soltanto cifra della non-oggettualità, ma sigillo di una fenomenalità ben più alta di quella riservata ai soli oggetti.

La polemica che ne deriva è ormai ben nota, e si riassume nello scontro tra Dominique Janicaud e lo stesso Marion. Scrive Janicaud, in un passo ormai celebre: «Se la

“fenomenologia dell’inapparente” fa vacillare ogni presentazione dei fenomeni guidata (*reglée*) da un metodo a vantaggio dell’ascolto di una parola circondata dal silenzio, ecco, di ritorno, un filo teso verso l’originario, il non visibile, il riservato. Pronti a rinunciare ad una fenomenologia tematica, i candidati all’eredità teologica si accontenteranno di una fenomenologia disegnata a puntini [*pointillée*, come un disegno punteggiato]. Come potrebbero restare insensibili di fronte all’intrepida regressione verso l’originario, le cui ambiguità non possono che affascinare, e non certo scoraggiare, le ermeneutiche di una nuova versione dell’*interior intimo meo*? Se la “fenomenologia dell’inapparente” non deve essere interpretata solo come un risalire, ma come un regredire carico di promessa, ogni sondare più audace diventerà possibile e sarà permesso³³⁰». Marion risponde a queste critiche in varie occasioni, *in primis* in *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*³³¹, interamente cosparso di riferimenti critici e polemici alle obiezioni di Janicaud. Tuttavia, volgeremo qui la nostra attenzione ad un testo più breve, pronunciato da Marion nel gennaio 1993 in occasione della conferenza su *Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie* presso l’Institut Catholique di Tolosa³³². Scrive Marion: «L’accusa, violenta e pretestuosa anziché argomentata, di aver trasposto la metafisica speciale nella fenomenologia, rivela innanzitutto un’interpretazione positivista del metodo fenomenologico stesso. Inoltre, ha origine da un fraintendimento della fenomenologia: criticare, infatti, il ritorno della metafisica speciale nella fenomenologia suppone, prima di tutto, che questo sia fenomenologicamente *possibile*; mentre quando non cerca più il fondamento, ciò diventa per definizione impossibile. [...] [La critica di Janicaud] presupporrebbe non soltanto l’esistenza di *un* metodo fenomenologico *unico* che precede tutte le dottrine, ma presupporrebbe anche che non vi sia stata nessuna evoluzione dal momento idealista e costitutivo di Husserl, tra il 1913 e il 1929, fino ai nostri giorni. Nessuna di queste osservazioni va da sé, tanto più che appartiene all’essenza della fenomenologia l’essere resa possibile dall’*a posteriori* e dunque non essere predeterminata *a priori* da nessun divieto. Se c’è una filosofia il cui metodo è incondizionatamente aperto e il cui pensiero è senza presupposto, questa è proprio la fenomenologia, la quale si è conquistata, contro la metafisica, il diritto di “andare alle cose stesse!” – esortazione che potrebbe essere commentata con l’espressione “vietato vietare!”. L’unico criterio che la fenomenologia possiede le viene dai fatti – dai fenomeni che l’analisi dispiega, da ciò che essa rende visibile. Ciò che si mostra, si giustifica per il suo stesso mostrarsi»³³³. Questo mi pare essere attualmente l’orizzonte del lavoro

³³⁰ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L’Éclat, Paris 1991, p. 19. La polemica contro Marion è approfondita da Janicaud in *La phénoménologie éclatée*, L’Éclat, Paris 1998.

³³¹ J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 1998 (trad. di *Étant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997).

³³² Questa conferenza fu pubblicata sul “Bulletin de littérature ecclésiastique”, 1994, 3, e poi inclusa in J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005; trad. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2005.

³³³ J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato cit.*, pp. 81-82. Lungo la stessa direzione mi sembra si incammini Henry proponendo un modello di “fenomenologia non-intenzionale” come orizzonte futuro di pensiero per una comprensione più profonda della Vita. Scrive Henry in un testo pubblicato postumo intitolato “Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la philosophie à venir”: «Poiché l’intenzionalità non è possibile che come vita

fenomenologico allorchè si prenda sul serio l'istanza di "riallargamento" del panorama della fenomenalità rispetto al "restringimento" husserliano dell'infinito campo dell'esperienza alla forma del vissuto coscienziale. Il "pericolo" di una ricaduta nella metafisica classica è del tutto illusorio, in quanto né la donazione (Marion) né la Vita (Henry), se correttamente intesi, danno luogo ad un "pensiero del fondamento", ma anzi nominano – cercando di articularli filosoficamente – il processo attraverso cui la fenomenalità *ad-viene*, accade entro uno spazio originario che già da sempre ci coinvolge e ci interpella. Così, né la fenomenologia della donazione né la fenomenologia della Vita fanno di queste due istanze fenomenologiche delle vere e proprie *cause* della fenomenalità, che viene così restituita alla propria autonomia di manifestazione.

Su queste brevi premesse riguardanti lo statuto fenomenologico dell'esperienza, che meriterebbero tuttavia un'argomentazione ben più ampia³³⁴, è possibile – con Marion³³⁵ – sollevare alcune questioni relative al rapporto tra filosofia ed esperienza del divino. Non è forse tempo di rimettere in discussione l'antica convinzione, secondo cui "perdendo la fede, si guadagna in ragione"? Se, per eccesso di ragione, si espelle la fede dall'ambito di "ciò che è pensabile" (evidentemente nella forma della costituzione intenzionale tipica di ogni *Erlebnis*), ci si trova tuttavia ad ammettere che la ragione è incapace di comprendere una parte – anzi, la parte decisiva – di ciò che la nostra vita ci fa sperimentare. Così, si afferma rapidamente che la ragione non comprende tutto e bisogna ammettere spazi immensi che restano incomprensibili e irrazionali, da abbandonare alla credenza e all'opinione. Li si espelle – insieme alla fede - dal campo del pensabile, e da questo "sonno della ragione" sorgono allora gli incubi dell'ideologia, in quanto tale sempre violenta. Così, la separazione tra ragione e fede – considerata naturale – anziché corrispondere ad un "guadagno razionale", procede parallelamente ad una mancanza di razionalità, ad un'auto-delimitazione della ragione dinnanzi a ciò che essa ritiene impensabile. Ma se non si espelle *ab origine* la fede per eccesso di ragione, può accadere al contrario che la ragione stessa si apra ad un ambito – quello della Rivelazione – che chiede costantemente non solo di essere pensato, ma interpella la ragione stimolandola responsabilmente, quindi responsabilmente. Così, paradossalmente, non si perde in ragione, perdendo la fede? E al contrario, agostinianamente, non si tratta di credere – almeno nel senso di "tenere provvisoriamente per vero" – per *vedere*?

Ecco il problema, profondissimo, dinanzi a cui si trova la filosofia in generale, e a maggior ragione la filosofia della religione: quale tipo di razionalità ci può permettere di *vedere*?

intenzionale, essa non è uno sguardo indeterminato o indifferente, i significati che costituisce affondano le loro motivazioni profonde nella vita e ne derivano in ultima istanza. [...] La fenomenologia non intenzionale non ci restituisce soltanto il mondo intelligibile, essa ha un campo specifico, l'immenso campo della vita, per la cui esplorazione non disponiamo finora che di indicazioni frammentarie o d'intuizioni grezze, di cui le arti o altre forme di spiritualità sono state più prodighe che la filosofia stessa. Riconoscere questo campo nella sua specificità, tracciarvi dei percorsi continui, mettere a punto delle metodologie adeguate, ecco il compito della fenomenologia non intenzionale, senz'altro uno dei compiti della fenomenologia di domani», in M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris 2003, p. 121, trad. mia.

³³⁴ Mi permetto di rimandare al mio Introduzione alla fenomenologia francese, Edizioni Scientifiche Tangram, Torino 2011.

³³⁵ Si veda soprattutto il recente *Le croire pour le voir*, Communio, Paris 2010.

Ancora un richiamo a Marion: «Far uso della ragione, per noi, richiede innanzitutto di esercitarsi all'infinito, [...] per far progredire le nostre capacità razionali applicandole non a qualche oggetto delimitato, ma a ciò che resisterà sempre, per definizione, alla definizione». E ancora: «Per noi, giungere a pensare davvero significa pensare l'infinito: una ragione che non pensa l'infinito verrebbe meno anche a se stessa». Quale modello di pensiero può, oggi, tentare questo "ampliamento radicale" della ragione in vista della pensabilità di ciò che trascende la mera sfera oggettuale? La mia ipotesi – che mi sembra poter condividere con Stefano Semplici – è che questo modello vada ricercato nel plesso profondissimo che lega inscindibilmente la fenomenologia e l'ermeneutica. La prima, nel tentativo di elaborare un modello di fenomenalità il più ampio possibile (un esempio notevole è la *saturazione* secondo Marion stesso, ma mi sembra di poter rintracciare lo stesso movimento anche nella *manifestazione della Vita* secondo Henry), la seconda come istanza di risposta del "soggetto" finito (ciò che Marion chiama "a-donato"), tale in virtù di quell'appello originario che sollecita al pensiero. Quale articolazione tra fenomenologia – e, in particolare, quale modello fenomenologico? – ed ermeneutica si può ipotizzare per un tale progetto? In altri termini, si dà la possibilità di una *filosofia cristiana* come *pratica ermeneutica ed euristica della fenomenologia della Rivelazione* ? Il *surplus* di datità/donazione che la Rivelazione offre alla ragione non rende più solo possibile una nuova interpretazione di fenomeni già visibili, ma portano a visibilità fenomeni che sarebbero stati, senza di essa, invisibili. Dunque, la filosofia cristiana – ben più che "ermeneutica del dato" che sarebbe già accessibile alla razionalità senza la Rivelazione – si costituisce come *euristica* , ossia come principio di visibilità di nuove fenomenalità. Come si è detto, l'argomentazione di Marion va precisamente nella direzione della *saturazione* , concetto che svilupperà ampiamente pochi anni dopo a partire da *Dato che* : la figura fenomenologica dell'assoluta trascendenza divina rovescia e scardina il modello metafisico della visibilità, per così dire "satura" ogni orizzonte grazie alla propria "evidenza abbagliante". Se dunque la visibilità si addice agli oggetti che si manifestano alla coscienza come «isole di provvisoria stabilità»³³⁶ che si staccano da un orizzonte opaco e composto da una molteplicità infinita di adombramenti (*Abschattungen*), la presenza senza riserve esclude *a priori* ogni tipo di orizzonte, dunque rigetta ogni forma di oggettualità e lo stesso *status* di ente: essa non è in alcun luogo e non attira alcuno sguardo, è propriamente *invisibile* . Dunque, l'invisibilità di Dio – la sua *assenza* – non ne svilisce la trascendenza, ma anzi attesta l'eccellenza di una donazione senza riserve, del grado più alto della saturazione dell'orizzonte della fenomenalità: «Dio diventa invisibile non malgrado la sua donazione, ma grazie e in virtù di questa donazione. [...] Se vedessimo Dio allo stesso modo in cui vediamo un ente del mondo, allora non si tratterebbe più di Dio»³³⁷.

La fenomenologia, dunque, non sconfinava nella teologia o nella metafisica come se volesse sostituirsi ad esse: se usciamo dall'angusto modello dell'esperienza come esperienza intenzionale, dobbiamo ammettere che la fenomenologia è intrinsecamente orientata

³³⁶ L'espressione si trova in un recente testo di Marion, *Certitudes négatives* , Grasset, Paris 2010, p. 243.

³³⁷ J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato cit.* , p. 86.

verso la posizione delle questioni metafisiche classiche, questioni che affronta da un punto di vista radicalmente diverso rispetto alla metafisica e accessibile unicamente dopo aver destituito ogni pensiero del fondamento e della causalità. Se ci è permesso esprimerci così, la fenomenologia non *costruisce* le domande metafisiche classiche imponendo loro le proprie categorie oggettuali, ma le *trova* naturalmente e secondo un progetto ben visibile già nel pensiero husserliano, che – giova ricordarlo – non ha mai escluso che la fenomenologia potesse occuparsi, seppur in modo del tutto inedito, delle grandi questioni che hanno animato la riflessione moderna³³⁸: così, essa destituisce l'onto-teologia per restituire alla trascendenza il proprio carattere di trascendenza assoluta e infinitamente donantesi.

³³⁸ Scrive infatti Husserl: «I risultati che presento sono dunque metafisici, se è vero che la conoscenza ultima dell'essere dev'essere chiamata metafisica. Ma non si tratta qui della metafisica nel suo senso abituale; questa metafisica, degenerata nel corso della propria storia, non è per nulla conforme allo spirito nel quale è stata originariamente fondata in quanto filosofia prima. Il metodo intuitivo concreto, ma al tempo stesso apodittico, della fenomenologia, esclude ogni «avventura metafisica» ed ogni eccesso speculativo», *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, §60, p. 156 (trad. di *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1950).

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ANALOGIA E SACRAMENTO

APPUNTI A PARTIRE DA LEVINAS

Francesco Valerio Tommasi

Tout dépend de la possibilité de vibrer à une signifiante
qui ne se synchronise pas avec le discours qui la capte,
et qui ne se range pas dans son ordre;
tout dépend de la possibilité d'une signification
qui signifierait dans un dérangement irréductible³³⁹.
(E. Levinas)

Una delle figure teoriche che la tradizione filosofica e teologica ha sovente utilizzato per rendere conto dell'esperienza religiosa è quella dell'analogia. Nel breve testo che segue, costituito da qualche rapida osservazione e dunque di natura del tutto sperimentale, tenterò di descrivere l'esigenza fondamentale che l'analogia intende garantire. Trattandosi di una esigenza intrinsecamente paradossale, cercherò altresì di mettere in luce le difficoltà che a mio giudizio la attanagliano strutturalmente. Sosterrò infine l'opportunità, per poter rendere conto in modo più adeguato di questa esigenza paradossale, di servirsi della nozione di "sacramento", intendendola nel suo significato teorico generale e quindi indipendentemente dalla sua valenza teologica in senso stretto all'interno di una tradizione confessionale specifica. Queste considerazioni prenderanno le mosse da un passaggio di Emmanuel Levinas, che, pur non citando esplicitamente né l'analogia né il sacramento, è emblematico a mio giudizio della suddetta esigenza paradossale.

Nel saggio "Énigme et phénomène" citato in esergo, Levinas mette in luce la necessità che il rapporto tra il piano divino, sacro, soprannaturale – utilizzo volutamente una gamma vasta di termini per riferirmi in modo anzitutto generale all'area semantica del religioso – e quello umano, profano, naturale sia di assoluta differenza. Prima di ricevere qualsiasi caratterizzazione positiva, il religioso, infatti, si costituisce per differenza, come "altro". Perché si mantenga come tale, quindi, il suo significato deve sfuggire sempre al discorso che lo recepisce, non può sincronizzarsi con esso. In una parola, deve essere trascendente. Tutta l'opera di Levinas, d'altronde, può essere letta come una ricerca e una rivendicazione della possibilità della trascendenza. Per essere veramente tale, ossia

³³⁹ E. Levinas, "Énigme et phénomène", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001³, p. 286.

per essere trascendente, la trascendenza deve essere irriducibile e quindi non riconducibile all'ordine del discorso. «Si l'Autre se présente au Même, la co-présence de l'Autre et du Même dans le phénomène, constitue aussitôt un ordre. La discordance qui peut se produire au sein de cet ordre, se propose comme une invitation à la recherche d'un ordre nouveau où se résoudrait ce premier désaccord [...]. Bergson nous a enseigné que le désordre, comme le néant, est une idée relative. Faut-il, pour un dérangement absolu, que dans le Même fasse irruption une altérité absolue, celle d'Autrui?»³⁴⁰. Si parla quindi di «dérangement irréductible» e, per tentare di sottrarsi alla difficoltà suddetta, ossia alla inevitabile riconduzione all'ordine e dunque al Medesimo di ogni disturbo, di ogni trascendenza, di ogni alterità, lo descrive come segue: «Le dérangement n'est [...] pas l'éclatement d'une catégorie trop étroite pour l'ordre que cet éclatement laissera luire dans le chaton d'une catégorie plus large. Il n'est pas davantage le choc d'une provisoire incompréhension qui bientôt deviendra intelligence. C'est ne pas en tant qu'irrationnel ou absurde que le dérangement dérange [...]. Le dérangement qui n'est pas la surprise de l'absurde, n'est possible que comme l'entrée, dans un ordre donné d'un autre ordre qui ne s'accommode pas du premier³⁴¹». Il *dérangement* è l'irruzione di un ordine altro, che non si lascia ricondurre.

Perché si può vedere in queste righe di Levinas un'esemplificazione paradigmatica del problema dell'analogia? Ad un livello teorico generale, cosa indica la questione che è veicolata da tale parola? Il termine "analogia" significa etimologicamente – e molto significativamente per quanto appena detto – "proporzione", e nel linguaggio ordinario è utilizzato quale sinonimo di "somiglianza". Come termine tecnico filosofico investe questioni diverse, che riguardano però tutte i confini tra identità e differenza: si tratta – a seconda degli autori e delle epoche, ma secondo una linea di continuità che è tracciabile – della identità o differenza di significato con cui un termine viene predicato (dunque di una via mediana, nel linguaggio, tra univocità ed equivocità); della identità e differenza tra pensiero e realtà; di quella tra i molteplici fenomeni dell'esperienza e le loro regolarità traducibili in leggi; ma anche della identità e differenza tra Dio e le creature. Storicamente, il termine comincia ad avere rilevanza filosofica nella grecoità, in Aristotele ed in particolare nei suoi commentatori tardo antichi e medievali. Soprattutto – ancora in modo significativo rispetto alle righe citate di Levinas – in riferimento al trattato sulle *Categorie*. Ed è in ambito scolastico, dal XII secolo, grazie anche alla mediazione araba, che l'analogia guadagna una rilevanza di tipo metafisico, investendo la questione del modo in cui si esprime il termine "ente" – e dunque del suo significato – ossia dei diversi modi in cui si predica quello che assurge al ruolo di «soggetto proprio della metafisica»³⁴². Il termine "ente" deve avere un fondo di significato comune, perché sia possibile avere una scienza metafisica che ne tratta e sia costituita da sillogismi validi. Deve potersi predicare univocamente. Eppure l'ente si predica in molti modi, a seconda delle realtà cui si riferisce, è dunque un termine equivoco. Dovendo tenere assieme identità e differenza,

³⁴⁰ Ibid., pp. 286-287.

³⁴¹ Ibid., pp. 292-293.

³⁴² Cfr., tra gli altri, E.J. Ashworth, *Les théories de l'analogie du XI^e au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 2008; J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

univocità ed equivocità, l'analogia si scontra con la difficoltà appartenente insormontabile di dover trovare una reale omogeneità, capace anche di salvaguardare una altrettanto vera eterogeneità; senza che la mediazione scada in una generica vaghezza.

Il problema si radicalizza, evidentemente, in ambito teologico: l'analogia è infatti anche il dispositivo teorico con cui la tradizione cristiana concepisce il rapporto tra Dio e le creature. Secondo la formulazione del IV Concilio Lateranense, che Erich Przywara eleva a principio della sua *Analogia entis*: «inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»³⁴³. Dio crea «a sua immagine», ma resta totalmente altro. Si deve poter asserire correttamente sul creatore, senza intaccarne la trascendenza; ossia si deve avere la possibilità di predicare di Dio degli attributi (ad esempio la bontà) che siano comprensibili e dunque vengano intesi nel loro uso corrente; ma che, allo stesso tempo, non siano intesi nel senso comune con cui sono predicati rispetto alle cose del mondo, perché Dio appunto è trascendente. È la dinamica descritta dallo pseudo Dionigi Areopagita, autorità di riferimento primaria di un dibattito infinito.

Ecco perché credo di trovare nelle pagine levinassiane la medesima questione: in qualche modo Dio deve comunicarsi, perché si dia esperienza religiosa. E tuttavia Dio deve restare, allo stesso tempo, trascendente. «On a sonné, et il n'y a personne à la porte. A-t-on sonné? Un diplomate fait une proposition exorbitante à un autre diplomate, mais cette proposition est faite en des termes tels que, si l'on veut, rien n'a été dit. Un amoureux fait une avance, mais le geste provocateur ou séducteur n'a pas interrompu, si l'on veut, la décence des propos et des attitudes – il s'en retire aussi légèrement qu'il s'y est glissé. Un Dieu s'est révélé sur une montagne ou dans un boisson inconsommable ou s'est fait attester dans des Livres. Et si c'était un orage! Et si les livres nous venaient des rêveurs! C'est à nous ou, plus exactement, c'est à *moi* de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et, dès lors, ab-solu, désarticulant ainsi le moment même ou il s'offre et se proclame, ir-représentable. Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito, en dédaignant le recours au clin d'oeil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec – énigme»³⁴⁴. Levinas utilizza il termine "enigma" nel suo senso etimologico, ossia di parola oscura, di discorso allegorico, di termine che rimanda ad altro. A me interessa qui metterne in luce il nesso, che tematicamente mi sembra evidente, con la questione dell'analogia compresa nei modi che abbiamo descritto. Ma altrettanto evidente è, nelle righe di Levinas, il tentativo di radicalizzazione di questa esigenza dell'analogia: non si tratta più infatti di una somiglianza chiara, quanto di un rimando oscuro ad un significato nascosto, che non si lascia dimostrare, ma solo, eventualmente, intuire in lontananza. Di un significato incomprensibile, di un fenomeno irrapresentabile, di un gesto che si ritira nel momento stesso in cui si compie. Di una differenza che si consegna all'identità senza cessare di

³⁴³ Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 806, a cura di P. Hünermann, 37a ed., Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien 1991, p. 361; cfr. E. Przywara, *Analogia entis*, Kösel-Pustet, München 1932.

³⁴⁴ "Énigme et phénomène cit.", p. 290.

essere totalmente altra e differente. «L'énigme n'est pas une simple équivoque où le deux signification ont des chances égales et la même lumière. Dans l'énigme, le sens exorbitant s'est déjà effacé dans son apparition»³⁴⁵. È qui che a mio giudizio può essere chiamata in causa la nozione di "sacramento" quale segno che, secondo la sua definizione più classica e, secondo quanto accennavo, generica, "è ciò che significa". In questa accezione, come una categoria semiotica che risponde a questa definizione, e dunque non come caso specifico di una tradizione confessionale, il sacramento sembra affrontare il problema con cui l'analogia si confronta senza successo. Se infatti l'analogia rimane nel guado tra identità e differenza, il sacramento assume sino in fondo il paradosso e pretende (non a caso in virtù di un intervento soprannaturale e quindi miracoloso) di mantenere intatta la separazione tra significante e significato, tra cosa materiale e azione divina (non si attua una trasformazione fisica), tra identità e differenza, e di affermare allo stesso tempo la loro coincidenza (l'oggetto è veramente la realtà divina); procedendo in tale operazione mediante una significativa accentuazione del carattere pratico e performativo (l'"efficacia") del fenomeno in questione. In questo senso, la nozione di "sacramento" sembra venire incontro proprio all'esigenza descritta nel testo di Levinas. «Le dérangement est un mouvement qui ne propose aucun ordre stable en conflit ou en accord avec un ordre donné, mais un mouvement qui emporte déjà la signification qu'il apportait [...]»³⁴⁶. «Par là s'exclut du dérangement le simple parallélisme de deux ordres qui seraient en rapport de signe à signifié [...]. Il ne s'agit pas davantage de la rencontre de deux séries de significations revendiquant, à titre égal, le même phénomène, comme quand [...] dans l'ambiguïté de la métaphore, le sens littéral, inséparable du sens figuré, ne s'évanouit pas ni s'absorbe dans le sens qui le nourrit, mais où le deux sens s'irisent dans le même jour, tournés tous le deux du côté de la lumière»³⁴⁷. Parlo, lo ribadisco, del sacramento assunto come categoria semiotica in senso generale. Del sacramento come idea che cerca di pensare un segno che immediatamente, senza scarto, è il suo significato, e in cui, allo stesso tempo, il rimando rimane completamente assente, perché non c'è nulla di altro rispetto alla mera datità sensibile. Il sacramento, cioè, cerca di mantenere nello stesso tempo tutta la differenza e tutta l'identità. Il sacramento è immediatamente la realtà divina e trascendente, senza che però ci sia altro rispetto al sensibile e all'immanente.

La categoria di "sacramento" ha vissuto sinora, indubbiamente, solo nella storia del pensiero teologico ed in particolare in quello della tradizione cristiana. I misteri fondamentali della vita di fede, ed in modo preminente i segni e le azioni che permettono la comunicazione della grazia divina al fedele e alla comunità infatti, vengono ricondotti dalla dottrina, e sin dalle origini, a questa categoria. È il termine greco "*mysterion*" ad essere tradotto con il latino "*sacramentum*" nella ricezione in Occidente dei testi dei Padri greci tra i secoli II e V. Il *sacramentum*, che esprimeva nella tradizione giuridica romana il giuramento di fedeltà dei soldati, declina la nozione secondo un senso in cui la cooperazione o risposta umana all'azione divina diviene evidentemente più rilevante o

³⁴⁵ Ibid., p. 291.

³⁴⁶ Ibid., p. 290.

³⁴⁷ Ibid., p. 293.

marcata. Ma proprio coesistenza di aspetto divino e partecipazione umana, sia pur con accentuazioni sull'uno o l'altro versante e a seconda delle differenze che le impostazioni teoriche e dottrinali conoscono nei contesti locali e lungo le epoche, costituiscono il cuore della comprensione del sacramento. I sacramenti vengono ad essere i cosiddetti "mezzi di grazia". E se è l'autorità di Agostino quella che instaura la comprensione in termini semiotici del rapporto tra divino ed umano espresso dai sacramenti, tale comunicazione viene compresa progressivamente in termini che si pretendono non meramente simbolici, ma anche reali, al di là del segno, così che l'intervento divino sull'uomo può essere efficace. Anche laddove, in molti modi, viene criticata la "realtà" ontologica del segno sacramentario, in ambito di dottrine e confessioni cristiane non viene tuttavia mai definitivamente messa in questione una qualche forma di efficacia, perché su di essa si basa l'idea della presenza di Dio nella comunità³⁴⁸. Proprio attorno a tale realtà ontologica e al modo di intenderla si gioca, com'è noto, il dibattito in epoca di riforma protestante e riforma cattolica. Ma prodromi di questa discussione vanno rinvenuti nelle discussioni di grammatica speculativa dei "modisti": e non a caso, Tommaso d'Aquino dovette faticare per pensare il sacramento sulla base delle categorie aristoteliche, incontrando difficoltà simili a quelle relative alla possibilità di pensare l'ente come una nozione univoca³⁴⁹.

Ma appunto al di là della sua lunga e complessa storia, quanto interessa qui sottolineare è la possibile spendibilità della nozione teorica di "sacramento" come "segno efficace e reale", come "segno che è ciò che significa" per rispondere alla questione dell'analogia. La spendibilità cioè della nozione di "sacramento", come erede del termine "*mysterion*", per affrontare il paradosso dell'esperienza religiosa che Levinas veicola sotto la categoria di "enigma". La possibilità di servirsi di questo termine *en philosophe*, al di fuori della tradizione teologica e confessionale in cui sinora è vissuto.

Quale tentativo di pensare un segno dotato di un carattere efficace e reale, il sacramento può essere compreso come l'inveramento dei tentativi teorici basati sulla figura dell'analogia: e ciò non solo nello specifico ambito filosofico-religioso ma anche in senso più latamente logico, semiotico e linguistico. Questa proposta qui semplicemente abbozzata rappresenta, evidentemente, un progetto di ricerca più che una teoria definita. L'indicazione di un percorso possibile – di cui mi sono chiari tutti i rischi e le vertigini, sin dalla pretesa di leggere Levinas sotto le categorie di analogia e sacramento – e di cui i presenti appunti vogliono costituire solo un primo rapidissimo schizzo. Si tratta di pensare l'esperienza religiosa a partire da una categoria che risponda alle esigenze dell'analogia, che storicamente è stata una delle figure principali che hanno cercato di renderne conto, senza ricadere nelle difficoltà in cui essa si è imbattuta e si imbatte di principio. Si tratta di trovare un percorso semiotico nuovo. «Il faudrait une indication accusant la retraite de l'indiqué, au lieu d'une référence qui le rejoint. Telle la trace par son vide et sa désolation [...]. Avant de signifier comme signe elle est [...] le vide même d'une absence irrécupérable. La béance du vide n'est pas seulement le signe d'une absence. Le trait

³⁴⁸ Cfr., tra gli altri, J. De Ghellinck, *Pour l'histoire du mot "Sacramentum"*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1924; A. Peters, art. "Sakrament", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, Schwabe, Basel 1971-2005, pp. 1128-1132.

³⁴⁹ Cfr. I. Rosier-Catach, *La parole efficace: Signe, rituel, sacré*, Vrin, Paris 2004.

tracé sur le sable n'est pas l'élément d'un sentier, mais le vide même de la passée. Et ce qui s'est retiré n'est pas évoqué, ne retourne pas à la présence, fût-ce à une présence indiquée»³⁵⁰.

³⁵⁰ "Énigme et phénomène cit.", pp. 289-290.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA QUESTIONE DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE A PARTIRE DA JEAN HÉRING: FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA E POSITIVITÀ

Giuseppe Di Salvatore

0. La traduzione e la pubblicazione del testo di Jean Héring *Fenomenologia e religione* (Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009) è stata l'ispirazione della giornata di studio "Quale esperienza per la filosofia della religione?". È infatti questo testo che permette di ricalibrare la nozione di "filosofia della religione" a partire e attraverso la proposta di mettere al centro la nozione di "esperienza", articolata attraverso la teoria fenomenologica (particolarmente quella husserliana). In questa sede, allora, voglio riprendere il programma heringhiano di innestare la fenomenologia nella filosofia della religione, approfondendone la complessità, l'interesse e la problematicità. Questo si configura evidentemente come lo sforzo di ritornare sulla *vexata quaestio* dello statuto della disciplina di "filosofia della religione" e penetrarne tutta la difficoltà discernendo tra le diverse interpretazioni sostenute.

Per fare ciò non entrerò nel dettaglio delle argomentazioni espresse con molta chiarezza da Héring nel suo testo del 1925. Mi voglio soffermare esclusivamente sul titolo del libro da me tradotto, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, che ha presentato un problema di traduzione particolarmente significativo e degno di attenzione: questo problema attraversa interamente la proposta teorica di Héring e ci permette ora di approfondire in modo originale il tema del rapporto tra la questione della "filosofia della religione" e la nozione di "esperienza".

1. *Fenomenologia e religione*, in effetti, può suonare una traduzione maldestra di *Phénoménologie et philosophie religieuse*, dal momento che pare non rendere conto dell'espressione francese "philosophie religieuse", dietro la quale in realtà si nasconde tutta la problematicità dello statuto della disciplina di "filosofia della religione". In particolare, tale problematicità si può riassumere nel problema del "genitivo" di "filosofia della religione". Per esplicitare in modo non ambiguo la doppia opzione del genitivo di "filosofia della religione" è utile appoggiarsi alla lingua tedesca, con cui peraltro Héring si è formato e con cui – mi sento di dire – Héring pensa filosoficamente. Le due opzioni si dicono allora *religiöse Philosophie*, per "filosofia della religione" con il genitivo soggettivo, e *Philosophie der Religion*, per "filosofia della religione" con il genitivo oggettivo. Ora quello che credo poter sostenere è che Héring sceglie "philosophie religieuse" non tanto perché ha in mente la *religiöse Philosophie*, ma perché vuole evitare di far pensare alla

Philosophie der Religion. Infatti, come risulta chiaro nella sua argomentazione, se da una parte Héring non vuole rendere la religione un oggetto di studio tra gli altri, un fenomeno mondano tra gli altri, dall'altra non si tratta nemmeno di analizzare la filosofia *nella* religione, o *nell'*esperienza religiosa – cosa che sembrerebbe piuttosto propria di una teologia filosofica o di una filosofia della teologia; né si tratta di articolare la filosofia della religione nel senso di rendere religiosa la filosofia.

2. Di qui vorrei avanzare una riflessione che muove dall'opzione soggettiva del genitivo di "filosofia della religione" e quindi dall'interpretazione di "filosofia della religione" come *religiöse Philosophie*. La *religiöse Philosophie*, a conti fatti, cioè nei suoi risultati, appare congruente se non coincidente con una "filosofia negativa" dinanzi alla religione e al religioso, se consideriamo quest'ultima come la posizione secondo la quale ciò che di filosofico si può restituire alla religione non è nient'altro che l'impossibilità di dire la religione, quindi lo scacco, l'aporia, l'indicibilità, etc. Infatti tale filosofia negativa dinanzi alla religione sarebbe un *analogon* della teologia negativa, nel senso che assolverebbe in filosofia lo stesso compito che in teologia assolve la cosiddetta teologia negativa. Potremmo chiamarla dunque una "teologia negativa secolare". In questo senso appare chiaro come i risultati di quest'ultima coincidono con quelli di una filosofia che si dice religiosa, o almeno prestano il fianco, con il lavoro negativo, al riempimento positivo di una filosofia che si dice religiosa.

Se appare convincente questo carattere complementare di filosofia religiosa e filosofia negativa dinanzi alla religione, si può allora pensare che è forse proprio sotto la rubrica della *religiöse Philosophie* che va pensato il comune destino della disciplina della filosofia della religione e della vicenda storica della secolarizzazione – vicenda chiaramente legata a doppio filo alla "negatività" cui si è accennato. La *religiöse Philosophie* così intesa, allora, porterebbe naturalmente non solo sul terreno della teologia filosofica, ma anche (in modo complementare) su quello della filosofia della religione come determinata necessariamente ed esclusivamente dal fatto storico della secolarizzazione. Questo allargamento del raggio della *religiöse Philosophie* alla vicenda storica della secolarizzazione si spiega appunto per il fatto che la filosofia negativa dinanzi alla religione – di cui abbiamo osservato la complementarietà con la filosofia religiosa – è forse proprio un prodotto tipico del processo di secolarizzazione. Infatti, quest'ultimo implica l'autonomizzazione di filosofia e religione come ambiti che si toccano, appunto, solo negativamente.

Che la vicenda storica della secolarizzazione sia letta infine sotto la rubrica della *religiöse Philosophie* ci permette di scoprire una paradossale solidarietà tra la *religiöse Philosophie* e la *Philosophie der Religion*, almeno laddove quest'ultima è declinata nel senso più oggettivante possibile del genitivo oggettivo, ovvero nel senso in cui la religione è considerata solo ed esclusivamente come un oggetto di studio, come un fenomeno mondano tra gli altri. Come scopriamo questa paradossale solidarietà? Attraverso una peculiarità della filosofia negativa dinanzi alla religione. Più precisamente, infatti, quella solidarietà tra *religiöse Philosophie* e *Philosophie der Religion* si declina come solidarietà tra la posizione filosofica che ho caratterizzato come teologia negativa secolare, ovvero la

filosofia negativa dinanzi alla religione da una parte, e dall'altra una posizione filosofica che potremmo dire antropologizzante nei confronti della religione – almeno nel senso di un'antropologia definita secondo i criteri di un certo positivismo scientifico. Questa più precisa solidarietà è constatabile attraverso la scoperta di una perfetta compatibilità tra il dire *solo* l'indicibilità della religione e il limitarsi ad analizzare della religione *solo* i suoi effetti o le sue pratiche esteriori ed oggettivabili. Una compatibilità, questa, che suona come architettata o almeno architettabile complementarità.

Sotto la rubrica della *religiöse Philosophie*, allora, si profila in definitiva una doppia complementarità: da una parte tra filosofia religiosa e filosofia negativa dinanzi alla religione, dall'altra tra quest'ultima e una filosofia della religione oggettivante e antropologizzante (in senso positivista). In questa interpretazione tripartita la doppia complementarità mostra come la *religiöse Philosophie* si rivela paradossalmente congruente con una forma particolarmente oggettivante di *Philosophie der Religion*.

3. Un passo in avanti rispetto a questa interpretazione (tripartita) di "filosofia della religione" è possibile farlo se nella "religione" di *Philosophie der Religion* non si implicano *solo* gli effetti esteriori, oggettivabili e analizzabili da un osservatore esterno. È possibile farlo, cioè, se insieme a questi effetti è implicata anche la rivelazione del sacro, del divino, di un dio – personale o meno. Anzi, ancor meglio, se quegli effetti sono implicati nella misura in cui sono espressione di tale rivelazione. Con questo passo in avanti si apre il campo di indagine che mi sembra proprio di quella che viene chiamata "ermeneutica della rivelazione". Con essa si tiene debitamente conto di quanto la rivelazione dice di specifico, smussando l'atteggiamento esclusivamente oggettivante e rendendo quindi più complessa la *Philosophie der Religion*, che per questo motivo non sarebbe mai riducibile ad un atteggiamento positivista.

Va però anche detto che quello dell'ermeneutica della rivelazione è un approccio che nello stesso tempo mantiene comunque aperto il terreno di studio proprio dell'atteggiamento strettamente oggettivante di cui si è parlato prima. Infatti, anche l'atteggiamento passivo, ricettivo, proprio di un'ermeneutica della rivelazione, non deve far dimenticare che nell'ermeneutica della rivelazione quanto è ricevuto della rivelazione è sempre ricevuto *come un oggetto*, nella forma di un oggetto di studio, sotto l'aspetto di un oggetto da sottoporre all'analisi della successiva considerazione filosofica.

4. La mia impressione è pertanto che tutte queste interpretazioni di "filosofia della religione" (quella tripartita come quest'ultima, ermeneutica) continuino a sottendere, una visione dualista di filosofia e religione, anche se attraverso articolazioni diverse delle due. Tale visione, di fatto, è storicamente emersa in gran parte attraverso la rivendicazione forte dell'autonomia della religione – e contemporaneamente dell'autonomia della filosofia. È vero, la soluzione che si potrebbe dire classica al rischio di dualismo insito nel gesto di questa doppia rivendicazione di autonomia sta nel non confondere "separazione" e "distinzione": si dirà allora che la doppia rivendicazione di autonomia distingue e non separa filosofia e religione.

Ad ogni modo, dinanzi a quest'ultima precisazione, spesso difficile da mantenere, e quindi dinanzi ad un rischio sempre presente di scivolare nell'assunzione di una visione dualista di filosofia e religione, la riflessione di Héring mi sembra particolarmente benvenuta. Infatti, nella piena consapevolezza di tutta questa problematica – che qui ho approfondito attraverso una sorta di mappa delle posizioni interpretative sostenute ancora oggi in modo maggioritario a proposito dello statuto della disciplina di “filosofia della religione” – Héring cerca di pensare una *terza* cosa rispetto alla *religieuse Philosophie* e alla *Philosophie der Religion*: cerca di pensare una *Religionsphilosophie*, qualcosa che le lingue latine, dal francese all'italiano, hanno difficoltà a tradurre. Allora la mia proposta consiste nel dire che in Héring, dietro l'espressione francese “philosophie religieuse”, non sta né la *religieuse Philosophie* né la *Philosophie der Religion*, ma esclusivamente la *Religionsphilosophie*.

Essendo questo punto fondamentale per tutta la proposta teorica di Héring, si comprende ora il motivo principale dell'estrema precauzione nella traduzione dell'espressione “philosophie religieuse” e il timore di adottare le espressioni di “filosofia della religione” e di “filosofia religiosa” per tradurla. Ecco perché ho preferito optare per una terza soluzione, certo insufficiente ma almeno non equivoca, ovvero “religione”. Dunque, ora è chiaro come dietro la “religione” del titolo *Fenomenologia e religione* ci sia tutta la questione della *specificità* della nozione di *Religionsphilosophie*, una specificità che qui ho voluto cominciare a restituire attraverso una definizione di cosa *Religionsphilosophie non* sia. E abbiamo visto come la quasi totalità delle posizioni ancor oggi rivendicate per la disciplina di “filosofia della religione” ricadono esattamente in quanto *non* coincide con quella *Religionsphilosophie* che a partire da Héring sto qui cercando di pensare. Questo mi sembra testimoniare da subito l'estrema originalità dello spunto che ci offre Héring, se esso viene letto nel senso che qui propongo. In Héring, infatti, certamente troviamo come motivo centrale, quasi ossessivo, il superamento del dualismo, anche nelle sue forme complesse, letteralmente complicate, della *religieuse Philosophie* e della *Philosophie der Religion*. Ovvero troviamo certamente quel compito fondamentale, per una ridefinizione della disciplina di “filosofia della religione”, che se assolto e portato fino alle sue estreme conseguenze ci spinge a delineare una *Religionsphilosophie* in quella specificità che fin qui ho profilato solo negativamente.

Per passare così a una disamina non solo negativa dell'idea di *Religionsphilosophie*, bisogna domandarsi come pensare la specificità della *Religionsphilosophie*.

5. Una possibilità è fornita dalla formulazione di un *et-et: et religieuse Philosophie et Philosophie der Religion*. Qui forse recupero una delle grandi lezioni di Marco Maria Olivetti, ovvero la sottolineatura dell'*equivocità* del genitivo di “filosofia della religione”, genitivo perciò soggetto e oggetto. Anzi, più che di “equivocità”, che potrebbe pericolosamente prestare il fianco a una confusione di soggetto ed oggetto, sarebbe meglio parlare di “ambivalenza” – come lo stesso Olivetti preferiva dire.

Ora, dinanzi a questa ipotesi di lettura, la mia reazione sta in un *sic et non* – per continuare a mutuare le formulazioni care ad Olivetti, ed in questo caso rivolgerle a lui stesso.

Si, si tratta certamente di un *et-et* per la filosofia della religione, e ciò è forse motivato dal fatto di tener fede alla storicità ineludibile della disciplina. Infatti, questo *et-et* certamente descrive proprio il "gioco" della secolarizzazione, che fa muovere la filosofia della religione in modo ambivalente e spesso contemporaneamente verso la teologia filosofica e verso l'ermeneutica della rivelazione, verso una filosofia che dice i propri limiti e si fa negativa dinanzi alla religione e verso l'antropologizzazione positivista della religione.

Ma anche no; no, perché è interessante dire la specificità terza della *Religionsphilosophie*, perché è interessante dire che la *Religionsphilosophie* è *nec religiöse Philosophie nec Philosophie der Religion* – come in parte qui ho già fatto. Ancor meglio: successivamente a questo *nec-nec* è interessante sperimentare, fare l'*esperienza...*, di qualcosa di radicalmente altro rispetto alla variegata posta in gioco che ci ha consegnato la modernità, ovvero sperimentare *anche* ciò che resiste, sfugge, non si lascia spiegare nei termini che descrivono l'orizzonte della secolarizzazione. L'esperienza e lo sperimentare divengono pertanto la cifra della filosofia della religione nella sua specificità positiva di *Religionsphilosophie*. Va detto che questo sperimentare non è "folle volo" al di là delle colonne d'Ercole, non è la *hybris* di sottrarsi alla storia, ma piuttosto la necessità di *muoversi* nella storia in cui pure si sta. Quindi questa esperienza e questo sperimentare non sono la disdetta ma il destino stesso della postura ermeneutica la quale, comprendendo l'orizzonte, lo sposta, lo modifica, lo riconfigura. Allora questo sperimentare non è nemmeno un *placet experiri*, che fa sprofondare l'esperienza nel compiacimento di se stessa, sottraendola ad ogni destino non immediatamente edificante, non previamente salvo, non al sicuro di un risultato piacevole.

Il *sic et non* dato alla lettura della *Religionsphilosophie* come *et religiöse Philosophie et Philosophie der Religion* implica dunque anche e al contempo un *nec religiöse Philosophie nec Philosophie der Religion*. Se l'*et-et* dice l'assunzione della storicità passata, tradita, a noi consegnata come ciò che ci costituisce per quello che *abbiamo* e *siamo*, il *nec-nec* ci spinge all'assunzione della storicità presente, del *vivere* il presente storico come muoversi nella storia, come sperimentazione che è capace di muovere la storia, sperimentazione che ci costituisce in quello che *facciamo*.

Questa riflessione per lo più metodologica indica con forza che quella dell'"esperienza" è una nozione affatto privilegiata per comprendere la specificità in questione della *Religionsphilosophie*.

6. La nozione di "esperienza" ha notoriamente uno statuto particolarmente complesso: in particolare, fonte principale di questa complessità è il fatto che essa sia radicata nel vissuto individuale ma allo stesso tempo necessariamente aperta all'evenienza di qualcosa di radicalmente contingente per l'individuo stesso, il quale di fatto finisce per essere da quello costituito. Chi esperisce è qualcuno che fa qualcosa, ma allo stesso tempo è qualcuno perché esperisce. La contemporanea insistenza su questi due aspetti dell'esperire configura una circolarità interna alla nozione di "esperienza".

Se mettiamo l'accento su questa circolarità, allora, l'esperienza religiosa sembra divenire un caso particolarmente esemplare per l'esperienza in generale, dal momento che la specificità religiosa dell'esperienza sta anche proprio nell'ambivalenza di quanto

nell'esperienza religiosa si esperisce. Infatti, il religioso stesso è ambivalente in quanto estraneo e tremendo da una parte, seducente e affascinante dall'altra – per riprendere i termini ormai classici della definizione di Rudolf Otto: questa attrazione-repulsione del religioso mette colui che esperisce nella condizione di muoversi tra il *fare* l'esperienza del religioso e nello stesso tempo l'esserne costituito. Tanto per l'esperienza in generale quanto per l'esperienza religiosa, in maniera particolarmente esemplare in quest'ultima, constatiamo insomma la stessa convivenza di attività e di passività in chi esperisce. Più precisamente, si potrebbe dire che chi esperisce è "attivamente passivo" e/o "passivamente attivo".

Questo rapporto di solidarietà e di esemplarità tra esperienza in generale ed esperienza religiosa sembra possa essere ritrovato su un terreno specificamente fenomenologico, tra fenomeno in generale e fenomeno religioso. Infatti, entrambi mostrano lo stesso carattere di *irriducibilità*: irriducibilità a spiegazioni appunto riduttive, che snaturerebbero in senso naturalistico, oppure concettuale-razionale, la specificità del fenomeno religioso come esperienza della religione e del religioso.

Che questo carattere di irriducibilità sia proprio del fenomeno (in fenomenologia) e insieme del fenomeno propriamente religioso indica qualcosa di molto diverso da quanto si può dedurre dall'irriducibilità del solo fenomeno religioso, sulla falsariga del processo storico di autonomizzazione della religione (e della filosofia) tipico della secolarizzazione. In questo senso la specificità della *Religionsphilosophie* non coincide con la suddetta autonomizzazione, ma piuttosto con una fenomenologia dell'esperienza religiosa che travalica i paletti che quell'autonomizzazione sembra naturalmente implicare. L'irriducibilità fenomenologica dell'esperienza religiosa, allora, dice in maniera esemplare la specificità *problematica* di una filosofia della religione (*Religionsphilosophie*) che non riduce la religione alla filosofia "generale" ma fa della religione il problema della filosofia, la quale a causa della filosofia della religione è chiamata a diventare "speciale".

7. La lettura problematica della filosofia della religione come filosofia speciale, ovvero la specificità della *Religionsphilosophie* come fenomenologia dell'esperienza religiosa, può trovare un'ottima espressione nella questione della *positività* dell'esperienza religiosa. L'interesse di tale questione della positività sta tutta nella virtù ambivalente del *positivum* storico della religione esperita, ovvero nel *positivum* come ciò che è posto dalla storia e nello stesso tempo ciò che pone e rilancia la storia. Il *positivum* è prodotto della storia, dunque ancorato alla vicenda complessa della secolarizzazione, ma anche motore della storia, dunque potenzialmente orientato a quanto sfugge alle dinamiche proprie del processo storico della modernità.

In questo secondo senso il *positivum* è fatto contingente la cui evenienza scardina ogni tentativo di oggettivazione dal momento che esso stesso presenta un'oggettività che si impone come fatto primitivo incommensurabile – tipicamente la rivelazione. La peculiarità di quest'ultimo senso di positività dell'esperienza religiosa è quella di descrivere un'esperienza i cui criteri di discernimento sono necessariamente successivi all'esperienza stessa, così profilando lo scenario di un'esperienza su cui la filosofia sembra costruirsi in

modo *ad hoc*. Ciò costituisce certamente un problema tipico della specificità della *Religionsphilosophie* come fenomenologia dell'esperienza religiosa.

È in questo particolare senso *problematico*, allora, che va articolata l'irriducibilità fenomenologica dell'esperienza di cui si è parlato. Se può sembrare sbilanciato l'equilibrio di filosofia e religione in una *Religionsphilosophie* che assumerebbe la religiosità dell'esperienza come ciò che detta le regole della ricezione filosofica di quella stessa esperienza, in realtà non va mai dimenticato che in questa *Religionsphilosophie* è anche e forse innanzitutto l'esperienza *tout court* a dettare le regole della sua ricezione filosofica, ovvero l'esperienza considerata ancor prima di una sua eventuale configurazione come esperienza religiosa. Se dunque v'è uno sbilanciamento che colloca la filosofia in una posizione ricettiva e responsoriale, questo vale per la *Religionsphilosophie* come anche per la filosofia dell'esperienza in generale. E questo, per altro verso, significa ribadire una *continuità* tra filosofia e filosofia della religione sotto il segno della problematicità propria dell'irriducibilità fenomenologica dell'esperienza.

In questo modo vediamo in che senso il terreno della fenomenologia dell'esperienza sia particolarmente adatto ad articolare ed esemplificare la specificità della *Religionsphilosophie*: lo è anche perché questo terreno mostra appunto una continuità tra filosofia e filosofia della religione che dice l'imbricazione intima, ma non confusa, di filosofia e religione, al di qua di ogni rischio di dualismo.

8. A questo punto credo urga prima una ricapitolazione di quanto detto, la quale poi (vedi 9. e 10.) sia in grado di mostrare come, in un'ottica di continuità tra filosofia e filosofia della religione, il proprio della seconda non sta solo nella funzione di far emergere esemplarmente una peculiarità della prima. Il proprio della filosofia della religione è anche quello tanto di sfidare la filosofia sul suo terreno, quello fenomenologico dell'esperienza in generale per esempio, quanto di spingerla ad esplorare un terreno contiguo ed estraneo al suo.

Mi sembra largamente accettato dalle posizioni più disparate che la religione e il religioso implicano la presenza di una trascendenza. Ora, se la trascendenza è definita tale rispetto alla ragione filosofica, sembra che nulla osti a un'esperienza della trascendenza (genitivo oggettivo), anche per una *filosofia* della religione, a condizione che la filosofia accampi diritto di abitazione in una sfera più ampia di quella delineata dalla sua ragione.

Ma se la trascendenza è definita tale rispetto all'esperienza di cui ogni filosofia può farsi carico – anche la filosofia che sa assumere quanto trascende alla sua ragione –, allora l'espressione “esperienza della trascendenza” ha senso solo e rigorosamente entro i limiti del genitivo soggettivo. In questo caso la filosofia della religione non può che diventare responsoriale – e responsabile – dinanzi all'esperienza della trascendenza, nel senso di poterla accogliere senza domande preliminari e accettando la sfida di rinnovare e mettere alla prova lo statuto stesso della filosofia.

Da ciò comprendiamo che la questione dell'esperienza può permettere alla filosofia della religione di disdire un suo eventuale marchio retrogrado e/o dialettico, il quale deriverebbe da una solidarietà esclusiva (se non addirittura una coincidenza) tra la filosofia della religione e il fenomeno storico e teorico della secolarizzazione della religione

e del religioso. Non è dunque più nei termini dello scandalo per la filosofia e dello scacco della filosofia dinanzi alla religione e al religioso che si costituisce la filosofia della religione nella sua specificità; la filosofia della religione non è condannata a giocare il ruolo di una secolare teologia negativa, non è destinata solamente alla logica del paradosso, dell'aporia, al gioco autoreferenziale del limite. Al contrario, la questione dell'esperienza rappresenta per la filosofia della religione la possibilità di una sua costitutiva *positività*: la positività inaudita e responsorialmente accettata di menare la filosofia stessa nell'avventura di una sua costante ridefinizione.

9. Il discorso della filosofia della religione così sfidata si concretizza innanzitutto nel superamento della dialettica dualista di immanenza e trascendenza in quanto dimensioni separate. La filosofia della religione che ascolta la trascendenza della religione e del religioso non dismette il regime della sua immanenza, ma lo sfida ad una sua continua ridefinizione, che d'altronde non implica alcun "cortocircuito" panteistico e quindi non disdice la trascendenza stessa. Vero e proprio segno di questa contaminazione di immanenza e trascendenza è la centralità e la pertinenza della positività che l'esperienza costituisce per la filosofia della religione.

Ora, in questa prospettiva il rapporto tra filosofia della religione e positività è molto preciso – e qui si comincia ad intravedere la misura in cui la filosofia della religione, al contrario di una filosofia dell'esperienza in generale, si concentra e si sviluppa su un aspetto molto preciso della fenomenologia dell'esperienza. La filosofia della religione non riflette sul fatto della positività – dunque, ancora una volta e più esplicitamente, non consiste in un'ermeneutica della rivelazione; né propriamente riflette sul diritto della positività, sulle sue condizioni di possibilità, sul cosiddetto "*a priori* religioso" in quanto *a priori* del religioso. La filosofia della religione riflette piuttosto sul fatto che *l'esperienza è un fatto di diritto*, ovvero sul fatto che quell'esperienza è *necessariamente tale*. Questo significa che il proprio della filosofia della religione non sta tanto nell'analizzare la filosoficità del fatto dell'esperienza della religione e del religioso, ovvero non sta nell'analizzare l'importo filosofico che inside la struttura (cognitiva, riflessiva, razionale, etc.) di ogni esperienza della trascendenza – questo è uno dei compiti della filosofia per il teologo. Il proprio della filosofia della religione sta piuttosto nell'analizzare la necessità interna del fatto stesso dell'esperienza della trascendenza. Solo così la filosofia della religione può accogliere, a modo suo cioè filosoficamente, quell'esperienza; solo così possiamo comprendere la positività della sfida che, in quell'accogliere, la filosofia della religione lancia a se stessa in quanto filosofia.

10. È in questo senso esatto che la filosofia della religione, aguzzata dall'esperienza della trascendenza, può dirsi specialmente fenomenologica. Non nel senso della filosofia solo trascendentale delle condizioni di possibilità, ma in quello di un'intenzionalità doppia, classicamente oggettiva *su base* oggettuale e allo stesso tempo "invertita" *perché* oggettuale. Che il referente ultimo dell'intenzionalità possa fare tanto da sfondo quanto da stimolo dell'orientamento intenzionale significa che l'irriducibilità fenomenologica non coincide né con l'irriducibilità del fenomeno come contenuto intenzionale (intenzionato) né

con l'irriducibilità della coscienza intenzionale (intenzionante). L'ambivalenza funzionale del referente ultimo dell'intenzionalità può significare solo che l'irriducibilità qui in causa riguarda esclusivamente il fenomeno in quanto perno, plesso di un contenuto intenzionale (intenzionato) e di una coscienza intenzionale (intenzionante). Detto nei termini husserliani: quell'irriducibilità riguarda il fenomeno in quanto correlazione intenzionale (per questo, peraltro, l'unico vero *a priori* della fenomenologia husserliana è l'*a priori* correlazionale, e con esso la fenomenologia può mantenersi al riparo e in posizione equidistante tanto rispetto al realismo metafisico quanto rispetto all'idealismo ontologico). Nei termini dell'esperienza, diremmo allora che non è irriducibile ciò che è esperito né colui che esperisce, ma l'esperire stesso: in questo senso una fenomenologia dell'esperienza religiosa è necessariamente una fenomenologia che si incentra innanzitutto sul fenomeno dell'*experiri*. È tutta qui, in ultima analisi, la specificità della *Religionsphilosophie* che ho voluto far emergere a partire dalla proposta teorica di Jean Héring.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE A PARTIRE DALLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE³⁵¹

Stefano Semplici

«Chi fa della filosofia il suo studio particolare – scrive Schelling nella *Filosofia della rivelazione* – deve ancora e sempre incominciare con Kant». E ciò vale anche per la sua teologia razionale, sebbene con la precisazione che «il risultato positivo» è qui più importante «di quello negativo». Kant, contro una buona parte della recente metafisica, ha dimostrato che Dio è «il contenuto *necessario*» della più alta idea della ragione e non un concetto «in fondo tanto accidentale quanto tutti gli altri». Il risultato negativo, tuttavia, è che la ragione non sarebbe in grado di conoscere l'effettiva esistenza di Dio: «Dio, appunto, doveva rimanere semplicemente la più alta idea, e perciò sempre e soltanto una *fine* che non sarebbe mai potuta divenire il *principio* di una scienza; o, come egli si esprime, questa idea è sempre e soltanto di uso regolativo, mai però costitutivo». Questo razionalismo "puro", che concede alla filosofia esattamente il concetto e nulla più che il concetto di Dio, non poteva realizzare quell'«allargamento della filosofia oltre i suoi attuali limiti» che è invece indispensabile per Schelling se vi vuole finalmente superare in una vera filosofia della rivelazione il «rapporto di inimicizia» consolidato dall'illuminismo fra questi due poli fondamentali dell'esperienza umana. Risultato: proprio lo scritto su *La religione entro i limiti della semplice ragione* è «la base più importante del razionalismo volgare»³⁵².

In cosa consisterebbe la volgarità di questo razionalismo? Probabilmente, secondo il punto di vista di Schelling, nel modello delle due circonferenze concentriche proposto da Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Religione*. L'elemento *storico* della rivelazione si colloca al di fuori del perimetro della pura religione *razionale* e questa apparente autonomia coincide in realtà con la sostanziale irrilevanza della prima. Tanto è vero che è *il filosofo* «studioso di religione» – e non il teologo – il giudice al quale è necessario

³⁵¹ Per una versione francese di questo testo, cfr. "Philosophie de la Révélation de la religion 'à partir' de la philosophie de la religion", in *Philosophie et Révélation*, Cahiers Philosophiques de l'Institut Français de Budapest, Sandre, Paris 2012 (in preparazione). Per una versione ungherese di questo testo, cfr. "A kinyilatkoztatás filozófiája a vallásfilozófia 'alapján' in Filozófia és kinyilatkoztatás", in *Francia Intézet Filozófiai Füzetek*, Gondolat, Budapest 2012 (in corso di stampa).

³⁵² F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, vol. I, pp. 33, 45 e 144-145.

rivolgersi ogni volta che si pone il problema del rapporto fra le due sfere³⁵³. Ben altri sembrano essere i precedenti dell'operazione schellinghiana di allargamento della filosofia. Si potrebbe facilmente pensare, per restare alle analogie geometriche, alla ellissi immaginata da Friedrich Schlegel, con un centro nell'autonomia della ragione e l'altro nell'idea dell'universo. È qui che la filosofia, incontrandosi con la religione, ne riconosce il ruolo produttivo rispetto a tutto ciò che in essa è «più che scienza»³⁵⁴. Il primo Schlegel lancia il programma di una «nuova mitologia». Per Schelling mitologia e rivelazione sono le due *species* della religione che si potrebbe definire in prima battuta *non-scientifica* perché non sorge «attraverso la ragione», bensì «attraverso un processo *reale*». Con la differenza – decisiva, come vedremo, per misurare la distanza da una prospettiva come quella schlegeliana – che quello della mitologia è il processo naturale che si svolge in una determinata epoca del genere umano e resta per questa naturalità esposto al rischio della superstizione e del pregiudizio, mentre la rivelazione ha come propria origine e contenuto un procedimento sovranaturale, grazie al quale è resa possibile e predisposta (e non, come vorrebbe il razionalismo volgare, impedita) la religione della libera intelligenza e conoscenza. E la conclusione di Schelling è ben nota: «Una compiuta filosofia della religione non potrebbe affatto occuparsi soltanto della religione che nasce scientificamente. La religione filosofica deve piuttosto prodursi per essa *come* il terzo, come ciò che è mediato attraverso entrambi gli altri due concetti»³⁵⁵.

1. Religione, onto-logia, storia

Vorrei tentare di utilizzare questo spunto schellinghiano in una prospettiva diversa. È necessario “partire da Kant”, perché è necessario partire dalla complessa vicenda che si riassume nella progressiva affermazione della filosofia della religione come punto d'arrivo della trasformazione e traduzione della teologia naturale in *morale* naturale: autonoma, universale e pura esattamente in quanto razionale. Quando non è più la morale che si fonda sulla religione, ma è al contrario la religione che si fonda sulla morale, il risultato può certamente essere il razionalismo volgare, perché prepotente e riduzionista, paventato da Schelling. Quello che non si può però in alcun modo evitare è il confronto con la dimensione mondana di un *religare* che è ormai il *relegere* i contenuti e, con Kant, la dignità di un'umanità condivisa. In questo senso il problema della filosofia della religione diventa necessariamente il problema della storia e si può ben dire, citando il titolo di un libro di Marco Maria Olivetti, che la filosofia della religione nasce e si impone *come problema storico*³⁵⁶, evidenziando di conseguenza il rapporto fra l'universale, l'assoluto e la storia come questione cruciale e non semplicemente “applicativa” per lo

³⁵³ Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VI, pp. 12-13.

³⁵⁴ F. Schlegel, “Ideen”, in *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, a cura di H. Heichner, in *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, vol. II, Schönigh, München-Paderborn-Wien 1967, pp. 267 e 257, nn. 117 e 11.

³⁵⁵ *Philosophie der Offenbarung cit.*, pp. 193-194.

³⁵⁶ Cfr. M.M. Olivetti, *Filosofia della religione come problema storico*, CEDAM, Padova 1974.

stesso sapere filosofico. Sono proprio i contenuti fondamentali della fede cristiana a diventare l'*exemplum* di questa tensione fra l'idea e la storia. Anche per Xavier Tilliette è questo il significato dello scritto sulla *Religione*: con Kant si pone per la prima volta il problema del rapporto fra *Gesù storico* e *Idea Christi*. Questo problema, che è la naturale conseguenza della sovrapposizione fra il tema illuminista del maestro di virtù e quello dell'*Urbild* della natura umana nell'universalità della legge morale, sarebbe poi stato sviluppato da Fichte e Schleiermacher nel tentativo di mantenere l'innesto di una teoria di Cristo sulla persona stessa di Gesù e da Schelling e Hegel nel rafforzamento dell'*Idea Christi*³⁵⁷. Questa schematizzazione semplifica forse troppo le posizioni, ma ha senza dubbio il merito di definire i contorni di un passaggio davvero decisivo e che vorrei adesso tentare di approfondire nelle sue caratteristiche e, soprattutto, nelle sue conseguenze.

La recensione di Hegel degli *Scritti postumi* di Karl Solger è allo stesso tempo un bilancio e una proposta sul rapporto fra filosofia e rivelazione. Hegel riconosce infatti al collega berlinese il merito di aver inteso la filosofia come «pensiero della *rivelazione divina*» e di aver favorito in questa maniera la rivincita speculativa della dottrina cristiana contro la vacuità da una parte della «cosiddetta ragione» e dall'altra «della devozione pietistica», che hanno fatto a suo avviso «causa comune». I bersagli polemici sono chiari: Kant è il paradigma della riduzione della vita terrena, della *storia* di Cristo, come Hegel si era già espresso negli *Scritti teologici giovanili*, «a mero oggetto del ricordo e a principio morale», mentre la filosofia «alla Schleiermacher» è la levatrice di un soggettivismo che relega di fatto Dio in un aldilà «in sé privo di determinazione e vuoto, come essenza inconoscibile e perciò non rivelata, al di fuori della realtà»³⁵⁸. Lo spazio di una vera filosofia della rivelazione, in questo modo, si chiude. Nella *Religion* di Kant si trova significativamente una citazione letterale dell'idea lessinghiana della rivelazione come strumento per l'educazione di un'umanità non ancora arrivata alla sua maggiore età, anche se non mancano spunti che segnalano una sensibilità diversa e più ricca, come l'indicazione, nell'«Annotazione generale» al primo capitolo, della possibilità di una fede *riflettente* come alternativa alla fede *dogmatica*. La ragione, impotente a raggiungere la completa soddisfazione delle sue esigenze morali, si estende fino alle idee trascendenti che potrebbero compensare tale deficienza. Mancano, come nel caso della *Urtheilskraft*, le condizioni per una estensione della *conoscenza* oggettiva e si parlerà di fede riflettente appunto perché orientata a e alimentata dai «complementi storici» che possono integrare le conoscenze della ragione pratica e della sua attività postulativa. La contrapposizione fra la religione della coscienza e la onto-logia dell'assoluto della metafisica tradizionale contribuisce invece per Hegel alla deriva nichilista dell'ironia romantica, il cui campione è a suo avviso proprio Friedrich Schlegel. La nuova mitologia della quale egli parla deve essere tratta «dalla più remota profondità dello spirito» e svilupparsi come «confusione artisticamente ordinata»: l'arabesco è la forma originaria della fantasia, «per il quale io non conosco finora nessun simbolo più bello del variopinto brulichio degli antichi dèi»³⁵⁹.

³⁵⁷ Cfr. X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986.

³⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in *Berliner Schriften 1818-1831*, in *Werke*, vol. 11, a cura di E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 238.

³⁵⁹ F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, in *Kritische Ausgabe cit.*, vol. II, pp. 318-319.

Questo è il bilancio. La proposta con la quale Hegel tenta di superare il doppio esito aporetico così delineato parte appunto da Solger, ma non rinuncia al punto (la coscienza, il soggetto per sé) definitivamente conquistato dalla filosofia dei moderni. Solger riconosce in Cristo il sacrificio divino non in termini di semplice ricordo o principio morale, ma come la «realtà più reale»³⁶⁰. In questo modo egli coglie il significato più alto e assoluto della *Offenbarung* di Dio, cioè della «*presenza dell'essenza nel nostro conoscere e nella nostra esistenza*»³⁶¹: non l'affermazione generica che Dio si manifesta nella natura e nella storia, ma l'unità *concreta* di natura divina e umana, che l'*esistenza* di Cristo «porta» alla coscienza dell'uomo. Si guadagna in questa maniera un doppio risultato: 1) l'incarnazione è la configurazione *reale* più alta della forma che è il fondamento della rivelazione; 2) nella dinamica dell'esperienza religiosa come espressione privilegiata della vita dello spirito il ruolo di entrambi i protagonisti della relazione che è il processo dell'eterno amore è irrinunciabile: *Dio* da un lato, *l'uomo* dall'altro. Solger, affermando che ciò che in noi è nullo è il divino, nella misura in cui lo conosciamo e conosciamo noi stessi come tali, si sarebbe addirittura spinto per Hegel alle soglie del principio della doppia negazione, anche se la sua posizione gli appare comunque inadeguata. L'individualità nella quale la prima negazione dovrebbe a sua volta negarsi e rovesciarsi nel vero positivo resta in realtà pregiudicata appunto da quella prima negazione. Da una parte a causa della sua dominante valenza estetica, che rispinge Solger verso la soggettività assoluta "alla Schlegel". Dall'altra – e questa è l'osservazione più importante – per un limite che è insieme logico e dogmatico. Nell'esposizione solgeriana, Dio e l'uomo restano dei «presupposti», dei quali non viene indagato il rapporto. Il risultato è una contrapposizione irrisolta di determinazioni: da una parte noi siamo presupposti come il nulla che è il male; dall'altra sarebbe Dio, grazie al quale noi siamo, ad annientare se stesso e dunque a porsi proprio come quel nulla che in noi è detto il divino. Insomma: «Qui manca il momento della *creazione* in generale e in particolare della creazione dell'uomo ad immagine di Dio, e di conseguenza il momento del passaggio dall'unità soltanto originaria, che è solo in sé l'unità della natura umana con la natura divina non ancora entrata nell'esistenza, a ciò che è espresso come l'*apparenza* e il nulla»³⁶². La rivelazione è il contenuto della filosofia, ma la filosofia della rivelazione deve essere al tempo stesso filosofia della creazione.

Non posso approfondire qui i vari passaggi dell'articolazione di questa intuizione hegeliana, fra i quali si devono certamente ricordare la riproposizione dell'argomento ontologico nella sua radicalità di fondazione filosofica per eccellenza e la definizione delle tre «sfere particolari» della religione nei §§566-570 dell'*Enciclopedia* (§§466-470 nell'edizione del 1817). Quella che voglio sottolineare è la saldatura fra questa collocazione sistematica della religione e la via d'uscita dall'aporia di Spinoza sottolineata nella *Scienza della logica*. L'espandersi dell'assoluto non può essere un semplice *accadere*, nel quale, come accade nella rappresentazione orientale dell'emanazione della luce «che illumina se stessa», così come nel neoplatonismo al quale Solger concede troppo, l'essere

³⁶⁰ K.W.F. Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, a cura di L. von Tieck & F. von Raumer, Brockhaus, Leipzig 1826, vol. I, p. 632.

³⁶¹ G.W.F. Hegel, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel cit.*, p. 242.

³⁶² *Ibid.*, p. 239.

si offusca sempre più, fino all'«estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce»³⁶³. Non è questa la rivelazione di Dio nell'occidente cristiano, che assume fino in fondo la verità dell'individualità delle cose e degli uomini: «La rappresentazione occidentale può arrivare ad affermare che il finito, le singole cose sono autonome, cioè assolute»³⁶⁴. E queste sono, in effetti, le coordinate della filosofia della rivelazione che accetta di cominciare con Kant e passare per Hegel perché non vuole sottrarsi alla sfida di poggiare l'esperienza religiosa sul presupposto di quella assoluta autonomia, magari per raddrizzarla, correggerne la pretesa di autosufficienza. Ciò vale, innanzitutto, per gli interlocutori (polemici) più vicini e più citati di Hegel. È il filosofo della religione, per Kant, il «giudice» della rivelazione perché solo nel caso della legge morale si può dire che la possibilità, il concetto *produce* il fatto producendo se stessa nella realtà: la circolarità fra la libertà di Dio come fondamento della creazione al quale il sapere accede in termini sempre solo regolativi e la libertà dell'uomo sottoposto alle leggi morali come «scopo finale» di tale creazione è oggetto appunto di una filosofia *della* religione (nel duplice significato del genitivo) e non di una teologia speculativa. Questo è esattamente il punto di attacco della critica hegeliana, che così denuncia implicitamente anche la continuità fra l'autonomia di Kant e la degenerazione della soggettività nell'ateismo del mondo etico al quale Hegel contrapporrà la sua filosofia del diritto. La verità dell'argomento fondamentale sull'esistenza di Dio è la realizzazione del *concetto* come oggettività, all'interno della dinamica *soggettiva* che – nella *Scienza della logica* – rovescia nella libertà la necessità della sostanza e consente di tenere insieme l'assoluto onto-logico e l'assoluta autonomia del finito. L'impresa comune di Friedrich Schelling e Søren Kierkegaard sarà precisamente quella di ribadire che non si deduce l'esistenza in questo modo e che, tentando di farlo, Hegel si impantana inevitabilmente nelle astruserie di un passaggio alla *Realphilosophie* che sarebbe operato da un'Idea che decide e si licenzia da se stessa, come se i concetti potessero veramente decidere qualcosa.

Schelling e Kierkegaard, come è noto, prendono poi due strade molto diverse. Il primo rivendica certamente il carattere essenzialmente storico della religione e in particolare del cristianesimo. E tuttavia, proprio perché in essa si superano i limiti della mitologia, la forma della rivelazione che si concentra sul fatto che il suo contenuto è stato annunciato da Dio ad alcuni uomini in un tempo determinato è una forma «subordinata», che deve essere rapportata all'*universale* autentico della rivelazione: «Il contenuto della rivelazione è anzitutto un contenuto storico, ma non comunemente o temporalmente storico; esso è un contenuto che si manifesta in un tempo determinato, che cioè si inserisce in ciò che si manifesta nel mondo, ma che per quanto riguarda la sostanza era presente e preparato, quand'anche non manifestato e nascosto, "prima della fondazione del mondo"». E così si deve dire che l'essenziale del cristianesimo non è il fatto che il suo fondatore, «nato sotto Augusto, sia morto sotto Tiberio», ma l'*idea* di un Figlio di Dio, «il quale, per rigenerare l'umanità, è divenuto uomo. Io lo chiamo un elemento storico più alto»³⁶⁵. In Kierkegaard,

³⁶³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke cit.*, vol. VI, p. 198.

³⁶⁴ Id., *Die bestimmte Religion*, in *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983-1985, p. 469.

³⁶⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung cit.*, vol. I, pp. 141-142 e 195.

al contrario, l'affermazione che *tutta* la verità del cristianesimo sta o cade con il riconoscimento di *questo* uomo, di Gesù di Nazareth come Figlio di Dio è la conseguenza coerente non solo della sua polemica con Lessing sulla possibilità di fondare verità di ragione su verità di fatto, ma anche dell'osservazione che proprio la teoria kantiana sul male radicale non ha in fondo che un difetto, quello «di non determinare in modo preciso che l'inesplicabile, il paradosso è una categoria [...] una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente e la verità eterna»³⁶⁶. Partire dalla filosofia della religione (e dalle sue difficoltà) significa in ogni caso riconoscere che non può più essere una pura onto-logia l'alternativa – assolutamente filosofica e non edificante – alla ragione pura. Questa conclusione esce rafforzata dal confronto con due percorsi che, quasi contemporaneamente all'interno della filosofia contemporanea, continuano ad insistere sul nesso di creazione (autonomia) e rivelazione e su quello di possibilità e realtà. Perché appare questo, in effetti, l'orizzonte nel quale si può continuare a “pensare” una filosofia della rivelazione.

2. Due percorsi

Il primo percorso è quello tracciato dal cosiddetto “nuovo pensiero”. Il riferimento più ovvio è a Franz Rosenzweig: nella seconda parte della *Stella della redenzione* creazione e rivelazione sono i nomi che riassumono la relazione fra Dio e il mondo e Dio e l'uomo, rispettivamente il passato di un evento sempre già stato e il presente di un incessante qui ed ora, che si completano con il rapporto fra l'uomo e il mondo che è il futuro della redenzione. Il calco hegeliano della *Stella*, che si propone allo stesso tempo come deciso ribaltamento della prospettiva dell'Uno-Tutto, il potente anestetico con il quale la filosofia dalla Ionia *fino a Jena* ha cercato di addormentare nell'uomo la paura della morte, è evidente. L'onto-logia dell'Uno va sciolta nella relazione dei diversi, nei tempi e nei linguaggi (la narrazione della creazione, il dialogo della rivelazione, il coro della redenzione) di questa relazione. Ciò significa riconoscere l'autonomia radicale dell'uomo e del suo agire «come un mondo a sé di fronte al mondo». Come fa proprio Kant, ma rifiutandone la nuova declinazione del Tutto come validità universale della legge morale, con la quale egli finisce alla resa dei conti per «fare da padrino al concetto di storia universale in Hegel»³⁶⁷. Sono tre i capisaldi questa prospettiva, che riassumo citando Hans Ehrenberg, che lo stesso Rosenzweig definiva co-autore del nuovo pensiero.

Il primo è appunto la centralità del rapporto creazione-rivelazione, *con* Hegel e tuttavia decisamente *contro* Hegel. La creazione resta per l'idealismo (incluso l'esito gnostico della filosofia di Schelling) una vera e propria «impossibilità», un gioco di parole, perché ammetterla davvero significa rompere l'unità e identità dell'Uno-Tutto. È invece esattamente quello che avviene quando Dio, creando il mondo, apre una nuova

³⁶⁶ S. Kierkegaard, *Diario 1847-1848*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 11-12.

³⁶⁷ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921; trad. di G. Bonola, *La Stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005, p. 10.

dimensione dell'essere. La ri-velazione è così relazione, che proprio per questo non toglie mai il velo della originaria differenza per la quale Dio si manifesta nella realtà finita del tempo e *non* è tuttavia questa realtà e questo tempo. L'idealista non può accettare questa derivazione *assoluta* di B da A, senza la quale non può dispiegarsi la dimensione autentica dello *Zwischen* di pensiero ed essere, Dio e uomo, io e tu³⁶⁸.

Il secondo è il riconoscimento dell'importanza e insieme del limite della posizione kantiana. L'esito della prima critica rispetto alla questione dell'assoluto e di Dio e l'apertura di una nuova via "metafisica" a partire dalla ragione pratica inaugurano effettivamente una nuova fase per la filosofia occidentale, che era sempre stata in primo luogo cosmologica e solo secondariamente teologica e antropologica. Kant è per il pensiero il protagonista della svolta appunto antropologica realizzata da Rousseau sul piano politico. Egli resta tuttavia, insieme al ginevrino, il padre spirituale dell'idealismo: la legge morale è infatti espressione di una causalità assolutamente incondizionata della ragione, capace in questo caso di determinare da se stessa gli oggetti ai quali può essere applicata, senza presupporre alcunché di estrinseco. Non si supera in questo modo il pregiudizio di un Io isolato e dunque presuntuosamente autonomo, l'equivoco dell'uomo moderno come uomo copernicano, sciolto dalla natura appunto «in una forma astratta, trascendentale: come coscienza in generale»³⁶⁹. Non si riconoscono, in altri termini, le premesse della rivelazione come relazione.

Il terzo e ultimo punto è quello della definizione della «vita fra la nascita e la morte» come spazio concreto di una filosofia *biografica* finalmente in grado di offrire un'alternativa all'antica metafisica. Questa filosofia rimane costantemente intrecciata all'epifania di un *mistero*: la natura, grazie alla creazione, è autonoma, ma questa autonomia le è data, donata. Questa è la dialettica del mondo: il suo incessante avere «a che fare con la lontananza»³⁷⁰. Relazione e lontananza. In Rosenzweig è la tesi che è il mondo a contenere il *logos* e non viceversa a permettere di reinterpretare il significato manifestativo del fenomeno, la «spumeggiante ricchezza» irrigidita dall'idealismo nel «morto caos del dato» affinché il pensiero potesse confondersi con la divinità³⁷¹. Non può sfuggire, in un'opera così architettonicamente strutturata come la *Stella*, il fatto che la rivelazione sia collocata al centro della seconda delle tre parti, là dove viene pronunciata la parola che consente di dare una risposta all'esperienza della morte con la quale il libro si apre – «forte come la morte è l'amore» – e l'incontro-dialogo fra Dio e uomo diventa il modello di tutte le altre relazioni. La rivelazione fonda nella creazione lo spazio e il tempo dell'esperienza vissuta soggettiva e assicura loro in questo modo un *centro*, ma ciò che si comunica è soltanto il «nome» divino, invocando il quale l'uomo abita, appunto invocandola, la terra. Sapendo bene che non è concesso dare un nome al futuro. La rivelazione è allora orientamento e mai compimento, perché l'amore di Dio è «sempre tutto nell'istante e nel punto in cui egli ama», ma «solo nell'infinità del tempo, passo

³⁶⁸ Cfr. H. Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus*. Teil 3: *Hegel, Drei Masken*, München 1925, pp. 99 sgg.

³⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, vol. I: *Fichte*, p. 18, e vol. II: *Schelling*, p. 27.

³⁷⁰ *Ibid.*, vol. III, pp. 118 e 147.

³⁷¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione cit.*, pp. 46-47.

passo, esso raggiunge un punto dopo l'altro e anima il Tutto». Si può anche dire che la rivelazione è il luogo in cui l'io fa esperienza di una realtà alla quale l'io è *essenzialmente* orientato appunto in quanto eccede la libertà e le offre il possibile di un'altra misura. Una misura che non è «orpello accessorio, bensì essenza». Non semplicemente una parola che significa che qualcosa di sensibile è "trasportato" nell'ordine spirituale, ma natura sensibile «piena fino all'orlo del suo sovrasenso divino»³⁷².

La Stella della redenzione appare nel 1921 e i tre volumi della *Disputation* di Hans Ehrenberg escono fra il 1923 e il 1925. Un anno più tardi Jean Héring pubblica a Parigi *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, appunto con l'esplicito obiettivo di «studiare i contributi che il movimento fenomenologico ha dato allo sviluppo della filosofia religiosa»³⁷³. Lo spazio di una filosofia della rivelazione, pur nella evidente differenza di approccio e prospettive, è delineato in modo convergente rispetto alla conclusione di Rosenzweig. Il punto di partenza è sempre Kant e proprio in considerazione del suo ruolo cruciale nel passaggio dalla teologia naturale del diciottesimo secolo, ancora impegnata nello studio della divinità attraverso la contemplazione estetica e lo studio teleologico della natura, alla «nuova teologia naturale» che trova nella ragione pratica e dunque in una filosofia dell'universalità del *relegere-religare* la traduzione dell'antica idea di *lumen naturale* coerente con la centralità della libertà dell'uomo³⁷⁴. Si riconoscono, a partire da Kant, una distinzione feconda e un rischio. La prima coincide con l'intuizione che Max Scheler affida al suo saggio su *L'eterno nell'uomo*, anch'esso pubblicato nel 1921. *L'intenzione essenziale* della religione e della metafisica è diversa, perché la prima si orienta al problema del senso e del valore, della redenzione, per dirla in termini rosenzweighiani, mentre la seconda rimane concentrata sulla questione del fondamento della realtà³⁷⁵. Il rischio è che proprio «il timore di attirare sulla religione i fulmini dello stesso criticismo che aveva appena ridotto in cenere cosmologia, psicologia e teologia razionali» possa sfociare nella rinuncia appunto alla filosofia della religione come rinuncia ad ogni riflessione su di essa. Schleiermacher è l'autore nel quale si può ritrovare con tutta evidenza questa difficoltà: la fenomenologia «si colloca senza esitazioni dalla parte dei teologi che proclamano l'autonomia della religione rispetto al pensiero scientifico» e, poiché questa è la preoccupazione che domina la filosofia di Schleiermacher, si può senza dubbio dire che il movimento fenomenologico è «il difensore e l'erede di tale indipendenza». D'altra parte, questo movimento non userà lo stesso mezzo brutale, cioè «la negazione dogmatica o almeno il sospetto nei confronti degli elementi intellettuali o teorici della religione»³⁷⁶. Si tratta allora di pensare un

³⁷² *Ibid.*, pp. 175-176 e 215.

³⁷³ J. Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, Imprimerie Alsacienne, Strasbourg 1925; Alcan, Paris 1926; trad. di G. Di Salvatore, *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010, p. 75.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁷⁵ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Der neue Geist, Leipzig 1921; trad. di P. Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009.

³⁷⁶ J. Héring, *Fenomenologia e religione cit.*, pp. 85 e 175.

«edificio» più complesso, lavorando sulla distinzione fra filosofia della religione e filosofia religiosa.

Si dovrebbe intendere con la prima espressione solo le ricerche che hanno per oggetto la religione in quanto tale, sulla linea non di contenuti concreti e storicamente dati, ma piuttosto dell'*a priori* religioso pensato da Ernst Troeltsch come teoria trascendentale dell'essenza dello spirito. La filosofia religiosa dovrebbe comprendere, oltre alla stessa filosofia della religione, l'insieme delle proposizioni che riguardano Dio, il mondo e l'uomo «visti nell'ottica di una religione naturale o positiva». La filosofia religiosa corrisponde insomma al livello della ragione storica, sempre per citare Troeltsch, non della dogmatica «che si ispira a una religione positiva senza essere obbligata a dare una giustificazione filosofica del contenuto della sua fede»³⁷⁷. L'applicazione di questo schema all'esperienza della rivelazione è immediata: «La fenomenologia non spiega la rivelazione, ma permette solo di comprendere il funzionamento esatto e dunque il valore di certezza dell'esperienza della rivelazione, mostrando così la capacità di tale esperienza di accogliere l'oggettività della rivelazione nella sua positività»³⁷⁸. Ma la rivelazione non è semplicemente *una* fra le esperienze che la filosofia può e deve comprendere. Una tale comprensione appartiene infatti per Héring ai compiti fondamentali della filosofia religiosa che Scheler chiama semplicemente "fenomenologia della religione", insieme ad una ontologia *a priori* del divino e allo studio dell'atto religioso in tutto ciò che gli è proprio, cioè anche e soprattutto nel suo carattere intenzionale, grazie al quale «esso si rapporta a un'entità trascendente reale o immaginaria»³⁷⁹. È a questo livello che la rivelazione si dimostra come una vera e propria *necessità* filosofica, nel senso dell'esperienza di una realtà che non è semplicemente l'atto della libertà come possibilità, ma piuttosto ciò che la precede e la orienta, fino alla sfida di ciò che ad essa appare letteralmente impossibile, come può esserlo l'incarnazione: «La coscienza religiosa è sempre ed essenzialmente non uno stato d'animo puro e semplice, né la coscienza di questo, ma la coscienza di un'entità trans-soggettiva *sui generis* con la quale essa entra in rapporto. Che questa sfera trascendente non esista, ecco una teoria forse falsa ma sensata. *Ma che questa sfera non sia data, o che essa sia "in realtà" (eigentlich!) qualcosa d'immanente, ecco quanto non sapremmo affermare senza falsare radicalmente ogni filosofia religiosa*»³⁸⁰. Il sovrasenso divino che riempie la realtà fino all'orlo e una sfera trans-soggettiva *sui generis*, esperiti sul presupposto dell'autonomia della coscienza modulata come relazione e/o intenzionalità. Anche una delle più fortunate rivisitazioni contemporanee del tema kantiano del «riempimento intuitivo» sembra mostrare come questo possa davvero essere il segnava di una filosofia della rivelazione al tempo stesso non dogmatica e non riduzionistica.

«Che cosa accadrebbe – si domanda Jean-Luc Marion in *Étant donné* – se si compisse una donazione senza il limite (il principio di un orizzonte), né la condizione (l'*Io* trascendentale) che impone ancora alla donazione l'intuizione del "principio di tutti i

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 82-83.

³⁷⁸ G. Di Salvatore, "Jean Héring e la "terza via": fenomenologia e filosofia della religione", in J. Héring, *Fenomenologia e religione cit.*, p. 57.

³⁷⁹ J. Héring, *Fenomenologia e religione cit.*, p. 152.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 183.

principi"? [...] Non possiamo considerare alcuni fenomeni, tali che essi invertirebbero il limite (debordando l'orizzonte al posto di inscrivervisi) e la condizione (riconducendo a sé l'/o, al posto di ridurvisi)?». Il fenomeno saturato è la risposta a questa domanda. Un fenomeno imponderabile secondo la quantità, insopportabile secondo la qualità (deve trattarsi di «un visibile che il nostro sguardo non può sostenere») e assoluto secondo la relazione, perché «si sottrae ad ogni analogia dell'esperienza». Un fenomeno, infine, che rispetto alla categoria della modalità dovrebbe essere definito inguardabile, perché sottratto al potere di consocere dell'Io. Ciò non implica la sua irrazionalità, ma semplicemente la consapevolezza «che esso si impone alla vista con un tale eccesso di intuizione, da non potersi più ridurre alle condizioni dell'esperienza (all'oggettualità), dunque all'/o che le fissa»³⁸¹. In una relazione svolta a Roma, all'Università Pontificia Gregoriana, nel 2010 ("Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie"), Marion ha applicato alla rivelazione la sua idea di fenomeno saturato: «Non seulement la Révélation se phénoménalise parce qu'elle se manifeste, mais elle se manifeste en accomplissant la mise en visibilité de toutes choses. Elle ne peut se phénoménaliser qu'en phénoménalisant toute autre chose. De même que la phénoménologie, à titre de discipline philosophique, reconnaît comme "le principe de tous les principes" que tout ce qui apparaît doit se recevoir pour un phénomène de plein droit, le théologien doit admettre que la Révélation provoque, dans l'éclat de sa propre lumière, la mise en lumière de toutes choses». Questa *mise en lumière* è la premessa di ogni filosofia della rivelazione possibile. Senza dimenticare che «la lumière ne peut paraître que par contraste à ce qu'elle fait paraître comme précisément n'apparaissant pas; elle fait paraître l'inapparence de la ténèbre, en tant qu'elle fait apparaître la lumière». La rivelazione è parte della condizione umana.

³⁸¹ J.L. Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 1997; trad. di R. Caldarone, SEI, Torino 2001, pp. 232, 251-254 e 264.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.