

INDICE

Introduzione	1
1. Filosofia e religione: i percorsi fenomenologici	3
2. Percorsi ermeneutici: religione e verità	10
3. Metafisica, pensiero cristiano: fondazioni e interrogazioni radicali	21
4. Filosofia, religione: stupore e impegno per il senso	33
5. Religione, filosofia e scienze della religione	40
6. Filosofia e religione: nodi problematici e questioni aperte	47
7. Critica alla religione: problemi e dibattiti	55
Piccolo lessico dei termini tecnici	65

INTRODUZIONE

Religione fra modernità e futuro: itinerari e percorsi tenta di rileggere gli *itinerari* e i *percorsi* che scienze e filosofie, lungo la modernità, hanno tracciato o seguito nelle loro analisi e riflessioni sulla religione. La ragione di tale rilettura è duplice. Anzitutto, vi è il paradossale divario fra movenza storica, partenza teoretica ed esiti effettivi. Vale a dire che scienze e filosofia della religione, partendo dall'assioma illuminista, poi fatto proprio dal secolarismo, del declino irreversibile della religione nelle società evolute e nelle culture tecnoscientifiche, giunsero a risultati imprevisi. Avendo posto la *missione* di tali discipline nel rilevare e accelerare decisamente tale declino, gli esiti furono sconvolgenti.

Il primo fu magistralmente sintetizzato da Mircea Eliade: *il sacro è un elemento della struttura della coscienza e non uno stadio nella storia della coscienza stessa*. Il secondo venne da una scienza recente e più agguerrita, la *nuova antropologia della religione* che, senza mezzi termini, sostenne: "dal paleolitico a oggi l'*homo sapiens* si è mostrato *homo religiosus*, testimone di una '*Realtà trascendente*' che si manifesta in questo mondo, dando a tutto una dimensione di compimento. Toccato da essa, l'uomo assume un modo di esistere, che sfocia in valori assoluti, capaci di dare senso alla vita umana e che lo spingono a scoprire un mondo pieno di significato"¹. Il terzo è rappresentato dalle grandi tematiche e problematiche impostesi nella ricerca sul sacro e nella riflessione sul religioso: *jerofanie, teofanie, homo religiosus e antropofanie*.

Queste realtà sono la base dell'interesse attuale e crescente per la religione. Si vuole capirne i come e i perché. Si esige, perciò, una comprensione ottenibile solo rivisitando gli *itinerari* di ricerca e i *percorsi* di riflessione dell'intelligenza umana, postasi sulle tracce dell'Eterno, Assoluto, Infinito e Totalmente Altro. In *Scienze della religione e dialogo interreligioso*² cercai di ridisegnare i percorsi, tormentati e sovente contraddittori, delle scienze della religione: storia, storia comparata, fenomenologia, psicologia, sociologia e nuova antropologia. Vi analizzai le radici di ipotesi fragili e incerte come le *forme elementari* della religione, le presunte *origini puramente umane e cause illusorie* da smascherare.

Erano le ipotesi che orientavano i primi e avventurosi passi della ricerca, secondo lo spirito di allora. Esse, tuttavia, contro ogni aspettativa e progetto, finirono per spingere la ricerca sui grandi itinerari del sacro e le tematiche del divino: jerofanie, teofanie, antropofanie, homo religiosus. Esse, dopo aver sconvolto gli scenari primitivi, esigono ora un'approfondita riflessione sulle nuove prospettive antropologiche, epistemologiche, fenomenologiche, ermeneutiche, ontologiche e metafisiche che ne conseguono. Anche ora, quindi, percorsi e itinerari delle scienze della religione, visti senza pregiudizi e a mente aperta, non cessano di offrire sorprese. Realizzano, così, il carisma specifico di ogni autentica scienza, come esposi in *Fede e cultura scientifica: aprire all'uomo e alla cultura nuovi orizzonti, sempre più vasti e interessanti, d'interrogazione, problematizzazione e riflessione*³.

Sono questi interrogativi che, ampliando o addirittura capovolgendo le precedenti prospettive di metodo e contenuto, aprono varchi inattesi e nuovi itinerari epistemologici. Nelle scienze della religione, l'analisi epistemologica per ridefinirne l'oggettività, rigore e veridicità ha dovuto fare i conti con la critica fenomenologica e i suoi problemi: epochè, intenzionalità, finalità, datità, empiria e complessità. In questo incontro-scontro fu costretta ad ampliare il discorso alle prospettive, itinerari e percorsi fenomenologici. Questi, come istanze filosofiche che valorizzano l'intenzionalità, a loro volta si affacciano sugli ulteriori spazi dell'*interpretare per intendere*, per i quali descrizioni e spiegazioni non bastano più, occorrendo anzitutto la comprensione. Di qui il recupero dei significati e dei valori, che reclamano *percorsi* adeguati per l'interpretazione.

Con ciò si giunge agli *itinerari ermeneutici*, tesi ai significati che non si svelano alle analisi, minuziose ma riduttive, delle sole componenti interne (*spiegazioni*). Essi emergono, invece, se si considerano le loro relazioni con i contesti di pre-comprensione e interpretazione e ci si apre ai sempre più ampi (*e adeguati*) orizzonti di significazione. Infatti, gli itinerari ermeneutici non appaiono totalmente delimitabili a priori, ma destinati ad ampliarsi ulteriormente. Ciò perché la riflessione umana, nel suo esercizio normale e quotidiano, come in quello critico rigorosamente tematizzato, vede sempre riaffiorare gli interrogativi di fondo su finalità, senso, significati e valori dell'uomo, della

storia e del mondo. Oggi, col declino della modernità e l'affiorare del pensiero debole, molti si chiedono con angoscia se vi siano risposte decisive e se l'interrogarsi conduca al nulla (*nichilismo*) o a qualcosa e, soprattutto, a Qualcuno.

Per rispondere, *l'itinerario ermeneutico* deve proseguire, finendo per incontrare i *percorsi dell'interrogare metafisico*. Essi, dopo secoli di sospetto, rifiuto e oblio, appaiono affollati, come mai prima, da interrogativi di ogni sorta sull'esistere e l'essere, il fine, il fondamento, il senso e il valore. Quasi mai espressi in questi termini, sono riformulati e rielaborati secondo le esigenze delle tematiche esistenziali via via emergenti. Tuttavia, l'autentica tematica metafisica, tutt'altro che esaurita o compiuta nel percorso da Aristotele alla Neoscolastica, può di nuovo sfidare e affascinare ontologi e metafisici esistenziali, con le rinnovate tematiche, che risuonano ancor più decisive nella vita e nel pensiero umano. Parafrasando, potremmo parlare dell'esigenza, non solo di una *metafisica*, ma pure di una *meta-antropologia* e *meta-gnoseologia*, ove i "meta" indicano, ogni volta, un discorso *rigoroso, ulteriore e illimitato* sulla realtà totale dell'uomo, del suo essere e dignità di spirito finito incarnato e, via via, della sua storia, vita e futuro.

Questo discorso è autentico solo se non si arresta né smarrisce di fronte agli interrogativi ineludibili e inesorabili dell'ultimità e definitività, affioranti in qualsiasi ambito, modo o livello. È decisivo solo se varca, col rispetto e coraggio necessari, le soglie del Trascendente, del Tutt'Altro, Infinito, Eterno e Assoluto. A questi livelli, l'intelligenza amorosa e audace, conscia dell'inesauribile vastità di tale ricerca e della complessità di tale riflessione, trova che il discorso della fede non è più estraneo ma, pur nelle sue luci e ombre, estremamente significativo e fonte di ulteriori sfide. Ciò significa che gli itinerari e percorsi delineati, portati fino in fondo, possono riconoscere significativa e attuale la dimensione cristiana del pensiero e dialogare con la sua collaudata esperienza plurimillennaria, si voglia o no chiamarla filosofia cristiana.

Ciò che essa intende essere, al di là di ogni appellativo, qualifica, riserva o dibattito, è solo **un'intelligenza e un pensiero rigorosamente critici che, rispettando totalmente ogni autentica esigenza razionale, non temono di sondare anche le problematiche sollevate, aperte o comunque illuminate dalla fede**. In questo saggio, senza pretese definitive o esaustive, si è cercato di ripercorrere gli itinerari che, iniziati dalle scienze della religione, si affacciano all'orizzonte filosofico, consegnandosi a un nuovo travaglio critico. L'ulteriore cammino del discorso scientifico ed epistemologico sulla religione appare incamminato sugli ardui itinerari che attraversano gli scenari della fenomenologia e dell'ermeneutica, per aprirsi, infine, sugli orizzonti ontologici e metafisici.

La scelta di tali percorsi e lo sviluppo di simili itinerari rende ragione al discorso di fede, mostrando quanto sia lontano dal ridurre l'*autonomia* dell'uomo e imporre una *eteronomia* alla coscienza e alla ragione. Agli antipodi del weberiano "sacrificio dell'intelligenza" la religione, nell'ottica della fede, può essere evento di totale libertà e gratuità. A tal fine, la fede le offre la sua *teonomia partecipata* per soddisfare non solo l'inesauribile ricerca dell'insaziabile intelligenza umana ma, assai più, per portare a compimento le più autentiche attese e invocazioni dell'uomo integrale e la vocazione dell'*homo religiosus*. La filosofia della religione, da parte sua, può offrire alla religione la lucidità e consapevolezza razionale, necessaria per identificare gli idoli e combattere i falsi dèi che si oppongono alla liberazione dell'umanità e alla salvezza dell'uomo.

¹G. Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, Bologna 1994, 28.

²Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, capitoli da 2 a 7.

³G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1994, 189-204.

1. FILOSOFIA E RELIGIONE: I PERCORSI FENOMENOLOGICI

1. Filosofia della religione: rischi e contrasti

Per capire la filosofia della religione dobbiamo considerare, anzitutto, che la filosofia, nella sua riflessione, compresa quella sulla religione, può seguire due percorsi. Uno, teoretico, *parte* da ciò che "deve essere" (*punto di partenza, principi*) e si occupa di ciò che è incontrovertibile per evidenza intrinseca (*fenomenologica, esperienziale*) o logica (*presenzialità dell'essere*). L'altro, storico, *muove* da ciò che "è" (*punto di movenza, fatti*), lo rileva e ne accerta la validità. Muovere, quindi, significa iniziare da ciò che esiste storicamente, utilizzando i dati delle ricerche scientifiche. È un percorso rischioso, perché opera su dati, per definizione, parziali e provvisori. È pure contrastato, perché soggiace ai condizionamenti del tempo e delle scelte umane³. Oggi, in più, filosofia e religione subiscono contestazioni, nel nome della libertà e ragione umana, di cui dobbiamo occuparci seriamente³.

1.1. Filosofia: contestazioni e reazioni

Della filosofia si ammette il compito di coscienza critica, ma se ne contesta quello di fondazione, quello sostentativo del sapere e quello di sapere originario inglobante gli altri. Perciò, è la metafisica il maggior bersaglio delle contestazioni di scienze, storia e semantica³. La contestazione delle scienze non è *scientifica*, ma *scientista* ossia ideologica. Fu lo scientismo, infatti, a contrapporre realtà eterogenee e operanti su livelli diversi, come scienze e metafisica. Esso rimane un coacervo acritico di razionalismo, illuminismo, materialismo, evolucionismo, positivismo, ecc. Teoreticamente povero, molto polemico, combatté la metafisica come pseudoscienza pretenziosa.

Assai più serie le contestazioni positiviste, visioni molto chiuse dell'empiria, e del neopositivismo, deciso a risolvere la filosofia in una *coscienza sintattica* del linguaggio scientifico, priva di residui. B. Croce fu assai caustico sul "gran partito positivista" dei "filosofi più poveri di pensiero che siano mai stati al mondo"³. Comunque le idee più divulgate fra il pubblico e accolte in ambienti accademici, scolastici e scientifici furono scientiste. I pregiudizi scientisti pesarono soprattutto sulle scienze umano-sociali, le ricerche sul mondo interiore (*psicologia*), sul profondo (*psicologia del profondo*) e sui rapporti associativi (*sociologia*), fino a negare la competenza della filosofia sull'umano-sociale. Infine, gli strutturalismi risolsero la filosofia in coscienza strutturale, archeologica ecc., completando l'eliminazione del soggetto³.

La filosofia calibrò le sue risposte: riconobbe la legittima autonomia del metodo scientifico; ne respinse le pretese di esclusività assoluta; rivendicò la necessità e legittimità di molteplici forme di sapere (scienze, filosofia, etica, teologia); propose il confronto interdisciplinare dei diversi ruoli complementari. Nell'attuale cultura, il confronto dovrebbe essere trans-disciplinare, coinvolgendo tutti i "livelli" del pensiero tecno-scientifico e filosofico-teologico (epistemologia, gnoseologia, fenomenologia, ermeneutica, ontologia, metafisica)³. Avendo affrontato altrove i temi relativi all'ambito tecno-scientifico ed epistemologico, trattiamo qui quelli fenomenologici, ermeneutici e metafisici³.

Sulla contestazione scientista può bastare. Passiamo a quella storicista. Benché fortemente antimetafisica, ebbe il merito di spingere la filosofia a riconoscere l'originalità degli eventi storici e la storia come espressione e produzione di libertà³. Non sembrò tener conto, però, della complessità strutturale del rapporto metafisica-storicità né della difficoltà di dialettizzare, in un circolo d'implicazioni e complementarità, la dimensione metafisica e quella storica di una stessa ragione critica³. Quanto alla contestazione semantica, il tentativo neopositivista di attribuire significato al solo linguaggio scientifico, risolvendo la filosofia in analisi del linguaggio, è totalmente fallito.

Al contrario, la filosofia analitica oxoniense: riconobbe la pluralità dei linguaggi e il loro grado di significazione; ridusse il *criterio di significazione* a *criterio di demarcazione*; confutò la pretesa neopositivista d'*insignificanza* degli altri discorsi e mostrò l'importanza decisiva di etica, metafisica e religione sul discorso scientifico. Con questi risultati confermò che, per analizzare in funzione semantica l'immensa varietà dei linguaggi, occorrono una fondazione e criteri adeguati. Ciò significa riproporre i decisivi problemi metafisici del fondamento, del significato, del valore, dei fini e dei criteri. In questo modo e suo malgrado, la contestazione semantica ha rivalutato il ruolo della metafisica nella riflessione ultima su rigore autocritico, purificazione semantica, essenzialità, valore, nessi logici ecc.³.

1.2. Laici e credenti contro la religione

Non solo la filosofia, ma anche la religione subì la contestazione moderna delle "fedi" laica e cristiana. Come vedremo, la versione psicanalitica freudiana e quella socio-politica marxista furono variazioni al tema feuerbachiano dell'oggettivazione delle *proiezioni alienanti* dell'uomo. Freud le tradusse nelle forme d'inibizione e sublimazione, Marx nella sovrastruttura della miseria economica. Pregiudizi comuni furono la *chiusura antropologica*, il *non riconoscimento della novità storica* e il rigido *determinismo-meccanicismo*. Vennero confutati dall'emergere dei fenomeni ipercomplessi delle scienze umane, sociali e della religione³.

La contestazione cristiana, invece, fu propria delle teologie protestanti (Barth, Bonhoeffer ecc.) per le quali il religioso è ambiguo e deviante, imprigionando l'*originario* evento salvifico divino nelle istituzioni e strutture umane *derivate*. Perciò il cristianesimo dovrebbe non aver rapporti con la religione, e la fede rimanere pura sequela e testimonianza. La filosofia viene esclusa, perché il cristianesimo sarebbe solo esperienza³. In senso cattolico, è corretto distinguere fede e religione ma, opponendole, si confina la fede nel silenzio, la si rende incompleta, incomunicabile e non giustificabile nel globale dinamismo dell'esperienza umana. Quindi, vero problema è precisarne il rapporto dialettico perché, se l'evento di fede sopravanza le strutture naturali dell'esistenza umana entrandovi, deve coinvolgerle. Infatti, è nell'intreccio dialettico fede-religione che emergono i problemi dell'*originario* e derivato, dell'autentico e inautentico³.

2. Conoscenza, tra informazione e saggezza

Le contestazioni non significano, necessariamente, una negatività delle realtà criticate. Esprimono, piuttosto, i limiti, inquietudini, incertezze e contraddizioni del pensiero che le origina. Perciò la filosofia, *coscienza critica della contemporaneità*, le può utilizzare per capire la criticità del proprio tempo (*coscienza fenomenologica*) e quella fondamentale (*radicale coscienza assiologica*). Deve, però, far valere pure le esigenze del *soggetto problematizzante*: 1) sottoporre a critica radicale tutti gli interrogativi e le loro motivazioni; 2) non eludere le radicali domande filosofiche sul fondamento, inizio, fine, senso, significato e valore assoluto (metafisica) che sostengono tutto il vivere, pensare e filosofare umano; 3) rispettare la loro *tensione* problematica, l'*in-tenzionalità* e la ricerca del *senso-teso-a*; 4) non escludere dai problemi la notazione esistenziale e storica, per la quale le scienze sono molto utili; 5) esigere risposte convincenti; 6) valorizzare gli apporti di scienze come la *psicologia*, che mette in luce le pieghe della cultura interiorizzata, e *sociologia* e *antropologia*, che rilevano i condizionamenti delle forme, strutture e oggettivazioni sociali e culturali.

Esse mostrano che non si filosofa mai in situazioni chiare, ma nell'ambiguità di pre-giudizi (*Vor-Urteil*), presupposti (*Vor-Aussetzung*) e pre-comprensioni (*Vor-Verständnis*). Mostrano pure la necessità di un *metodo fenomenologico* che ponga fra parentesi tutti i "pre" (*epoché Ausschaltung*), e di un *metodo ermeneutico* per distinguere fra "pre" dei pre-giudizi e delle pre-comprensioni, ai fini della comprensione originaria, che discerna gli aspetti puri, polivalenti, equivoci e devianti. Infatti, neppure l'*epoché* fenomenologica può sottrarsi alla verifica che la liberi dagli elementi devianti. Perciò l'intelligenza ha bisogno tanto della scienza che elabora i dati, quanto di una fenomenologia che ne metta in parentesi i pregiudizi culturali, per rilevarne gli elementi autentici (*datità*), quanto di un'ermeneutica, che distingua le precomprensioni autentiche dai pregiudizi inconsci, ideologici e arbitrari.

Ciascuna, per la propria competenza, consente di distinguere fra *datità* autentica e *pleSSI devianti* (culturali, filosofici, ideologici ecc.), che non lasciano cogliere i percorsi e le direzioni autentiche del *darsi originario*³. Infatti, i dati non sono informazione, l'informazione non è conoscenza e la conoscenza non è saggezza. Perciò i dati sono inutili se non se ne conoscono le origini, i contesti e l'affidabilità. L'itinerario dai dati alla saggezza è estremamente lungo, complesso e difficile³.

3. Essenze logiche e mondo della vita

Queste osservazioni valgono, soprattutto, per l'attuale situazione filosofica, complicata da tensioni, incomprensioni, preclusioni ideologiche e conflitti ermeneutici di ogni tipo, che condizionano pure i fini e gli itinerari della filosofia della religione. All'inizio del capitolo, notammo che le tematiche filosofiche sono rilevabili da un punto di *partenza* teoretico: l'orizzonte dell'essere, o di *moVenza*: le varie situazioni storico-culturali. Qui va

ribadita la differenza fra l'incertezza delle situazioni culturali (*inizio metodologico*) e il rigore della teoresi (*inizio teoretico*) nell'*intenzionare* e orientare l'inizio metodologico.

Aggiungiamo pure che inizio teoretico e intenzionalità (*telos*) devono rimanere aperti, per non trasformare gli itinerari aperti in binari morti. Perciò, il *discorso metafisico*, emarginato dalla cultura moderna e contemporanea, non va abbandonato. Certamente non apparirà più unico né onnicomprensivo, collocandosi tra gli altri: epistemologia, fenomenologia ermeneutica ecc., con ruoli specifici. Ad esempio, rispetto alla religione, accetterà l'ermeneutica come: *porsi nel cuore della religione, come evento storico e intenderlo nella circolarità di senso che lega il soggetto, nella sua dimensione esistenziale, all'orizzonte della storia* e ricorderà che essa analizza le *precomprensioni* come condizioni di un circuito di senso.

Si è accennato, tuttavia, alla tensione fra precomprensioni e pregiudizi che determinano le direzioni assiologiche del discorso e provocano conflitti ermeneutici. Pertanto, se la *partenza metafisica* è culturalmente contestata e quella ermeneutica conflittuale, è ragionevole ricorrere all'*inizio fenomenologico* (ispirato al primo Husserl) e *muovere* da un metodo fenomenologico, formalmente e trascendentalmente puro³. In generale, la *movenza fenomenologica* indicherebbe il rigore scientifico nel rilevare i dati con corrette procedure logiche e metodologiche. Nelle discipline scientifiche, la *metodologia fenomenologica* dovrebbe distinguersi dalla *fenomenologia trascendentale* della filosofia, benché i "momenti" del metodo rimangano.

Nel primo momento (*epoché*) si mettono in parentesi gli schemi interpretativi (naturali e culturali) del soggetto, nel secondo, l'oggetto liberato dalle interferenze si presenta nella sua oggettività purificata. Husserl, dapprima, intendeva rilevare soltanto le *essenze logiche*, ma poi capì l'importanza del *mondo della vita* e dell'esistenza. Rimase fermo, invece, nel rilevare dati privi d'interferenze, proponendo, anche per la filosofia, la criticità della ricerca scientifica (*Wissenschaftlichkeit*). In questo modo venivano neutralizzate anche le intrusioni ideologiche che condizionavano tutte le scienze ma, in particolare, quelle della religione. Anche in esse i dati (*Gegeben*) dovevano rilevarsi secondo le loro esigenze specifiche.

Epoché e intenzionalità valevano per ogni ambito (storico, psicologico, sociologico, antropologico) e livello (scientifico, filosofico, esistenziale, ecc.)³ e per la ricerca si apriva una nuova fase più costruttiva.

4. Fenomenologia e transdisciplinarietà

Infatti, se l'istanza radicale di scientificità della fenomenologia deve costituire il punto d'incontro e di comunicazione delle varie discipline (storiche, sociologiche, psicologiche e antropologiche), anche le scienze della religione devono accoglierla. Come scienze umane, devono *comprendere* l'uomo nelle sue dimensioni storiche, psicologiche, sociali, antropologiche e culturali. Questa generale focalizzazione sull'uomo costituisce una base transdisciplinare ampia e profonda per orientare ogni metodo, perché offre un criterio metodologico comune, sostanziale più che formale, per rilevare dati liberi da pregiudizi e ideologie.

Tuttavia, la rilevazione di tali dati è solo l'inizio. Le scienze della religione (storia, storia comparata) devono pure rilevare e analizzare le tipologie emergenti. Perciò, se la storia registra i fenomeni religiosi nella loro consistenza storica spazio-temporale, la fenomenologia li relaziona con l'*originario formale* (forma trascendentale) che ne manifesta la struttura. Il percorso dalla storia delle religioni alla fenomenologia, volta a cogliere l'originario trascendentale, che sta alla base delle categorie e il legame dialettico che collega trascendentale e categoriale, si è dimostrato fecondo³.

5. Costituzione, incontro, risalita all'originario

Perciò, la forma trascendentale del metodo fenomenologico, come intima connessione di *epoché*, o messa tra parentesi dei presupposti, e di *eidōs*, o rilevazione della *datità* (*Gegebenheit*) nella sua forma, neutralizza le mediazioni deformanti, per raggiungere l'originario. Per questo deve neutralizzare pure la cultura oggettivata e internalizzata, non abolendo convinzioni e valori, ma sospendendo le loro espansioni storiche, psicologiche e socio-culturali che interferiscono nella ricerca dell'originario. La radicale disponibilità al dato e la più ampia visione della scientificità della fenomenologia sono molto utili al dialogo trans-disciplinare. Infatti la novità epistemologica delle scienze umane non si limita al metodo, ma include il reciproco *costituirsi* e *incontrarsi*.

Sono questi due momenti, che definiscono gli itinerari di ricerca e i percorsi metodologici, a esigere il confronto interdisciplinare. Infatti, l'epistemologia ha acquisito che: a) nella ricerca umano-sociale emergono iper-complessità, indelimitabilità, dialettica unicità-molteplicità; b) esse esigono lo studio congiunto dei soggetti, oggetti e dei rapporti soggetti-oggetti. Ormai, nessuna disciplina scientifica e filosofica, per quanto specializzata e settoriale, può sottrarsi a questo fatto che sconvolge i vecchi canoni scientifici. Perciò, alla ricerca *de* e *su* l'uomo non basta la semplice interdisciplinarietà, ma s'impone la transdisciplinarietà come unica prospettiva che consente a *ogni disciplina di non ritenersi esaustiva né totale, ma rimanere in perenne dialogo con tutte le altre: scientifiche, filosofiche e teologiche, per avvalersi delle loro necessarie integrazioni.*

Quindi, il metodo fenomenologico (epoché, datità, intenzionalità ecc.), che esige il dialogo interdisciplinare fra discipline di *eguale livello*, esige pure il dialogo trans-disciplinare tra i *diversi livelli* (scienze, filosofia, etica, teologia). Solo così è possibile valorizzare correttamente le acquisizioni scientifiche, nel primo momento della *risalita all'originario*. Le scienze della religione (storia, psicologia, sociologia, fenomenologia, antropologia) avrebbero per oggetto la *pluralità e variabilità categoriale del religioso* (religione come manifestazione definibile in senso scientifico). Nel secondo momento, la filosofia della religione avrebbe per oggetto *l'originario trascendentale*, o l'elemento costante nella pluralità e variabilità categoriale rilevata dalle scienze³.

6. Religione, significato originario, intenzionalità, datità

Collegando momento eidetico³ e storico, i fatti storici presentano alla coscienza fenomenologica il *significato* del *dato* rilevato dalla coscienza storica. Perciò, la fenomenologia della religione non si ferma alle molteplici connotazioni dei fenomeni religiosi emergenti nel tempo, ma ne cerca l'elemento costante (forme essenziali, autentica forma originaria) risalendo al loro *significato originario fondamentale*.³ A tal fine distingue le religioni di tipo *strutturale*, la cui origine è essenzialmente umana (struttura), da quelle di tipo *storico*, la cui origine è l'iniziativa trascendente. Essa si attua in un evento storico: una persona abilitata a rivelare un messaggio di salvezza: la libera e gratuita iniziativa della Trascendenza irrompe nella storia, avviandovi una nuova storia (di rivelazione e salvezza).

Nella fenomenologia, elemento fondamentale è *l'intenzionalità*, che caratterizza in senso pregnante la coscienza, agendo nelle due direzioni: coscienza intenzionata al dato e dato intenzionato alla coscienza. La priorità, comunque, non va la coscienza o al dato, ma al loro legame (*intenzionalità*). Per leggerla, quindi, occorre un'intelligenza capace di cogliere la *tensione-al* termine significante. Anche qui, il rigore metodologico distingue il percorso fenomenologico da quello ermeneutico. La lettura fenomenologica riguarda la rilevazione trascendentale delle forme con cui i dati si presentano. Leggere l'intenzionalità significa rilevare la tensione di significato tra coscienza storica e dato religioso. L'intenzionalità della religione è un *dato*.

Se la ricerca fenomenologica ha per vocazione specifica di cogliere, attraverso i dati che si susseguono e intrecciano nella storia, la *datità* originaria, deve coglierla pure nella religione. Se i tipi fondamentali di religione sono due, strutturale e storica, dovranno essere pure due gli originali di cui rilevare la forma intenzionale. Perciò, dovrà prendere pure atto di ogni dato-donato (*Gegeben-Gabe*) atipico e originario, la cui intenzionalità libera, gratuita e nuova non può essere strutturale o determinata dall'uomo. Esso è la novità dell'*originario storico* che irrompe e permette alla *ripetizione strutturale* di esplicitare la sua intenzionalità alla novità.

7. Religione strutturale e storica

Ricapitolando: la religione strutturale, *per la sua origine strutturale*, è intenzionata alla novità-pienezza; la religione storica, *per la sua origine trascendente*, è la pienezza di ogni esperienza religiosa. Pertanto, tra religione strutturale e storica si dà reciprocità intenzionale di segno diverso. La *religione strutturale* vede nella religione storica il suo compimento, come gratuità storica. La *religione storica* si rivolge a quella strutturale per completarla, liberandola da ogni pretesa categoriale, esaustiva e totalizzante.

Quindi, la loro reciprocità intenzionale è asimmetrica, poiché la religione storica intenziona a sé la religione strutturale, per farne emergere l'originaria disponibilità e apertura alla novità. *L'intenzionalità originaria* della religione strutturale non è categoriale, ossia una struttura come le altre, ma trascendentale, ossia la stessa *struttura radicale della coscienza*. Quindi, per la rilevazione fenomenologica, sarebbe meglio parlare di *religiosità* anziché di *religione* strutturale. Poiché l'originario della religione strutturale è *l'apertura trascendentale della coscienza alla*

datità e l'originario della religione storica è il *categoriale come evento*, la reciproca intenzionalità è la reciproca tensione fra trascendentale e categoriale.

La religiosità strutturale è intenzionata alla religione storica, come sua pienezza gratuita che la determina e la qualifica. La religione storica, come novità, è intenzionata alla religiosità strutturale, come possibilità obbedienziale di accoglimento³. Quanto al contenuto originario della religione storica, la fenomenologia ne rileva la forma (*Gestalt*) e l'ermeneutica ne giudica il valore (*Inhalt*).

8. Trascendenza e storia: memoria, attualità, speranza

L'originario è l'evento nuovo di rivelazione ed efficacia salvifica (*kerygmatico-soterico*) la cui intenzionalità deve pervadere la religione. Tale intenzionalità, però, procede negli spessori culturali, segnati dai dinamismi, limiti e condizionamenti delle strutture umane e s'intreccia con l'intenzionalità dello strutturale, i cui dati faticano a mostrare il *novum* originario³. Perciò, lo strutturale: se perde la direzione originaria dà luogo a situazioni *ambigue*; se non lascia spazio al *novum* dà luogo a situazioni *conflittuali*. Lo stesso avviene se l'*evento* rifiuta i riferimenti e i legami strutturali.

L'originario storico è la *trascendenza* nella storia, libero dono di salvezza, la cui figura fenomenologica pone un problema: la verifica assiologica e metafisica della propria consistenza teoretica. Anche qui le due intenzionalità sono asimmetriche, perché la *Trascendenza nella storia* è intenzionalità di pienezza, mentre l'*intenzionalità alla Trascendenza* è solo apertura e capacità obbedienziale³. Poiché solo la consonanza con l'originario consente di riconoscere ciò che è autentico, la *fenomenologia* deve verificare l'evento storico, nuovo e originale delle religioni storiche.

Ciò richiede alcuni passi: 1) verificare se la *coscienza storica* di quella religione, consideri il suo evento originario, *nella storia o generatore di storia*³; 2) accertare se la religione storica contesti la pretesa di assolutezza di quella strutturale o vi veda una possibile apertura-relazione con l'originario storico³; 3) verificare il coerente sviluppo del momento originario, nel suo divenire storico; 4) identificare, nei dati delle scienze della religione, le costanti del fenomeno religioso e definire ciò che è atipico in senso fenomenologico. A questo punto, l'itinerario fenomenologico si conclude e si apre quello ermeneutico.

L'originario evento salvifico, atipico e asimmetrico rispetto alle *strutture* umane, non si colloca in un luogo (*topos*) dell'agire umano. Collocato nel tempo contingente ed effimero (*kronos*), entra nella storia come dono, che conferisce nuovo significato al passato come memoria, al presente come attualità e al futuro come promessa di compimento e speranza di pienezza³. In questo modo svela il suo significato ultimo di *salvezza*.

9. Riflessioni conclusive: fenomenologia o multiformità dinamica

La fenomenologia mostra la sua novità, riguardo alla *filosofia della religione* e alle *scienze delle religioni*, come indagine del fenomeno religioso, che accompagna dall'interno, come connotazione trascendentale, ricerca storica e riflessione filosofica³. Consapevole del plesso degli impulsi vitali e dello spessore riduttivo dell'empirico, tende all'originario, identificato con l'autentico religioso. Come analisi della struttura dell'atto religioso e del dinamismo della sua intenzionalità, rileva la tipologia originale dell'esperienza religiosa. Soprattutto ha messo in luce che scientificità e ricerca esigono il coraggio del rischio e la consapevolezza dei limiti. La sua attenzione al "mondo della vita" ricorda alle scienze della religione, soprattutto, il monito di Wittgenstein che, *anche se tutte le domande della scienza trovassero risposta, i problemi della vita umana non sarebbero neppure sfiorati*. A sua volta dovrà ricordare il suggerimento di Gadamer, che la pretesa di superare tutti i pregiudizi è il maggior pregiudizio e che l'esperienza autentica è la coscienza della propria finitezza, dei limiti di ogni previsione e dell'insicurezza di ogni progetto.

2. PERCORSI ERMENEUTICI: RELIGIONE E VERITÀ

Abbiamo terminato il precedente capitolo ricordando alcuni apporti diretti della fenomenologia, alla filosofia e alle scienze della religione. Ve ne sono altri, tuttavia, ancor più significativi, per la filosofia in generale e l'ermeneutica in particolare. In apertura di capitolo ne ricorderemo alcuni. Esporremo, poi, alcune delle più significative forme assunte, nella storia, dalla filosofia ermeneutica della religione. Infine, vedremo come il rapporto fra fenomenologia ed ermeneutica e le tematiche che ne conseguono, consenta una riscoperta rinnovata della metafisica e un aggiornamento dei suoi compiti e delle sue prospettive.

1. Dalla fenomenologia all'ermeneutica

Tra i contributi decisivi offerti da Husserl alla riflessione ermeneutica, vi è l'impossibilità di disgiungere la verità del giudizio dalla verità dell'argomentazione. Ciò impedisce di sottrarre la nozione di verità al suo riferimento all'essere e consente di comprendere in modo appropriato il fondamento veritativo dell'etica della ragione. L'inscindibile vincolo husserliano tra verità ed essere è essenziale per il rinnovamento ermeneutico dello statuto della verità. Lo si vede bene nella nozione gadameriana di *esperienza ermeneutica*, come: a) esperienza intrinsecamente storica, linguistica, ontologica, dialettica e obbiettiva; b) esperienza della comprensione del passato nell'*applicazione*; c) svelamento della verità³. Perciò nell'ermeneutica, la verità non è pura adeguazione a un fatto esteriore, ma esperienza coinvolgente o, dice Palmer, "emergenza dinamica dell'esistenza, alla luce della manifestazione"³.

Husserl contribuì in modo fondamentale a determinare l'intenzione veritativa dell'ermeneutica (*telos*), riaffermando che in ogni atto cognitivo e interpretativo della realtà è insita un'intenzionalità dell'essere. Sicuramente, per giungere dall'apertura fenomenologica all'essere come essenza, al reale attingimento dell'essere come *primum verum*, si deve correggere la fenomenologia. Infatti: cercare e chiarire l'essere come *essenza* e considerare l'essenza come *visione originariamente offerente e sorgente legittima di conoscenza*, non è ancora attingere l'essere reale. Perciò, in Heidegger e Gadamer, il legame fra *ontologia ermeneutica e metafisica nell'ermeneutica* è insicuro³. Quindi, E. Stein, per radicare più compiutamente la fenomenologia nella filosofia dell'essere, accettò la posizione husserliana, ma ancorò l'*essenza* e i risultati dell'analisi fenomenologica della soggettività nel grande fondo metafisico dell'essere³.

L'altra verità fondamentale che la fenomenologia offrì all'ermeneutica è che "l'essere è essere manifesto per lo spirito"³. Perciò in ogni apprensione intellettuale vi è una manifestazione dell'essere e un'intenzionalità all'essere, e ogni processo conoscitivo (o interpretativo) è ordinamento e intenzionalità alla verità dell'essere, perché la verità, in senso primario, è l'essere stesso³. La relazione istituita da Husserl, tra fenomenologia e verità dell'essere, ha reso possibile l'istanza metafisica dell'ermeneutica stessa. Intenzionalità fenomenologica della verità come essenza, ermeneutica ontologica della parola, domanda metafisica intorno alla verità dell'essere, delineano le tracce di un unico itinerario di pensiero.

Chiariti questi punti, essenziali, possiamo ad analizzare alcune ermeneutiche della religione più significative per il nostro studio³.

1.1. Ermeneutica nella tradizione

Cominciamo dall'*ermeneutica dentro la tradizione*, nata nella greco-antica, evoluta nel medioevo, giunta al 1670, anno del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza che, per alcuni, inizia il pensiero moderno. L'*ermeneutica dentro la tradizione* rispettava la religione, questionandone solo alcune interpretazioni o espressioni. La teoria della cosa-simbolo, nel *De doctrina christiana* di S. Agostino, segnò un alto livello di riflessione sul linguaggio religioso. Distingueva: le cose (*res*) che si esauriscono nell'indicazione di una realtà puramente fisica; le parole (*signum*) che si esauriscono nell'indicare un significato; le cose che uniscono insieme la struttura della cosa e del linguaggio (*res-signum*), esplicando una capacità eguale a quella delle parole.

Il linguaggio di quest'ultime, fortemente espressivo, aderisce alla realtà. Vi appartengono le realtà religiose e bibliche dotate della doppia intenzionalità, che fonda la struttura del simbolo. Perciò esprimono l'ulteriore, il *non*

ancora, congiungendo il fatto storico (passato) al futuro non ancora svelato. Quest'ermeneutica agostiniana, assieme a *simbolo*, *allegoria* e *tipologia*, valorizza pure la *prolessi* (anagogia) specifica delle realtà *biblico-religiose*³. Essa fu sviluppata pure dalla teologia ed esegesi medievale, approfondendo le ragioni dell'unità di parola-evento, mediante il quadruplice significato (letterale, allegorico, morale, anagogico). Poiché, le parole senza eventi sono vane e gli eventi senza parole sono ciechi, il kerygma unisce parole ed eventi.

Anche per S. Tommaso vi sono una lettera e molteplici sensi. Il *primus sensus* è valido perché non è puramente fisico, esprimendo pure le realtà spirituali, allegoriche, morali e anagogiche che, muovendo dalla lettera, la superano. De Lubac definì l'antica esegesi cristiana un *atto di cultura integrale*³ completo e grandissimo: "quanto più si studia, ci si accorge della vastità del suo campo, della complessità delle sue implicazioni, dell'originalità della sua struttura. Con varie sfumature, essa pone in risalto la prodigiosa novità del fatto cristiano; usa una dialettica, spesso sottile, del prima e del dopo; definisce i rapporti tra realtà storica e realtà spirituale, tra società e individuo, tra tempo e eternità; contiene, come si direbbe oggi, tutta una teologia della storia, connessa con una teologia della scrittura"³.

Quest'ermeneutica che rileva la *verità della religione* e, ancor più, la sua *efficacia liberatrice*, in tutta la sua storia evidenzia la tensione fra le radicali questioni: della verità e dell'assorbimento filosofico, inteso a determinarne il senso (Hegel o tema del concetto e assorbimento assoluto); dell'efficacia della religione (Kant o tema della speranza).

1.2. Ermeneutica illuminista

Dilthey dimostrò come l'illuminismo, perseguendo una religione razionale e astratta, dilapidò l'immenso patrimonio spirituale e umano delle religioni storiche che, senza sminuire le prospettive di progresso umano, armonizzavano vita morale dell'uomo e finalità del mondo. In più il razionalismo misurò la religione sulla capacità di uniformarsi alle scoperte scientifiche e influenzare i comportamenti umani. In Spinoza, tutto doveva essere ridotto nei limiti della ragione naturale, la religione doveva essere semplice, efficace, pedagogica³. Perciò bastava un credo minimo: c'è un Dio unico e onnipotente che ama tutti e si deve adorare lui solo. Per Lessing, la religione doveva condurre gli uomini ad amarsi l'un l'altro e la rivelazione l'aiutava, fino a che l'umanità non era adulta. La *religione di Cristo* era praticabile da chiunque, ma la *religione cristiana* elevando Gesù a essere sovrumano, dimenticò l'essenziale: rispetto e amore reciproci³.

Mancini riassunse in queste tesi il programma illuministico e kantiano di riduzione razional-moralistica della religione. Essa: 1) è legata al mondo dei fini, nella speranza, per la prassi e la finalità globale del mondo; 2) non offre speranza alla ragione teoretica e non consente di allargare la conoscenza, perché la ragione è incapace d'intendere il rapporto tra mondo attingibile con la sola esperienza e suprema saggezza. 3) è una speranza per la morale, ma non *fonda* il dovere e il volere-potere morale³; 4) *soccorre* il dovere, con il postulato di Dio, che unisce moralità e felicità nella vita eterna; 5) *conferisce* imperatività e ragionevolezza al volere-potere, presentando gli imperativi morali come comandamenti di Dio³; 6) instaura una comunità morale (popolo di Dio, chiesa) puramente razionale, di spiriti eletti, superiore e distinti dal popolo.

Concludendo: per incrementare la morale e la civiltà, interpretò la religione e la teologia cristiana in senso puramente razionale³.

1.3. Ermeneutica idealista

Contro tale riduzionismo, Schleiermacher (1768-1834) rivendicò fortemente la specificità del religioso, individuandolo nella trascendentalità della coscienza e subordinando l'evento e la parola alla struttura dello spirito, interpretato in senso idealistico. Tale rivendicazione fu assai positiva, non così l'identificazione con la trascendentalità della coscienza (coscienza di noi stessi), che toglieva alla religione ogni storicità, novità, sorpresa e grazia. Alla religione, come forma necessaria dello spirito, rimaneva solo l'interiorità, mentre il rapporto dell'uomo con l'universo spettava alla metafisica e la formulazione dei doveri alla morale.

Per Schleiermacher la religione era l'intuizione emotiva dell'universo, come infinito, volta ad appagare intuizione e sentimento, ma non al pensiero all'azione. Esprimeva un atteggiamento mistico in ambito naturalistico: "la religione vive tutta la sua vita nella natura, ma nella natura infinita del tutto, di ciò che è Uno e Tutto"³. Ciò, per Dilthey, era un panteismo dell'accentuazione mondana³. Vi vide pure un'esperienza che agisce nella vita psichica, in modo legittimo, autonomo, originario e indistruttibile, origina dogmi e cerimonie e organizza la comunità³. Notò, infine,

che voler comprendere il cristianesimo, al di là dei dogmi, nell'insieme di stati d'animo religiosi³, porta a un *religionismo autocrate*³. K. Barth giudicò Schleiermacher un *cattivo teologo*³.

Hegel rovesciò la prospettiva. La religione passava da *provincia dello spirito* a *rappresentazione dell'oggetto immenso*. Facendo della *rottura* (in particolare uomo-natura) la spinta della sua speculazione, rese la *riconciliazione* lo scopo fondamentale della religione. Egli vide in Noè e nel diluvio universale la rottura come: a) smisurata sfiducia dell'uomo nella natura; b) servilismo verso Dio (Zeus o dio faraonico); c) profonda estraneità alla terra; d) esodo non più ricerca di libertà, ma puro odio agli oppressori; e) storia del popolo ebraico puro sperpero dei tesori umani in cielo, con enorme impoverimento della terra. Gesù, volle superare tale situazione con l'amore, l'unione e l'armonia, ma non vi riuscì e provocò maggior divisione fra credenti e non credenti³.

Perciò la religione, per risolvere contraddizioni e sofferenze, consentire verità, pace e riconciliazione assoluta, deve abbandonare il Dio astratto della metafisica e ripensarlo unito all'uomo e alla natura. Senza metafisica e apologetica, sviluppando la sua vita spirituale, l'uomo accede alla vera religione: *sentimento dell'eterno, assoluto purificatore, liberatore e riconciliatore*. È la filosofia della religione che porta la religione a tale essenza, superandone la *fenomenizzazione* che pensa l'Assoluto come oggetto. Nella religione, Dio non è pensiero puro, ma solo *rappresentazione*. È *manifestato* ma non ancora *pensato*. Per pensarlo, la filosofia usa il metodo dialettico, che parte dal concetto di religione e lo confronta con i dati delle religioni, per fondere concetto e dati.

Poiché il concetto è nella religione cristiana, essa va subordinata, come *spirito oggettivo*, alla filosofia che è *spirito assoluto*. L'evento storico va subordinato all'idea³. Dice, quindi, Hegel: poiché "le religioni nel loro susseguirsi sono determinate attraverso il concetto"³, non ha senso parlare di eventi fondatori, grazia, parola, ecc., perché lo sviluppo dello spirito, fino all'epifania assoluta, avviene sempre e solo dall'interno³. E Mancini sintetizza così tale visione: "la religione storica non è che il diventare fenomeno della religione ideale, progredente fino al punto di mettere il reale in pari con l'ideale, nel segno della religione assoluta, dove idea e rivelazione fanno un tutt'uno. Se non ci fosse questo impatto, si finirebbe nella cattiva infinità di un comportamento che procede all'infinito"³.

1.4. Ermeneutica decostruttiva ed esperienziale

Nelle ermeneutiche finora considerate, la filosofia della religione era orientata a stabilire il valore della religione. La sinistra hegeliana, invece, intese *demistificare* la religione, svalutandola in senso antropologico ed economico-sociale. Feuerbach la definì alienazione, ipostasi nel cielo dei desideri umani, pura proiezione fantastica da risolvere in antropologia. Se la teologia *non era altro che* un'antropologia inconscia, la religione *non era altro che* la rivelazione dei tesori nascosti nell'uomo e da lui ignorati. Tale ignoranza la origina, costituisce e, perpetuandosi, diviene alienazione. Contro gli illuministi francesi, l'attribuì non al disegno delle classi dominanti, ma all'umanità infantile. Essa doveva ora ritrovare in sé il suo essere spostato fuori di sé, riassorbendo l'oggetto teologico nella sua autocoscienza. Religione era l'insieme dei rapporti dell'uomo con il proprio essere e "dio" l'uomo libero dai suoi limiti³.

Marx criticò spietatamente queste idee astratte e inefficaci, che trattavano l'uomo come *essenza*, anziché storia e realtà e non spiegavano perché gli uomini si *mettano in testa* tali idee. Per eliminare la religione si doveva togliere la sua base reale: la miseria umana. Non era una proiezione fantastica, ma la realissima situazione economico-sociale a *mettere in testa* tali idee. Bisognava solo appagare l'uomo nella vita terrena ed emanciparlo dalla miseria, cambiando l'economia, di cui la religione *non era che* il riflesso alienante. Nel Novecento, dominato dalla prospettiva esperienziale, l'attenzione passò dal *concetto* di religione alla *vita umana* tesa all'inafferrabile Trascendenza. La critica si spostò alle *pretese* religiose di rivelazione e salvezza, rifiutate come volontà di *dominio* sull'uomo.

Anche così, tuttavia, rimanevano innegabili le *enormi masse di vita religiosa* presenti nella storia come manifestazioni vitali autonome, al pari delle altre: arti, filosofia, ecc. Scienze e filosofia della religione dovettero riprendere la riflessione critico-sistematica dei moduli antichi, aggiungendovi le nuove esperienze religiose. Per alcuni, l'analisi storica, psicologica, sociologica e antropologica dovrebbe estendersi anche alla pluralità di sfide alla coscienza religiosa delle forme psichedeliche, allucinogene, pratiche meditative, discipline psico-fisiche o fisiopsichiche, ecc.³.

1.5. Ermeneutica kerygmatica

L'ermeneutica kerygmatica proposta da Mancini è una filosofia della religione che si configura come coscienza critica o trascendentale della teologia, risolvendosi in un'epistemologia teologica, il cui oggetto non è il sacro, né il Dio metafisico, né la legge morale, ma la *religione in senso forte, o rivelazione storica legata all'apriori divino*. Il suo *metodo* sarebbe l'ascolto, mediato da precomprensioni complesse (dottrinali, esistenziali, vitali), attuate nella struttura ermeneutica della rivelazione. Suo *fondamento* sarebbe la risposta all'interrogativo su come e perché una religione possa diventare fede in una persona. Dovrebbe pure confrontarsi con le altre proposte di salvezza totale: utopie, ideologie, tecnoscienze, per verificare se la religione abbia ancora senso e sia necessaria alla salvezza dell'uomo e del mondo³.

2. L'itinerario ermeneutico

Questa rassegna di filosofie della religione ci porta dall'itinerario fenomenologico a quello ermeneutico, ampliando e integrando il percorso storico-teoretico della fenomenologia generale e del suo articolarsi in fenomenologia filosofica e fenomenologia scientifica della religione, seguito nel capitolo precedente. Già sono apparsi gli incroci con l'ermeneutica e lo sbocco della *fenomenologia della coscienza nell'ermeneutica esistenziale*. La metodologia fenomenologica è emersa come passaggio dialettico, richiesto dalla dimensione critica della ragione che, al momento della *rilevazione* si configura come *ragione fenomenologica* e al momento della *rivelazione* si configura come *ragione ermeneutica*³.

2.1. Articolazioni fenomenologiche ed ermeneutiche

Abbiamo visto come le fasi metodologiche della fenomenologia richiamino i momenti costitutivi trascendentali della: 1) *epochè* volta a rilevare la datità; 2) *rilevazione* di tale datità; 3) *emergenza* dell'intenzionalità. A questo punto, il confronto fra trascendentale e categoriale mostra il duplice volto del *dato* (aspetto fenomenologico) e del *valore del dato* da leggere (aspetto assiologico). La consapevolezza di questo duplice volto fa passare dalla fenomenologia all'ermeneutica e stabilisce la loro comunicazione all'interno del categoriale³.

Infatti, nell'ermeneutica contemporanea, si indica come *precomprensione* l'atteggiarsi categoriale della coscienza di fronte all'interpellanza del contenuto del dato che, a livello fenomenologico, viene configurata come *intenzionalità*. La fenomenologia considera l'intenzionalità pura e quella tesa al contenuto assiologico. Perciò, considera pure due livelli di precomprensione: *categoriale* o intenzionalità al contenuto del dato, *trascendentale* o intenzionalità radicale alla datità. Quindi, la *precomprensione fenomenologica* è: a) luogo di nascita e di raccordo delle precomprensioni categoriali, b) senso critico contro ogni ispessimento della precomprensione categoriale, c) apertura alla dimensione assiologica del dato e quindi garanzia di ermeneuticità autentica.

La fenomenologia offre all'ermeneutica due presupposti: soggetto e dato, purificati dall'*epochè* e ricondotti alla loro autenticità originaria, nel rapporto d'intenzionalità reciproca. La fenomenologia rileva l'intenzionalità, che l'ermeneutica deve interpretare nella sua dimensione assiologica. Quindi, *il presupposto dell'ermeneutica è la fenomenologia, che rende possibile un discorso interpretativo globale, sulla base dell'epochè e della rilevazione della datità, che s'impone all'aprirsi della coscienza come atteggiamento radicale del vedere*.

Confrontandole, rileviamo differenze e complementarità quali: 1) la fenomenologia è *rilevativa* della datità, l'ermeneutica è *rivelativa* del valore del dato; 2) la fenomenologia è *epochale* (mette fra parentesi l'aspetto assiologico), l'ermeneutica è *parametricale* (interpreta secondo i criteri assiologici); 3) la fenomenologia è *intenzionale* (tesa alla datità), l'ermeneutica è *intenzionata* (tesa alla presenza del valore); 4) la fenomenologia è *riduttiva*, (tesa all'originario come autentico), l'ermeneutica è *espansiva* (tesa alla pregnanza assiologica del soggetto e del dato).

Questa diversità-complementarità spiega il loro intenso rapporto dialettico, per cui la fenomenologia, senza ermeneutica, sarebbe formalità vuota di contenuti, e l'ermeneutica, senza la purificazione fenomenologica del soggetto e la rilevazione oggettiva dei dati, sarebbe arbitrio deformante³.

2.2. Fenomenologia, ermeneutica, storia

Tuttavia, l'ermeneutica contemporanea si distingue da quella antica per il *sensu della storia*, come circolarità fra l'originalità del mondo storico (oggetto) e la coscienza di tale originalità (soggetto). F. Schleiermacher traspose il termine dal campo biblico-teologico a quello del comprendere storico, distinguendo due momenti: *divinatorio* o presentimento per affinità e *comparativo* o confronto di più conoscenze, che si saldano, nel circolo del comprendere, con la comparazione, che rende veramente critica la comprensione. W. Dilthey la sviluppò come teoria del sapere storico, rimarcando la diversità fondamentale fra *scienze della natura* o spiegazione causale dei fatti e *scienze dello spirito* o comprensione della validità universale del significato dei fatti. Comprensione ermeneutica è interpretazione di segni, in vista del significato che, per il soggetto, si configura come valore, al quale si accede nell'esperienza vissuta³.

Il discorso di M. Heidegger è più arduo e complesso. In *Essere e tempo* presentò l'ermeneutica come analisi esistenziale, volta a raggiungere l'originario comprendere, che sta prima della dualità spiegare-comprendere ed è dato dallo stesso *esserci dell'essere*. La precomprensione, perciò, ha carattere ontico-ontologico³. In *In cammino verso il linguaggio* il problema fu il rapporto fra linguaggio ed essere, per cogliere le radici dell'interpretare. Di qui il *circolo ermeneutico*, fra comprensione e precomprensione, tra esistenza come essere-nel-mondo e mondo come totalità della storia, tra mondo come storicità dell'essere e linguaggio come fondamento dell'orizzonte storico del comprendere³.

G. Gadamer pose l'ermeneutica come metodologia delle scienze umane, col compito di collegare il mondo degli oggetti, offerto dalle scienze, agli ordinamenti fondamentali del nostro essere. Con ciò l'ermeneutica diviene il problema *universale*, che investe la totalità del sapere e dell'essere, e *radicale*, che si struttura come ontologia del linguaggio. Questo rivaluta la tradizione e l'autorità, perché la comprensione si configura come inserzione in un processo tradizionale, in cui passato e presente s'intrecciano continuamente. L'autorità, poi, ne esprime la garanzia conoscitiva. Il pre-giudizio è recuperato come orientazione previa, intenzionale, della capacità di sperimentare, come prevenzione dell'apertura al mondo. L'ermeneutica, quindi, è luogo della comunicazione.

P. Ricoeur ricostruì l'itinerario dalla fenomenologia all'ermeneutica nelle seguenti tappe: a) trasformazione interna della fenomenologia sotto lo sviluppo dell'ermeneutica; b) utilizzazione fenomenologica eidetica per una fenomenologia della volontà; c) presenza, nell'esperienza della volontà, di una zona opaca (alienazione, peccato); d) necessità di un linguaggio indiretto sulla base del simbolo e del mito; e) necessità di una riflessione concreta (filosofia) sulla questione del senso; f) necessità di demistificare e restaurare il senso; g) liberazione della fenomenologia dalla sua componente idealistica.

Apparve, così, l'intima vocazione e identità del metodo fenomenologico: *esplicitare il senso*. Infine, nel confronto fra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica, Ricoeur notò che l'ermeneutica filosofica s'imbatte nell'aporia o dilemma insuperabile, di rimanere prigioniera nel circolo ermeneutico o superarlo con una *distanziamento alienante*. Tale dilemma, tuttavia, appare superabile mediante la *distanziamento recuperante* o *emergere e imporsi della "cosa del testo" biblico, come novità rivelativa e sotterrica*. Perciò l'ermeneutica filosofica viene subordinata a quella biblica come *organon*, inserendosi in un'ermeneutica globale, dove il linguaggio, parola nella storia e della storia, si costituisce come luogo della rivelazione del senso. Ciò pone la necessità di analizzare il simbolo e la metafora³.

2.3. Rilievi critici sull'ermeneutica

A questo punto si possono fare le seguenti riflessioni sull'ermeneutica:

1) La necessità e l'impegno d'interpretare conseguono alla complessità dei fatti umani. Essi sono tradotti in dati, che esigono di essere ri-presi e ri-fatti nelle decisioni responsabili della storia. Perciò l'ermeneutica è impegnata a esplicitare i fatti e trasformare la storia. 2) Le operazioni ermeneutiche coinvolgono, in circolarità dialettica, il soggetto e l'oggetto, implicati nello stesso orizzonte di storicità e interscambio, in cui il soggetto diviene oggetto e l'oggetto diviene soggetto. 3) L'interpretazione comporta il movimento e l'incontro di tutte le dimensioni dell'esistenza e della storia, per cui richiede il dialogo interdisciplinare e transdisciplinare. 4) La vocazione ermeneutica fa parte della ragione critica, che esige di esplicitare il senso del dato significante. Il passaggio dalla fenomenologia all'ermeneutica è quindi dialettico: a) negazione dell'eshaustività fenomenologica, b) ripresa critica interpretativa-fondativa delle indicazioni fenomenologiche. 5) L'originario della religione storica emerge come forma

kerygmatico-soterica, che chiede impegno e coinvolgimento nell'interpretazione del senso, in forza della radicale apertura fenomenologica³.

2.4. Precomprensione, opzione ermeneutica della fede

Posta la decisiva importanza della precomprensione per ogni ermeneutica, quella fenomenologica fa apparire tutta la fragilità e discutibilità delle precomprensioni *idealista* (Heidegger e Bultmann) e *fideista* (Barth). Bultmann, separando la fede dall'evento storico di Gesù e risolvendola in decisione esistenziale di fronte alle esigenze del kerygma, sganciata dal fatto storico di Gesù, dissolse la fede in categoria esistenziale. Perciò la sua demitizzazione risolse la fede e il kerygma in semplici categorie dell'esistenza. In Barth, invece, l'autorivelazione del Dio assolutamente altro, libera irruzione e iniziativa nella storia, comportava l'autofondazione della fede, ergentesi, come novità paradossale, di fronte a ogni pretesa della ragione. Tale trascendenza diventa estraneità ed aliena la fede dall'umanità.

La precomprensione fenomenologica, invece, per cui la fede in senso fenomenologico esprime radicale apertura alla datità e fiducia nel suo significato, può divenire il presupposto della fede come categoria teologica. Occorre che, su tale orizzonte di radicale disponibilità al dato, s'inserisca il sì della fede alla libera interpellanza di Dio, quale evento di rivelazione soterica, come novità categoriale³. Il dato, come valore, chiede il coinvolgimento del soggetto e la decisione della libertà. La libertà umana, che sente il peso del limite e della non libertà, nell'originario storico, coglie la categoria della libertà assoluta in purezza originaria.

Tale libertà assoluta, entrata nella storia come evento di salvezza, con la proposta dell'amore assoluto, chiede la risposta assoluta: il sì della fede, da cui germina l'ermeneutica della fede. La fede, allora, è principio genetico e animatore di ogni interpretazione della storia che intenda rifarsi all'originario storico. Il fatto religioso, nell'impurità della storia, appare composto dall'originario storico e da quello strutturale. Perciò va interpretato mediante diversi principi ermeneutici (storici, sociologici, psicologici, antropologici, culturali, ecc.). Tra questi, il principio della fede, con la sua specifica e originale intenzionalità, svolge un ruolo unificante.

Pertanto, l'ermeneutica del fatto religioso, pur arricchendosi delle varie prospettive (sociologica, psicologica, culturale, storica), deve poi considerare il fatto nella sua radicale intenzionalità religiosa, con riferimento all'originale storico, interpretandolo alla sua luce, al quale la fede costituisce la risposta. La fede, allora, è criterio di discernimento dei fatti religiosi autentici o inautentici, secondo la loro conformità o meno con l'originario. Pertanto, come originale risposta all'originario e originale storico, si rifiuta di sottostare a un'ermeneutica egemonizzata da altri principi, che la deformano o ne dissolvono l'originalità³.

3. Evento come rivelazione e trama noematica della fede

L'originario storico, che nella storia si configura come *novum radicale*, a livello ermeneutico si categorizza come rivelazione che riguarda, oltre i contenuti, la libertà assoluta, che contrassegna l'evento radicalmente nuovo e rivela la libertà alienata dell'uomo. In tal modo, all'evento come rivelazione, s'intrecciano e saldano le categorie del peccato e della salvezza³. La condizione che rende possibile la conoscenza può chiamarsi pre-comprensione esistenziale che, per tradursi correttamente in comprensione, ha bisogno del dinamismo dell'esistenza e di un corretto discorso situazionale. Entrambi sono possibili solo in una tradizione che si colleghi continuamente all'evento originario. Ciò spiega perché la fede si collochi entro la chiesa, comunità storica, organica, collegata alle origini.

Poiché neppure la tradizione è allo stato puro, ma immersa nel pluralismo storico, la comprensione deve essere autocritica, rifacendosi alla genuina precomprensione e all'evento soterico originario. A livello ermeneutico la precomprensione richiama la situazione originaria, sia al suo stato puro che categorizzata come fede. Si può allora parlare di autocomprensione esistenziale, guidata dall'evento, che è rivelazione dentro la continuità della tradizione. La novità interpella l'esistenza a una libera decisione radicale. Ma la libertà è appesantita dalle limitazioni intrinseche alla natura umana e dagli ostacoli culturali e deviazioni storiche.

L'accettazione, quindi, deve essere *radicale*, come opzione fondamentale, e *puntuale*, come impegno di salvezza per tutti gli spazi esistenziali, da cui elimina l'alienazione radicale (peccato)³. Perciò, la rivelazione dell'evento salvifico, evidenziando la comune solidarietà nel destino di peccato e di salvezza, coinvolge storicamente tutta l'umanità, mentre l'evento salvifico si comunica mediante la tradizione. Se l'*evento originario* si configura come

valore soterico nel *fatto temporale-spaziale*, si parla di costituzione sacramentale dell'evento originario. Allora, il segno fattuale, ricordando l'evento (*anàmnesis*), lo riattualizza (*presenzialità*). La lettura del linguaggio sacramentale coglie il valore attraverso il segno (ermeneutica inventiva) e traduce il valore dato in valore vissuto, storicamente produttivo (ermeneutica operativa).

Nella circolarità tra esistenza e storia si dà, così, circolarità fra evento soterico e fede, che converge nella tradizione vissuta nella comunità. Perciò, tradizione e comunità originate dall'evento sono generatrici della fede. L'ermeneutica dell'evento (normata), continua nella tradizione e nella fede, ma nell'ambiguità della storia. Da ciò il suo carattere critico volto a distinguere fra ermeneutica normata e non-normata o problematica. Questo discorso si articola sulle due figure fenomenologiche della Trascendenza: come storia e come termine ideale della religiosità³. Poiché tale termine ideale va provato nella sua *consistenza ontologica*, non se ne può eludere la *fondazione radicalmente veritativa* (momento metafisico).

4. Ermeneutica: fra fenomenologia e metafisica

Gli accenni al momento metafisico più volte affiorati in questo capitolo, portano a chiederci perché il discorso metafisico non segua immediatamente la fenomenologia. Come visto nel primo capitolo, ciò dipende da scelte storico-culturali e non da esigenze teoretiche. Comunque, il contenuto di valore incluso nel pensiero fenomenologico provoca il discorso ermeneutico³. Questo emerge nella connessione dei vari momenti del discorso che, poi, la riflessione metafisica riprende con rigore critico, nell'orizzonte dell'essere. Ciò perché, il discorso ermeneutico, per giustificare la sua universalità, deve riconoscere il valore ontologico delle figure fenomenologiche della trascendenza.

In più, se l'universalità ermeneutica non può fondarsi sulla *fattualità*, le occorre una fondazione veritativa a livello metafisico³. Ma l'ermeneutica fenomenologica esistenziale ha ragione di porsi oltre ogni metodologia o tecnica interpretativa, perché il suo *methodos* è un mettersi in cammino verso l'illuminazione dell'Essere, che non è un oggetto ma un evento (*Ereignis*)³. Ora, dietro l'ermeneutica esistenziale di Heidegger e, in particolare, di Gadamer, vi è l'importante e ineliminabile indicazione ermeneutica, che la verità non è qualcosa di statico e oggettivo, ma di vivo che coinvolge le strutture esistenziali del soggetto e dell'Essere. Sembra incontestabile, all'ermeneutica esistenziale, la concezione dell'Essere come *Ereignis* (evento), ossia d'incontro non astratto ma vitale, esperienziale, coinvolgente, capace di trasformare profondamente la coscienza, illuminandola con la sua presenza³.

Forse la sua esigenza più acuta è l'interiorità o presenza illuminante della Parola nella coscienza, circolarità dello spirito con lo Spirito o *interpretazione nello Spirito*. Tuttavia, essa ha bisogno d'integrarsi con la fondamentale esigenza della verità oggettiva dell'essere storico, basilare per l'ermeneutica giuridica e la fondazione e interpretazione dei valori etici³. Gadamer oltre a rivalutare il pregiudizio (*Vorurteile*) nel processo della comprensione ermeneutica, sottolinea l'esperienza ermeneutica come fundamentalmente storica "che nasce dall'incontro tra realtà diverse nell'orizzonte della verità". L'orizzonte è la dimensione che rende possibile cogliere-accogliere la verità. Non è un confine fisso ma qualcosa in cui ci muoviamo e che si muove con noi, per cui la "fusione di orizzonti" è una forma di dialogo³.

4.1. La presenza della verità del logos

Perciò, per Gadamer il "superamento" heideggeriano della metafisica non è dissoluzione o soppressione della metafisica, né oblio delle sue questioni fondamentali, ma sua riassunzione per un suo miglior compimento³. Egli pensa che la priorità data da Schleiermacher a Heidegger, all'*ermeneutica del discorso* anziché all'*ermeneutica del giudizio* ha svalutato la parola interiore e la sua potenzialità cognitiva, che non è esteriore, ma intellesione veritativa dell'essere. Perciò, contro la visione scientifica della verità, ha difeso la validità del *comprendere*, indissolubilmente legato al problema della verità.

Pertanto, ciò che ostacola l'itinerario metafisico dell'ermeneutica, non è solo la nozione heideggeriana di verità o il prevalere del discorso sul giudizio ma, assai più, il pregiudizio che misconosce il carattere pluralistico, problematico, dinamico, dialogico e storico della metafisica. Essa, infatti, all'opposto della razionalità matematica e scientifica, esprime una ragione dialettica, argomentativa, comunicativa, dialogica³. L'autentica metafisica, discutendo, interpretando e persuadendo, cerca di penetrare la verità dell'essere da cui deriva la radicazione ontologica dell'ermeneutica e il carattere rivelativo della sua comprensione, intellesione, interpretazione³.

Perciò, metafisica non significa dominio esaustivo della verità da parte del logos e del linguaggio e non esclude la ricerca del vero. Significa, invece, consapevolezza dei limiti nel possesso della verità e, soprattutto, convinzione della presenza della verità del logos. Tali caratteri la rendono affine all'ermeneutica veritativa, itinerante, pluralistica e dialogante. Quindi, la dimensione profondamente ermeneutica dell'autentica metafisica è la consapevolezza di essere luogo dell'ascolto e dell'accoglimento della Verità che, agostinianamente, è in noi ma "superior animae"³. Così la pessimistica chiusura nei confronti dell'essere può essere superata.

5. Conclusione: le vocazioni veritative

I decisivi contributi della riflessione ermeneutica, emersi in questo capitolo, appaiono molto incoraggianti. Essi riguardano, in primo luogo, il rinnovamento epistemologico dello statuto della verità. Infatti il pensiero ermeneutico, superando la visione scienziata della verità come "verifica", presenta la verità come: evento; esperienza coinvolgente; illuminazione nel dialogo; coinvolgimento esistenziale tra intellesione, comprensione, interpretazione; rapporto di comprensione fra soggetti spirituali; verità "nella" e "come" storia.

In più: ha riaperto la riflessione propriamente filosofica sulla "verità come memoria"; ha rivalutato la funzione veritativa della metafora; ha indicato il *verbum mentis* come illuminazione della verità nell'interiorità della coscienza; ha mostrato il linguaggio come organo del pensiero, luogo della verità dell'essere e dell'emergere della verità. Quest'insopprimibile vocazione veritativa ne spiega la capacità di riproporre, rinnovandoli, la domanda metafisica e gli itinerari della verità dell'essere³.

Se quanto emerso in questi due capitoli è corretto, anche la scienza può essere ricondotta a *costruzione ermeneutica* e l'epistemologia a *ermeneutica orientata al progetto cognitivo*. Potremmo, allora, applicare la tesi di Bubner, riformulata da Ricoeur, che: *l'ermeneutica, non è anti-epistemologia, ma riflessione sulle condizioni non-epistemologiche dell'epistemologia*³. Per farne una parafrasi, diremmo allora che, partendo dalle scienze e ponendo una dopo l'altra epistemologia, fenomenologia, ermeneutica e metafisica, ciascuna non è più l'*anti-* di quella che la precede ma, al contrario, la necessaria riflessione sui suoi presupposti, condizioni e fondamenti *non-scientifici, non-epistemologici, non-fenomenologici e non-ermeneutici*³.

3. METAFISICA, PENSIERO CRISTIANO: FONDAZIONI E INTERROGAZIONI RADICALI

1. L'itinerario metafisico

La metafisica, ricordata più volte nei capitoli precedenti, ha subito continue critiche nella modernità, comprese quelle più note di Kant e Heidegger. In genere, si è visto nel suo *meta*, un'ambiguità e un "distanziamento" aberrante o alienante. Kant criticò la pretesa wolfiana di una metafisica che continua lo svolgersi del conoscere scientifico. Heidegger criticò una metafisica che, fermandosi come pretesa esaustiva dell'ente, ostacola la sporgenza sull'orizzonte dell'essere. In entrambi, tuttavia, appare il desiderio di recuperare criticamente l'orizzonte radicale della verità dell'essere. Kant, ricorrendo ai postulati della ragion pratica e la fondazione di una metafisica dei costumi, l'ultimo Heidegger, volgendosi all'ontologia del linguaggio, come luogo dello svelarsi e celarsi dell'essere.

Al termine del precedente capitolo si è visto come, nonostante ogni critica, la metafisica riemerge in modalità sempre rinnovate, nell'orizzonte del pensiero, coinvolgendo un universo di realtà e concetti, difficilmente padroneggiabili. I suoi itinerari, percorsi e prospettive appaiono inesauribili. Qui ci soffermeremo solo sui temi indispensabili per il nostro argomento, senza pretendere di esaurirli.

1.1. Metafisica, esigenza veritativa, trascendenza

Muovere dall'itinerario metafisico, come *esigenza veritativa della ragione critica*, sarebbe procedere (andare *oltre* = *meta*) in modo rigoroso, nell'istanza di verità radicale. Ma questo *inoltrarsi* è visto come distanziamento alienante. Si risponde, allora, che è distanziamento alienante, solo se inteso come *uscir fuori*. Ma se inteso come *entrar dentro*, esso coglie la consistenza ontologica del valore e del suo dinamismo coerente. In questo caso, soddisfa l'esigenza veritativa della ragione critica che, per essere tale fino in fondo, non può limitarsi alla semplice rilevazione della datità (*momento fenomenologico*) né esaurirsi nel cogliere il valore attraverso il coinvolgimento del soggetto (*momento ermeneutico*). Tale *meta*, allora, costituisce il *distanziamento non alienante ma veritativo*, che legge dentro il fenomeno e ne coglie la verità radicale a livello ontologico (*momento metafisico*).

Esigenza veritativa significa, dunque, giungere al fondamento ultimo, all'originario ontologico, che può dar consistenza al valore del dato storico e alla radicale apertura della coscienza, come intenzionalità trascendentale alla Trascendenza. Perciò, il pensiero metafisico va *oltre* l'apparire del fenomeno, per leggersi *dentro* e coglierne la *struttura* e il *dinamismo ontologico*. Pensiero *intensivo* perché impegna al massimo le risorse del vedere in profondità, richieste dal pensare intelligente (*intus-ligere*). È pure *inferenziale*, come movimento rigoroso di esplicitazione e consequenzialità voluto dal pensiero come *ratio*. Infatti, la ragione critica non si appaga del *sensu* della Trascendenza, ma ne esige pure la dimostrazione rigorosa e dialettica.

Sulla figura fenomenologica della trascendenza si fanno le seguenti osservazioni: 1) la trascendenza nella storia si esprime come *presenza eccedente* (è nella storia ma sporge da essa); 2) tale presenza si mostra, *celandosi* nei miti, simboli, sacramenti e linguaggio allusivo proprio delle forme simboliche; 3) nella storia, è rivelazione salvifica, affermazione di un *mysterium salutis*, che coinvolge la totalità della storia, esistenza e destino; 4) perciò, nella storia umana, è atto di libertà assoluta che s'intreccia con la libertà relativa (nodo assiologico). Quest'ultimo aspetto esige la giustificazione metafisica della consistenza e del senso di tale libertà. Perciò, il percorso dell'inferenza³ metafisica procede dalla libertà relativa dell'uomo a quella assoluta, che è Dio.

1.2. Libertà umana e trascendenza nella storia

L'orizzonte della libertà umana è storico-esistenziale. La storia, come trama di eventi non necessari, è il prodotto della libertà dell'uomo. A livello della storia, il libero s'intreccia con il contingente e la contingenza della storia porta il segno della libertà dell'uomo, come possibilità radicale, elezione esistenziale e scelta puntuale. Se la libertà è il modo di *e-sistere* dell'uomo, s'incontra l'aporia del rapporto libertà-storia. La storia, opera della libertà umana, è oggettivata come spessore di istituzioni, strutture, modelli e artefatti, che condizionano la libertà. Quindi, non è solo espressione, ma anche limite della libertà umana, che risulta spuria e pesante perché determinante e, insieme, determinata. Le sue scelte non riguardano solo i beni intercambiabili, ma la decisione radicale di fronte al valore assoluto.

L'itinerario metafisico, partendo dall'esperienza della libertà relativa dell'uomo, giunge (inferenza) all'affermazione di Dio come libertà assoluta. Perciò, l'*ipotesi* della Trascendenza nella storia, come presenza assolutamente libera e liberante è metafisicamente possibile. Tale presenza mostra la libertà inferma (*in-firma*) dell'uomo, da sanare. La *tesi* della Trascendenza nella storia, quale libero evento di salvezza, quindi, resta tesi di fede non di ragione. La ragione critica esige di giustificarne la possibilità ma, dalla possibilità alla realtà, vi è un intervallo colmabile solo dalla libera iniziativa di Dio e dalla libera decisione della fede. Infatti, non si è più sul piano della rigorosa inferenza metafisica, ma della storia della libertà divina e umana.

La tesi della *Trascendenza nella storia*, sostenuta dalla fede, pur superando i parametri della ragione metafisica, ha la sua specifica ragionevolezza. Non quella della logica astratta, ma della libertà esistenziale e storica. Perciò è ragionevole che la libertà umana, che aspira all'infinito, si misuri, nella storia, con la libertà assoluta, nella provocazione dell'amore, come è ragionevole la scommessa pascaliana per la tesi della fede³.

1.3. "Datità" e consistenza ontologica

Tuttavia, la coscienza concreta non è pura, ma legata alle condizioni storico-esistenziali. È pura, invece, la coscienza intenzionata. L'intenzionalità pura, trascendentale si configura come apertura alla datità o trascendenza formale, fenomenologica e non ontologica. Il pensare metafisico radicalizza il fatto fenomenologico della datità, in problema ontologico, nei due momenti della consistenza ontologica e del fondamento della datità. La trascendenza formale della datità assoluta rimanda (inferire metafisico) a un senso originario dell'essere, a un suo darsi quale atto costitutivo della coscienza. La prima inferenza metafisica riguarda la dimensione ontologica dell'apertura fenomenologica della coscienza alla datità. Ma solo la seconda inferenza giunge al fondamento ultimo di tale dimensione.

Infatti, la datità quale orizzonte logico-ontologico, non è auto-fondante perché astratta, indeterminata, bisognosa di contenuti. Inoltre se fosse l'assoluto ontologico si identificherebbe con la coscienza pura, il che non è. Perciò la datità deve essere fondata e rimanda all'essere che dà, in assoluto. Nella prospettiva della Trascendenza creatrice, che liberamente partecipa l'essere in atti di diversa intensità, è metafisicamente possibile una sua entrata nella storia, come rivelazione salvifica. La ragionevolezza di tale evento, però, si può costruire solo a livello esistenziale-storico, col sostegno degli elementi metafisici, che danno luogo a tale possibilità³.

Il primato fenomenologico della religione storica è metafisicamente giustificabile. Infatti, la Trascendenza, inferibile solo metafisicamente e con arduo processo dialettico, si mostra nella storia con i segni. Il suo mistero si palesa celandosi nel segno e si cela nel segno per darsi come dono di salvezza. Perciò, le religioni storiche, che si rifanno a originari storici, sono intenzionate all'evento, che nella storia si presenta come originario assoluto³.

2. Pensare, "raccolgersi", "esplicarsi"

Heidegger impostò il problema del pensiero, sottolineando che il pensare non si flette vanamente nell'illusione trascendentale, come riteneva Kant, ma coglie i significati, perché è significante. È significante perché qualcosa si richiama al pensiero³. La distinzione kantiana fra conoscere e pensare ha aperto due percorsi di pensiero: quello hegeliano, in cui il pensare si svolge ed esaurisce nella ragione, e quello kierkegaardiano, in cui il pensare si concentra nell'intensità dell'esistenza. Il punto-archimedeo non risiede nella prima, ma nel cuore dell'esistenza che, in linea di fondazione ontologica, è *l'actus essendi*, indicato da Tommaso d'Acquino, come asse del pensare *metafisico* e, da Rosmini, come centro, da cui parte e ritorna il circolo del pensare *teosofico*³.

Ma il pensare, che per la sua intensità comporta implicazioni ed esige esplicitazioni, non può fare a meno del discorrere della ragione e della fatica e rischio dei suoi passaggi dialettici. Il pensare, come *raccolgersi* (Heidegger), richiede, perciò, un *es-plicarsi*, che è il conoscere, con gradi, passaggi delicati e salti qualitativi (Maritain). Perciò, il pensare, rispetto al conoscere, è *inizio*, come pensare originario e *vertice*, come pensare sapienziale. Il faticoso processo dialettico si placa nel respiro contemplativo, che coinvolge l'esistere e l'impegno della prassi storica³. Il cristiano conosce pure il pensare nella fede o pensiero cristiano, che considera la fede e si svolge attorno all'evento Cristo.

La sua *ragionevolezza esistenziale* ha le premesse nel paradosso dell'esistenza, e la sua *ragionevolezza storica* ha le basi nel riferimento all'evento-Cristo, paradosso assoluto di Dio fattosi uomo debole e passibile³. La fede, quindi, diviene punto archimedeo di un pensare cristiano storico, ma non storicistico, perché vede la storia come orizzonte aperto alle sorprese di Dio, alla novità dell'uomo e alle decisioni della libertà. Ne respinge, invece, la visione di divenire dialettico, cogente, il cui risultato è la verità. Perciò il pensiero cristiano è esistenziale, poiché la fede è libera decisione, che coinvolge le tensioni e i dinamismi dell'esistenza. È nuovo e rinnovante, perché capace di riprendere, nelle nuove categorie della fede, tutte le implicazioni ed esplicitazioni razionali, necessarie al pensare.

Rappresenta pure una novità epistemica in quanto, per la fede, irrompe nell'orizzonte del conoscere un contenuto nuovo, che, pur superando la sfera del puro razionale, non può essere respinto dalla ragione come contraddittorio e assurdo. Questa novità epistemica dà origine alla novità epistemologica, ossia il pensare teologico, in cui la fede (principio epistemico) si coniuga con la riflessione intensiva, che dà al pensare forma critica e svolgimento dialettico. Il pensare cristiano, perciò, è univoco nel suo principio e multiplo nelle sue forme e gradi che, in forza di quel principio, stabiliscono fra loro una circolarità. Perciò una forma richiama l'altra e si salda con essa nell'intero mondo della fede. In tale circolarità del pensare nella fede si stringe il nodo tra *analogia entis* e *analogia fidei*³.

Il principio univoco del pensare cristiano è la *fides qua* come adesione all'evento Cristo. La *fides quae*, o contenuto epistemico della fede, si articola con richiami, connessioni e rimandi che costituiscono l'*analogia fidei*. Essa presuppone, come radicalità metafisica, l'*analogia entis* che, a livello di riflessione intensiva torna a farsi strumento dell'*analogia fidei*. Il movimento dell'*analogia* è orizzontale e verticale. *Fides Christi* e *ratio entis* s'intrecciano, pur con la propria singolarità assiologica, nella circolarità del pensare teologico intensivo, a livello della verità³.

3. Ermeneutica cristiana: sovversione, non ripetizione

Il pensare nella fede, essendo determinato dall'evento Cristo, gravita sempre attorno ad esso. Perciò esige, come presupposto e componente, una radicale apertura e disposizione ad accogliere il dato e l'impegno di purificare lo spessore della cultura oggettivata e interiorizzata. Questa apertura e purificazione costituiscono l'*atteggiamento fenomenologico*, previo al pensare cristiano, che lo accompagna in ogni svolgimento, compresa la riflessione teologica. Nella teologia, come *intelligentia fidei* sistematica e intensiva, la componente filosofica è presente e attiva in funzione della fede. In tale funzione la filosofia non è *ancilla theologiae*, modalità che mal si addice alla legittima autonomia del filosofare, ma *ancilla veritatis* nel modo che le è specifico.

Nel rispetto della reciproca autonomia e nel riconoscimento della discontinuità assiologica, fede e filosofia possono cooperare. La rilevazione fenomenologica del dato, poi, è così importante nella teologia, da potersi parlare di momento fenomenologico nel pensare teologico e pensare cristiano, percorsi dalla tensione fra polo esistenziale del soggetto storico e Cristo, polo dell'evento storico ed evento personale di salvezza³. Perciò la fede, risposta all'evento interpellante, si configura come evento, e nel pensare cristiano, il circolo ermeneutico, che si stringe tra l'esistente e la storia, passa per la fede in Cristo. Poiché nel soggetto l'evento esistenziale della fede è in riferimento all'evento Cristo, questo si configura, radicalmente, come principio ermeneutico.

Allora, se il pensare è ricordare-ringraziare (Heidegger), nel pensare cristiano la fede è memoria ermeneutica della vivente e misteriosa realtà di Cristo, pensata come principio ermeneutico, in chiave soterica, di tutto l'espandersi della storia e di tutto lo svolgersi dell'esistenza. L'ermeneutica di Cristo, interpretando la storia secondo il disegno salvifico del Padre, nella forza dello Spirito, la trasforma dall'interno in storia della salvezza, instaurando nuove categorie valutative e nuovi modelli di comportamento. La coscienza ermeneutica del pensare cristiano, perciò, sarà fattiva di gesti nuovi e operativa di nuove esperienze. Perciò, l'ermeneutica cristiana è memoria non ripetitiva ma sovversiva, poiché capovolge categorie valutative, situazioni storiche, mentalità acquisite e ordini stabiliti. Essa riporta, con sollecitazione continua, il pensare cristiano alla nativa tensione di farsi in-formare e guidare da Cristo, segno di contraddizione³.

L'intenzionalità veritativa del pensare cristiano si radica nella verità dell'essere (pensare) e dell'evento soterico (cristiano). Questa radicalità non può tradursi né in giustapposizione né in divaricazione. L'evento è riconosciuto per la fede e la sua condizione di possibilità, verificata dalla ragione. Quindi, all'interno del pensare cristiano, si dà la saldatura (circolo solido di Rosmini) tra due principi epistemici: *fides* e *ratio*, nella convergenza formale dell'intenzionalità veritativa. La radicalità del pensare, che si basa sulla *ratio*, è la verità dell'essere, nel cui orizzonte si configura la possibilità del libero evento soterico, come irruzione di Dio nella storia. Tale conoscenza avviene in occasione del riconoscimento dell'evento da parte della fede.

In questo modo la fede, come nuovo principio epistemico, rompe quella clausura onni-inglobante che il sapere metafisico potrebbe assumere. Perciò, sospinge il sapere metafisico, tentato di onnicomprensività esaustiva, a ritrovare la sua radicalità originaria, l'orizzonte dell'essere, aperto alla possibilità della sorpresa, da parte dell'evento rivelativo e salvifico. La ragione metafisica non ingloba la fede, ma ne costituisce l'orizzonte previo. Perciò il pensare metafisico conosce la tensione fra la grandezza per la radicazione nell'essere e la miseria per la sua inesauribilità. E, poiché il pensare cristiano è pervaso dalla tensione del continuo misurarsi col mistero fattosi evento nella storia, esige di tradursi pure in stupore contemplativo e in dossologia³.

4. Percorsi e aspetti del filosofare cristiano

Un confronto può aiutarci a entrare meglio nei problemi attuali del filosofare cristiano. Nel medioevo, filosofia e teologia erano distinte ma ben unite. Il Dio dei filosofi e della religione era identico. S. Tommaso fu esempio di filosofia razionale autonoma, valida, veramente cristiana, in cui la fede, senza confusione, aiutava la ragione e potenziava la mente a penetrare, con acume e

profondità, l'essere e la realtà nel mondo³. Nel XX secolo, invece, il filosofare nella fede è più sensibile alla concreta fragilità esistenziale e preoccupato d'includervi il senso degli eventi salvifici soprannaturali³. Confrontando i due periodi, l'*orizzonte teologale* appare comune, come discorso sempre rinnovato, unitario, volto a comporre l'esigenza religiosa, originaria, interrogante con la riflessione sulle condizioni concrete della vita, mediante l'apertura a tutti gli ambiti dell'esistenza: scienza, tecnica, politica, religione, arte, ecc.

Invece, il loro *orizzonte storico*, culturale, filosofico e teologico è radicalmente diverso, perché oggi alle negatività, pesantezze e oscurità della vita umana si aggiungono quelle della ragione e del pensiero. Ora occorre pure ricostruire una coscienza critica, consapevole della radicale povertà dell'uomo di fronte a Dio, della profonda ambiguità di ogni situazione e struttura ma anche delle esigenze e possibilità di totale liberazione, salvezza e rinnovamento in Cristo.

4.1. Pensare cristiano, filosofare nella fede

Alcuni preferiscono parlare di *pensare cristiano* e *filosofare nella fede* anziché di *filosofia cristiana*, termine discusso e problematico. Altri vedono la filosofia cristiana come riflessione basata su alcune certezze primarie e universali, senza le quali il pensiero, discorso, comunicazione e ricerca sarebbero impossibili. Le certezze sono: il *mondo* come insieme di cose contingenti e nel divenire; *Dio* fondamento innegabile, evidente, non sperimentabile del mondo e della coscienza morale; *ordine morale* e legge naturale come struttura razionale dei rapporti di libertà della persona con il mondo (persone e cose); *persona* come io, soggetto che appartiene al mondo, ma se ne differenzia per la sua coscienza e auto-coscienza; *ragione umana* capace di attingere la verità e porre domande illimitate, ma risposte limitate.

Distinguendo ragione e fede, senza separarle o contrapporle, si evita fideismo, razionalismo e scetticismo³. Comunque, il filosofare cristiano rimane arduo, articolato e complesso. Ad esempio: Dio, per il filosofo, è causa e principio di tutto, per il cristiano è pure Salvatore. L'iniziativa, per il filosofo è dell'uomo (ragione), per il cristiano è anche di Dio (grazia, preghiera). Il linguaggio, per il filosofo è il concetto, per il cristiano è anche il simbolo. Il fine, per il filosofo è la conoscenza, per il cristiano è, anzitutto, l'amore, verità, bene, gloria di Dio, salvezza dell'uomo. La filosofia cristiana, quindi, deve fornire, in più, risposte per l'agire pratico e le esigenze morali, religiose, spirituali e salvifiche³.

4.2. Metafisiche dell'essere

Nel XX secolo il pensiero cattolico italiano si esprime col neotomismo e spiritualismo, indicati pure come metafisica *dell'essere* e *dello spirito*. Il primo fu più legato al pensiero classico greco, aristotelico, tomista, ritenuto sempre valido. Orizzonte iniziale era l'idealismo, visto da alcuni come possibile ritorno a una metafisica dell'essere e alla trascendenza. La metafisica era indicata come discorso breve, rigoroso e incontrovertibile che evita la contraddizione (logica e reale). Sottolineava l'evidenza assoluta dell'essere, che è al di là di ogni contingente empirico e non ammette contraddizione.

Per Bontadini, che riconosceva la complessa articolazione del divenire e i dati dell'esperienza, brevità e rigore consentono di agganciare la razionalità umana al dato rivelato. Il suo acume critico fece superare i "dilemmi mediocri" delle opposizioni idealismo-realismo, circoscritte all'ambito gnoseologico³. Marino Gentile considerava l'esperienza non contraddittoria ma problematica e bisognosa di spiegazione. Di qui l'inesauribile interrogazione filosofica, come perenne ricerca-amore di una sapienza mai totalmente raggiungibile. La ragione problematizza l'esperienza, sottolineandone il carattere parziale, provvisorio, incapace di risposte definitive, esigendo una risposta non problematica e contingente, ma vera, sicura e trascendente³.

C. Fabro si collocò in modo particolare fra pensiero scolastico, moderno ed esistenziale, puntando su natura e grazia distinti ma complementari, bisognosi di rispetto e d'influenza reciproca. L'ambito esistenziale dell'*emergenza della libertà* sottolinea l'indipendenza del soggetto spirituale, volontà

avente come proprio oggetto i *fini*. La morale, distinta ma non separata dalla metafisica, caratterizza il percorso esistenziale della persona. La sintesi di questi due principi sarebbe il carattere essenziale della filosofia cristiana³.

4.3. Metafisiche dello spirito

I filosofi che consideravano le manifestazioni concrete dell'essere e della verità all'interno dell'uomo, seguendo i percorsi agostiniani, pascaliani, rosminiani o esistenziali francesi e tedeschi, furono detti metafisici dello spirito. Attenti alle complesse tensioni esistenziali, trattarono il problema religioso come apertura umana alla verità trascendente. Problema centrale è la tensione dialettica che lega l'autocoscienza spirituale dell'uomo alla realtà divina, presente nel profondo dell'io e, insieme, trascendente. Punto di partenza è la persona, soggetto capace di rientrare nella propria interiorità e spazio aperto alla trascendenza. I loro orientamenti furono molteplici. Ne indichiamo solo alcuni.

In A. Carlini oggetto della filosofia fu la personalità umana, "coscienza di esistenza nella sua pura interiorità". Dio, amore e vita, più che principio del mondo è principio spirituale, fattosi uomo per essere più intimamente con noi, quindi attingibile nell'interiorità più profonda, da cui parla. La fede, per chiarirsi, esige la ragione critica, ma la trascende, non risolvendosi mai totalmente in essa³. M.F. Sciacca, con taglio più razionalista, pose l'esistenza di Dio, non solo come esigenza, ma come ipotesi razionale concettualmente fondata. La fede *sostiene* la ragione, ma i problemi metafisici vanno affrontati *integralmente* dallo spirito integrale: ragione, volontà e sentimento. *Quest'uomo integrale* percepisce lo *squilibrio ontologico* che caratterizza la sua esistenza, consapevole della propria finitezza, dell'infinito che lo supera e dell'esigenza di continua trascendenza nel suo cammino spirituale³.

Diversamente da Sciacca, che subordinava il problema della persona a quello più urgente, metafisico, della verità, L. Stefanini focalizzò la riflessione sulla persona (personalismo) come forma autocosciente, senza distinguere l'intelligenza dalla ragione, per cui i limiti della ragione sono gli stessi dell'uomo. La persona impegna natura spirituale e carattere morale nel tendere alla verità, che esige "conquista attiva e partecipazione intenzionale". In ciò ragione e fede non sono incompatibili, perché la ragione non è *sperimentalizzata* (illuminismo), ma calda, cordiale, cosciente dei propri limiti e funzioni, capace di desiderare, amare e volere. Perciò si ferma davanti all'*iperrazionale*³.

A. Guzzo propose un idealismo etico dell'uomo impegnato sul piano morale, che vede la dimensione umana nella sua concretezza. La verità è valore e l'uomo aspira al valore intrinseco e assoluto. Così la moralità approda alla religione che, non avendo in sé la propria completezza, rinvia alla fede, sola ad offrire certezza e assoluto³.

4.4. Filosofie del limite e complessità

Dopo il *Concilio Vaticano II* il pensiero cristiano si concentrò ancor più su vita quotidiana, esperienza concreta, dimensione temporale e storia, senza omettere il problema della fondazione metafisica. Se alcuni filosofi della religione trovarono la metafisica incompatibile con la religione e accentuarono forme di esistenzialismo, personalismo ed ermeneutica, resta tuttavia comune il giudizio critico sui limiti strutturali dell'esistenza e ragione umana (filosofia del limite). Cresce pure la consapevolezza che l'inesauribile complessità del reale esige più livelli di spiegazione e comprensione. La molteplicità degli approcci critici, esplicativi e comprensivi confuta i possessi definitivi della verità.

La conoscenza umana rimane parziale e limitata, poiché la pura ragione non dà mai risposte definitive o esaustive, né l'esistenza può ridursi a pura razionalità. Vi sono pure il male, la sofferenza, il peccato. Tutto ciò accende l'interesse per la complessità e inesauribilità dell'uomo, il cui essere e muoversi nel mondo unisce dimensione esistenziale ed essenziale, consentendo spazi per il sacro e le sue manifestazioni (jerofanie, teofanie)³.

4.5. Metafisiche cognitive ed ermeneutiche

In Italia i filosofi cristiani viventi, presentano posizioni assai varie su metafisica e filosofia cristiana. Ne indichiamo alcuni. E. Agazzi, filosofo della scienza, vede la *metafisica cognitiva* come sforzo di lettura non chiuso pregiudizialmente nella pura empiricità, né ridotto alla sola esperienza. La *metafisica ermeneutica* è un discorso che interpreta la trascendenza e osa dire qualcosa di ciò che è. La metafisica utilizza le stesse fonti cognitive della scienza: *evidenza empirica sensibile e argomentazione logica stringente*, fondata sul principio di non contraddizione logica e reale, e aperta all'esperienza che consente di vedere l'essere assoluto, non limitato dal non-essere. Sottolinea, infine, la difficoltà sollevata dalla pretesa di discorso assoluto e irrefutabile, di fronte a quello relativo e refutabile della scienza e all'oggettività scientifica, fondata su accordi intersoggettivi.

Per Prini, il pensiero filosofico, a differenza da quello scientifico, c'interroga e ci coinvolge come "domanda nella domanda". È "domandare totale" di cui il pensiero debole non afferra l'importanza. Così la domanda metafisica ci apre al senso che ci supera e fa passare il pensiero dalla *costruzione* alla *rivelazione*. Mostrandoci l'ambiguità dell'essere, essa è radicale ma non aporetica. È il sì dell'essere all'Essere, senza garanzia d'immutabilità o irrevocabilità. Per questo è speranza di rinnovamento totale del mondo umano e del modo di pensarlo. Si chiede, allora, se l'essenza della fede non sia il situarsi in un mondo segnato da contingenza e dal male, da invocazione e speranza, in cui la possibilità della domanda metafisica si ripropone continuamente e il filosofo cristiano cerca di trascrivere l'universalità del messaggio nell'umiltà dell'intelligenza³.

Buttiglione giudica la metafisica sensatissima, proprio perché la sua verità non può essere dimostrata empiricamente. Infatti, il suo problema è il *metodo per verificare l'empiricamente inverificabile*, che la rende ancor più decisiva dopo la negazione dei contenuti e realtà decisive oltre il mondo empirico. Vi si aggiunge la crescente esigenza di *vivere* la verità più che *conoscerla*. Quindi, è essenziale una metafisica vera "*in sé*", ma anche "*per me*", perché la verità che salva, non è solo verità in sé ma dev'essere verità per me. Deve convincere e rifulgere nel diverso itinerario esistenziale di ognuno. La metafisica, però è la bussola che orienta ma non sa dire dove si è. Occorre pure una carta geografica, o mappa del pensiero del proprio tempo, per tracciare i vari percorsi.

Ci vuole, infine, la consapevolezza del punto di partenza e del cammino percorso. Questa la dà la tradizione, che la modernità contraddittoria e problematica ha interrotto. In essa, la fede aveva utilizzato concetti e linguaggi diversi per affermare l'evento-verità di Dio fattosi carne, che c'incontra per farci condividere la sua vita. Questo mistero sorpassa di molto la filosofia che, però, percepisce nel cuore dell'uomo l'esigenza di senso, vita, amore e speranza per sé e i propri cari. Perciò, la verità non è solo ciò che c'è già, ma pure speranza che ci spinge, per tutta la vita, a una ricerca come invocazione, preghiera, apertura, religione, desiderio di rivelazione³.

4.6. Pensiero problematizzante e fondante

Per Berti, la crisi del pensiero ipotetico-deduttivo ha molto avvicinato il metodo scientifico al confronto dialettico-filosofico fra opinioni diverse. Al termine *metafisica*, mal compreso e squalificato, preferisce *problematizzazione dell'esperienza umana* che non si spiega da sé. Se qualcosa esiste, per comprenderla si esige un assoluto. Quindi, la filosofia non è rassicurante, ma problematica, sempre sfidata dalla nostra situazione precaria, problematica, insufficiente. La scienza, che voleva rassicurare tutti spiegando tutto, per la sua incapacità di risolvere i problemi umani, ha diffuso massiccia irrazionalità (magia, astrologia, superstizioni varie).

La metafisica è l'opposto del pensiero debole. Essa accetta l'umile fatica del pensare, l'altro è rinunciatario o arrogante di fronte al vero e al falso. Analogamente, il problematicismo, dichiarando tutto problema, svaluta l'autentica problematicità. Per Nietzsche solo chi ha fede può dubitare. Per gli altri solo il vero filosofo sa dubitare. Allora, solo chi ha fede è vero filosofo. Inoltre, se la vera filosofia è problematicità sempre aperta, essa può aprirsi alla fede, liberando l'uomo dalle esclusioni della verità: immanentismo, agnosticismo, scetticismo, nichilismo ecc. La filosofia, quindi, più che

cristiana, è *aperta alla fede* confutando la pretesa razionalista e scienziata di spiegare tutto razionalmente³.

Per V. Melchiorre una fondazione del sapere filosofico dovrebbe seguire il percorso tracciato da Husserl, della ricognizione dei modi propri della vita coscienziale. Per distinguere l'orizzonte della verità il primo passo è interrogarsi sulle condizioni ultime della coscienza che, rendendo possibile il pensiero di qualunque realtà, sono trascendentali. Il primo e più essenziale rilievo, allora, riconosce nella struttura della coscienza un radicale riferimento metafisico. Infatti, non sarebbe possibile continuare a rilevare negatività, limiti, finitudine e condizionamenti se non esistono infinito, assoluto e incondizionato. Anche per Kant la realtà condizionata esige un incondizionato reale, benché per *l'assoluto* (ab-solutum) e *l'in-finito* non ci siano nomi, che sono fatti solo per il finito.

Questo apre l'itinerario ermeneutico, che unisce l'arte d'interrogare, alla scienza per interpretare il linguaggio quotidiano e scoprirvi i significati che rinviano all'ultimità (metafisica). In tal modo, l'esperienza trascendentale si apre, da un lato al culmine teologico, dall'altro all'interpretazione. Perciò, un discorso che voglia porsi a livello metafisico e determinare la realtà dell'essere come fondamento, deve lasciarsi interrogare dai modi storici del linguaggio religioso. È per tale ragione che ogni autentica filosofia nasce sempre storicamente in un contesto contraddistinto da un'esperienza religiosa. Non può prescindere, perché, se l'infinito è indicibile, la realtà parla dell'essere con una propria simbolicità da interpretare. Per questo ogni ascolto è massima attività³.

4.7. Discorso allusivo, prospettico, analogico

Per V. Mathieu il discorso metafisico muove dall'esperienza e si lega con la realtà quotidiana e attuale. Ma, poiché non padroneggiamo i legami fra empirico e non empirico, agisce in modo "*allusivo*", alludendo a una realtà trascendente, che la mente non può dominare, ma di cui scorge i segni. Perciò l'origine religiosa del mondo è realtà spiegabile solo con la "magnificenza" (manifestazione di gloria). L'essere è realtà di cui non si può dire nulla di proprio, ma parlare mediante metafore, trasposizioni, analogie (Tommaso), allusioni (Plotino). All'inesprimibile alludono tutti: poeti, artisti e filosofi. Anche "*prospettiva*" è un termine metaforico. *Prospetta* partendo da un punto di vista, per valutare la distanza. Agostino ha espresso bene il paradosso cristiano: il credere è la condizione per capire e precede perché pone i problemi. Quindi, in qualche modo, il filosofo è sempre religioso e il credente è filosofo.

Il filosofo credente, però, deve affrontare una problematicità più ampia e seria, sollevati dal suo aderire alla fede. Perciò non è esatto che Heidegger si ritenesse ateo, per non confondere Dio con l'essere, ossia con un ente. Neppure la teologia cristiana è atea, essendo anche negativa e analogica³. Il linguaggio metafisico, quindi, è analogico e allusivo. Come si è visto, i filosofi credenti presentati in questo capitolo sono circospetti sul connubio fede e filosofia. Perciò consentono di distinguere meglio fra *filosofia della religione*, *filosofia religiosa* e *filosofia cristiana*. Se la *filosofia della religione* è un discorso specifico sul fatto religioso, indipendente dall'apporto cristiano e aperto ad ogni esito, anche ateo, per la *filosofia religiosa*, la trascendenza è un elemento necessario, possibile e valido della visione del mondo e della vita.

La *filosofia cristiana*, invece, elabora il proprio discorso globale ispirandosi pure ai contenuti della fede cristiana. Ciò la distingue dalla filosofia della religione, che è riflessione specifica sul fatto religioso, e dalla filosofia religiosa, che considera la fede cristiana e non una generica religione. Del resto, pur inserendo elementi cristiani nelle argomentazioni filosofiche, si può approdare a chiusi immanentismi. Neppure il connubio fra pensiero greco e fede cristiana, delle grandi sintesi medievali, è l'unico possibile o privo di problemi³. Perciò, avendo Heidegger inciso con tanta forza nell'attuale teologia e filosofia della religione, ci si chiede se il discorso religioso debba o possa appartenere alla metafisica o trascenderla in un più diretto ascolto dell'essere³.

5. Itinerari a confronto fra teoresi, coscienza, storia

Per alcuni, il pensiero cristiano avrebbe contrapposto teoresi astratta, coscienza personale e vicende storiche concrete, per cui le sue posizioni su intelletto, ragione e volontà sarebbero confutate dall'epistemologia moderna. Perciò, sintesi tomista, razionalismo hegeliano, teologia della prassi ecc., avrebbero dimostrato i molti rapporti possibili fra filosofia e cristianesimo. In verità, la sintesi tomista utilizzò una filosofia naturale, fondata sulla distinzione e non la separazione, per cui i contenuti specifici del mistero cristiano non invadevano il dominio filosofico della conoscenza astratta, consentendo un pensiero in termini razionali. Invece, la filosofia hegeliana mutuò dalla Rivelazione contenuti e concetti, che razionalizzò completamente (dialettica), in un rigoroso immanentismo metafisico escludente ogni altra dimensione.

A sua volta, la teologia della prassi escluse la dimensione speculativa e metafisica della filosofia, per risolvere il rapporto in una teologia legata alle tecniche analitiche e ai metodi operativi della prassi³. Oggi la filosofia cristiana può di nuovo collocarsi in uno spazio i cui limiti sono la distinzione fra pensiero filosofico, rivelazione cristiana e analisi dei contesti in cui si attua l'esperienza cristiana³. Poiché tali analisi è attuata dalle scienze, occorre una prima riflessione, epistemologica, sui punti d'incontro fra conoscenza scientifica ed esperienza esistenziale. Seguirà una riflessione ermeneutica, per stabilire le condizioni di possibilità di una filosofia religiosa, come propedeutica a un'autonoma riflessione filosofica cristiana.

Infatti, un'epistemologia fenomenologica, consapevole che nessuna domanda di significato esistenziale può essere appagata da un sapere puramente scientifico, deve riconoscere pure di non poter essere essa stessa esaustiva. Perciò deve aprirsi a una riflessione ermeneutica, che elabori proposte di senso, significato e valore, per interpretare le realtà della vita, secondo le proprie modalità argomentative. La riflessione sul messaggio cristiano, come senso della vita, rapporto fra uomo, mondo e destino finale, sistema di valori, ecc., è essenziale in ambito sia metafisico che ermeneutico, ove lo sfondo ontologico del discorso è un universo di segni e simboli da interpretare.

Ricoeur ricorda che il vasto campo dell'ermeneutica è una teoria dei simboli e della loro interpretazione, capace di valorizzare criticamente gli apporti delle scienze psicologiche e linguistiche. Perciò separa rigorosamente l'ermeneutica dell'*ascolto* o della *fede* da quelle del *sospetto*, che negano il valore di verità del linguaggio metaforico e simbolico³. Anche la scienza vive di metafore. Quindi, la sua ermeneutica valorizza la tensione sempre presente nei simboli, miti, metafore. Naturalmente non le metafore considerate fine a se stesse del nominalismo nichilista o del pensiero debole. Ma se, come Benjamin e Rosenzweig, si leggono nell'apertura all'alterità, al fuoco della trascendenza, allora vivono per l'Altro, manifestando il carattere escatologico della verità che esprimono.

Il linguaggio metaforico, perciò, non si oppone alla verità, essendo uno dei modi con cui essa si trasmette e si comunica, dall'arte alla dimensione esistenziale e religiosa della comunicazione umana. Perciò l'ermeneutica di Ricoeur è essenziale per valutare e interpretare il linguaggio religioso nella sua dimensione simbolica e metaforica, che razionalizzazioni e demitizzazioni distruggono³, così come le pretese d'immanentizzare o ridurre il carattere cristiano a ideologia e cultura, lo distruggono³.

5.1. Sterilità speculativa, fede filosofica, fede religiosa

Oggi, tuttavia, per la teologia e la filosofia della religione sembra profilarsi un pericolo da parte della *sterilità speculativa* della cultura odierna. Per alcuni, esse potrebbero occupare i vuoti provocati dal dissolversi della filosofia speculativa, assumendo i metodi del pensiero contemporaneo. Di qui la necessità di chiarire i confini epistemologici da rispettare. Infatti, il filosofo e il credente possono essere due diverse persone o coincidere in un'unica persona. Nel secondo caso sorge il problema di come argomentare in modo lucido, radicale, autonomo dalla rivelazione. Si chiami ciò *filosofia cristiana* o *pensare nella fede*, il cuore del problema è sempre la filosofia che incontra la fede nei suoi

concreti contenuti, senza seguirla nel suo ambito sostanzialmente diverso³. In breve: chi accetta un quadro di verità rivelate può veramente "filosofare"?

Per rispondere, va notato che tale incontro non va visto, immediatamente, come sequela, adesione o risposta positiva di fede, ma come *situazione comunicativa*, in cui *linguaggio* e *contenuto* della fede non coincidono necessariamente. Perciò è decisivo fissarne alcune condizioni. Per Jaspers, l'essenza della ragione o "fede filosofica" è l'illimitata disponibilità-volontà di comunicare³. La ragione dialoga, infatti, solo nell'assoluta sincerità, povertà interiore, verifica nella prassi vissuta, non-pretesa di avere l'ultima parola, volontà di capire l'altro. Nel dialogo fra due persone diverse, la "fede filosofica" prova insuperabili difficoltà ad armonizzarsi con la fede religiosa, ma in un'unica persona la difficoltà è superata, perché la fede vissuta presuppone disponibilità assoluta e ragione illimitatamente aperta.

Per Gadamer, invece, l'ermeneutica è dialogo, cammino di avvicinamento alla verità che, nel dialogo, si illumina ai dialoganti, senza potersi mai fare *logos* compiuto e definitivo. Tuttavia, è proprio il carattere radicalmente escatologico della verità che fonda l'ermeneutica e la garantisce come percorso alla verità³ e, come visto nel capitolo secondo, la stessa "fusione di orizzonti", non è altro che una forma di dialogo. Ora, la capacità e disponibilità del credente a discutere le proprie convinzioni e adesione ai contenuti di fede cresce in lui, quanto più si abbandona alla forza dall'alto. È il paradosso della fede religiosa che spinge a ogni prova, perché la *garanzia trascendente* la libera dalla necessità di costituirsi in possesso chiuso.

Perciò, anziché asserzioni apodittiche, può fare proposte di senso e di valore, su cui misurare vita e prassi. A sua volta, l'ipotesi ermeneutica espressa nel *linguaggio* della fede, non s'identifica con il *contenuto* della fede, benché linguaggio e comunicazione siano intimamente connessi. Infatti, nel suo discorso vi è una fiducia nella verità e nella sua forza e valore di purificazione, che predispone all'evento. Così, *la filosofia cristiana diviene lucida analisi del consistere nell'esistenza, tra radicalità della domanda di senso e abbandono alla garanzia che viene dall'alto*. Tale analisi è anche interpretazione, in forma d'*ipotesi*, se attuata dalla fede filosofica e in forma di *fiducioso abbandono*, se attuata dalla fede religiosa. Questo, però, appare solo alla ragione aperta alla realtà ermeneutica, non a quella chiusa nelle pretese del teoreticismo esaustivo³.

6. Stupore, ammirazione, problematicità

Il *filosofare* come continua ricerca è analogo con l'esperienza religiosa. In entrambe vanno *messe fra parentesi* credenze, valutazioni, trame della vita quotidiana. Bisogna problematizzare il non problematizzato e stupirsi dell'abituale "non stupirsi". Queste spinte vengono dal continuo impatto coi nuovi punti di vista. Abbiamo visto che il filosofo credente può mettere fra parentesi le proprie certezze, senza dubitarne o contestarle, per considerarle sotto nuove prospettive vitali e reali. Lo stupore che prova è analogo all'atto di fede di fronte agli eventi che sconvolgono gli ordinari criteri di giudizio e di valutazione, mutandosi in ammirazione.

Infatti, mettendo fra parentesi o sospendendo il proprio giudizio, senza turbarsi o smarrirsi, avverte ancor più l'eccedenza di significato e di *presenza*, che allargano l'orizzonte del conoscere sapienziale. Perciò, con l'indagine e la riflessione rigorosa, può problematizzare ogni realtà, iscrivere in orizzonti che ne allarghino i confini oltre le connotazioni ordinarie, attingere il *fondamento* di fatti ed eventi. In questo percorso, fede e ricerca filosofica sono diverse, ma non eterogenee. In modo agostiniano, la fede pone i problemi e l'intelletto cerca le soluzioni³. In tale orizzonte speculativo, sensibile al rapporto fra comprensione e interpretazione, è necessario il rigore filosofico, non il formalismo matematico. Sua linfa è lo stupore esistenziale, non i formalismi del discorso³.

7. Conclusioni: posizione originaria e adesione interiore

Chi crede, può filosofare ponendo fra parentesi ogni garanzia esterna della sua fede e speranza, perché il sincero abbandono alla *testimonianza del mistero*, non esige conforto né assicurazione. Privandosi della garanzia, non si pone in un dubbio fittizio, ma nella *condizione iniziale* o *posizione*

originaria o *situazione genetica interiore* in cui emerge lo stupore originario. Passando dalla *fede accolta* alla *posizione originaria*, quindi, risale al pensiero nascente, ripercorrendo il cammino che si snoda dallo stupore iniziale all'adesione. Ri-vive, ri-ama e ri-soffre, con rinnovato rigore critico, di fronte ai nuovi dati emersi, quella tensione problematica iniziale che già risolse in fede posseduta.

Questo, per il filosofo credente, non è un processo puramente razionale, ma un impegno complesso, radicale, totale. Non gli basta il rigore teoretico, gli occorre il coinvolgimento personale, l'ascesi spirituale: povertà interiore, rinuncia, sacrificio e distacco. Solo la carità può spingerlo a privarsi del possesso gioioso, sereno e tranquillo, per ripercorrere il doloroso interrogarsi dell'uomo. Tale ricerca dialogica della verità è possibile, se sorretta e perfezionata dalla *grazia*. Teologicamente, *grazia* è la Verità-Amore-Supremo che invita e sostiene *tutti*, non i soli credenti. Infatti, la *vocazione di ogni persona* è di varcare ogni limite, caduta, smarrimento, errore, percorrendo, fino in fondo, il suo itinerario dall'esperienza originaria al pieno accoglimento interiore³.

4. FILOSOFIA, RELIGIONE: STUPORE E IMPEGNO PER IL SENSO

Solo documento principale. Stupore e razionalità: i "crepacci nascosti"

Nel capitolo precedente abbiamo incontrato più volte il tema dello *stupore* come fenomeno del filosofare, della metafisica e dell'esperienza religiosa. Dobbiamo ora approfondire la dimensione umana e l'espressione filosofica del suo porsi davanti alla realtà. Infatti, è divenuto un atteggiamento sempre più raro e incompreso, dopo che scientismo e positivismo ridussero la filosofia a *scolta avanzata* di realtà da verificare poi, scientificamente, con un rigore critico, immune da ogni sentimento ed emozione. Le scoperte eliminavano stupore e meraviglia, perché il controllo tecnoscientifico spiegava e risolveva tutto. Unico compito dell'uomo era il sapere critico. La *fede* scienziata crollò quando esperienza quotidiana e filosofia scoprirono che le sofisticate strutture del pensiero moderno poggiavano sui *crepacci nascosti*: vuoti incolmabili, incoerenze e contraddizioni³.

Solo documento principale. Meraviglia, criticità, inquietudine

L'atteggiamento originario, che nei filosofi greci era stupore alla soglia di una scoperta esaltante, nei filosofi moderni si fece riflessione critica sui limiti epistemologici, intrinseci alle visioni del mondo e, infine, pura criticità. Dobbiamo soffermarci su questa, come pensiero di seconda istanza, per porre in luce i preconcetti e i pregiudizi che rendono chiusi e unidimensionali i sistemi di conoscenze. A tal fine, occorre un'epistemologia *bidimensionale*, che evidenzia i limiti, orizzontali e verticali, di un sapere scientifico, ritenuto esaustivo solo perché inconsapevole della

sua *unidimensionalità*. Bisogna che l'attuale epistemologia avverta tali limiti e l'*inesaustività* del sapere umano, sempre bisognoso di aperture e ulteriorità.

A tal fine, occorre evidenziare, oltre ai limiti *orizzontali* (specializzazioni), quelli *verticali*, propri dei diversi livelli di approccio alla realtà (scienze, filosofia, etica, religione). La consapevolezza del *limite verticale* è l'asse speculativo che consente di percepire i *crepacci nascosti*. Essa è rilanciata, oggi, dall'*istanza esistenziale* che, ostacolata dal riduzionismo epistemologico scienziata, ritorna come forte *istanza critica*. Le sue domande sgretolano le semplificazioni e preclusioni del discorso scientifico, mentre l'epistemologia postmoderna, chiusa nel suo *sapere di non sapere*, demolisce le pretese indebite, senza offrire soluzioni positive.

La ragione è che epistemologie e filosofie, scollegate dal *mondo della vita* (Lebenswelt) e dai suoi contesti, ignorano le inesauribili esigenze dell'*ulteriorità e profondità* e, quindi, i *crepacci nascosti*. Crepacci che non sono nostalgie di miti, ma concrete realtà avvertite da chi scava, con lucida e sofferta determinazione, nei limiti, ambiguità, illusioni e inganni della razionalità. Perciò sfuggono alle élite egemoni della cultura, sdegnose della filosofia popolare e comunione, l'unica che interroghi la realtà e la vita in modo radicale e appropriato, interpellando le coscienze e coinvolgendo le persone.

Quanto alle risposte, non basta il rigore critico, poiché gli interrogativi umani e filosofici sorgono dal profondo dell'esistenza e dal senso comune assai prima della critica. Perciò, sono gli uomini *piccoli e cavillosi*, paghi di sofisticati formalismi filosofici, i veri oppositori e negatori della filosofia³. Oggi, però, il filosofare che non segue più i percorsi dello *stupore e meraviglia* dei classici, non può procedere neppure su quelli dell'*esasperata criticità* moderna o del rassegnato *sapere di non sapere* postmoderno. Tutto sommato, per scavare sotto le prospettive, i contenuti, strutture e nessi del pensiero, appaiono più proficue l'*inquietudine* e la *percezione dei crepacci nascosti*³. Senza di esse, la filosofia scadrebbe a puro esercizio metodologico e il dubbio a resa o naufragio. Ne è prova Cartesio che, per ricostruire la certezza, puntò sul dubbio, col quale l'uomo finì questionato totalmente (dubbio antropologico)³.

Un'alternativa al dilemma moderno-postmoderno, è vista nella visione maritainiana, ritenuta né premoderna né postmoderna, ma *ultramoderna*. Essa rispetta il pluralismo, evitando la frammentazione. Forte del concetto di analogia (dell'essere, sapere, agire e fare) ritiene compatibili pluralismo e verità. Perciò indica nel pluralismo il senso autenticante del personalismo ma, contro ogni enfaticizzazione trascendentale del soggetto e dispersione empirica delle individualità, rivendica la tensione veritativa come irrinunciabile. Infatti, il personalismo senza pluralismo diverrebbe astratto e un pluralismo senza personalismo conflittuale³.

Solo documento principale. Domanda totale e interrogativi esistenziali,

La domanda totale, essendo ineludibile, non consente fughe, senza abdicare all'identità e dignità umana. Essa focalizza il conoscere e l'agire come impegno intellettuale, morale e umano. Del conoscere indaga le possibilità e condizioni (rigore, universalità, necessità)³. Dell'agire considera il dovere e la responsabilità. Dell'umano chiede che cosa sperare. In questo, mostra la sua dimensione religioso-escatologica, che trascende le domande filosofiche parziali del puro sapere, dovere e agire. Infine, il dinamismo della domanda-risposta totale svela l'apertura alla trascendenza, come struttura costitutiva dell'esistenza umana³. Quindi, la filosofia esistenziale contemporanea attua il drammatico "mettersi in questione" di S. Agostino "divenuto grande problema a se stesso"³.

Anche i problemi tecno-scientifici implicano interrogativi esistenziali sui limiti del conoscere, l'uso della libertà e le possibilità di salvezza, che mettono in questione i soggetti e li collegano ai fondamentali temi filosofici. Infatti, le culture secolarizzate e tecnoscientifiche soddisfano solo in parte gli individui, con i risultati pratici, le soluzioni tecniche e la funzionalità. Invece, li spingono molto di più in traumi e tensioni esistenziali, senso di oblio, vuoto e dispersione. È di qui che riaffiorano gli interrogativi vitali, che rendono significativa una *filosofia in senso forte*. Nel suo "questionare", che coinvolge soggetti e oggetti, emergono gli interrogativi kantiani sopra ricordati e, soprattutto, la *domanda totale* sottesa a ogni interrogare filosofico.

Essa, rivelando che i *crepacci* sono nascosti dentro di noi, scuote ogni sistema chiuso, elaborazione compiuta, razionalità onnicomprensiva. Il domandare filosofico, abbandonando tali interrogativi e non accettandone ulteriori, degrada in sterile ideologia³.

Solo documento principale. Risposte in competizione

Tuttavia, l'inesauribile vastità della domanda consente risposte configurate in più modi: *metafisico-astratte, eterogenee alla domanda, ideologiche*, ecc. La *metafisica astratta* è la risposta data dal mondo classico agli interrogativi sollevati dallo stupore originario. Essa, definendo alcune basi della concezione del mondo e indicando gli orientamenti fondamentali, era vera ma parziale. Le mancò il coinvolgimento dei soggetti nelle risposte esaustive, che soddisfano le istanze implicite nella domanda. Le *metafisiche illuministe e romantiche* (Spinoza, Hegel), invece, risposero in modo ideologico, partendo dal pensiero in se stesso, ritenuto al di sopra di ogni giustificazione, giustificante tutto, fondamento di ogni deduzione possibile.

Lo stupore originario cedette alla chiarezza logica. Perciò furono un grande esempio di radicalismo, di pensiero totalizzante, assoluto, rigoroso, che doveva riparare l'uomo da ogni precarietà, debolezza, disgrazia, fluttuazione, imprevisto e suggestione (*idealismo trascendentale*). La storia del XX secolo, fatta di tragici eventi, e l'esperienza esistenziale demolirono tale assolutezza illusoria, dimostrando l'irriducibilità della persona a pura struttura logica o dialettizzazione storicistica. Alle risposte ideologiche si è già accennato nei precedenti capitoli, non occorre tornarvi.

Rimane la terza risposta, che non si omologa alla domanda ma la sopravanza, come *offerta di significato totale*, pur rispettando le singolarità dell'esistenza. Superando la struttura logica del domandare e del rispondere, si pone a livello di una verità che, più che scoprire o dimostrare, *rivela* un messaggio religioso di salvezza. Di fronte ad essa la ricerca filosofica avverte la pesantezza del suo procedere, fra istanza di assolutezza e avvertimento del limite, fra ideologia e atteggiamento religioso, fra presunzione di verità e abbandono alla testimonianza che viene dall'alto³.

Solo documento principale. Da classicità e idealismo all'analitica

Quanto a strategie e metodi, il mondo classico cercò di dominare lo stupore originario analizzando teoreticamente il particolare, il frammentario, il fugace. Perciò esplicitò la teoresi interna allo stupore, elaborando la connessione causale-metafisica e superando la molteplicità accidentale e alogica, con la nozione di sostanza³. Da esse la teoreticità greca elaborò i suoi strumenti e metodi; *scoperta del problema* o "perché"; *dialettica* o tensione fra esistenza, idea e movimento dell'anima per risalire dall'esperienza mutevole alla verità immutabile; *analitica* o insieme di definizioni, dimostrazioni e connessioni per sottrarre il particolare al suo isolamento e condurlo all'universalità; *scepsi, epochè* o sospensione del giudizio.

La teoreticità greca, quindi, avendo sviluppato criticità, problematicità del conoscere, concretezza del divenire, dialetticità del processo discorsivo, nesso fra particolare e universale, strumenti di definizione e dimostrazione, rimane essenziale per chiarire e definire il pensiero umano a se stesso. Ancora oggi, può mostrare i limiti di ogni teoria e sistema concettuale, confutando ogni pretesa di definitività ed esaustività. Inoltre, in essa, la verità in senso pieno non era parola, né concetto, né essenza in quanto astrazione dalla forma, ma lo stesso essere. Il riferimento alla pienezza dell'essere rimane fondamentale per ogni comprensione veritativa, anche in prospettiva ermeneutica. Esige, però, che si valorizzi il giudizio per attingere la verità dell'essere³.

L'idealismo trascendentale sviluppò la teoreticità idealistica per cogliere il particolare, il frammentario e il fuggevole non più "nel mondo oggettivo" dei greci, ma "nell'attività umana e nelle vicende storiche". Suo oggetto non furono più il cosmo e l'individuo, ma i contenuti empirico-casuali dell'agire umano. Sorta e maturata nel clima romantico, culminò nella teorizzazione-razionalizzazione dell'attività umana (*trascendentale*) e del divenire storico (*storicismo*). Il conoscere, che per la teoreticità greca significava vedere, per quella moderno-idealistica significò giudicare. Con il giudizio come autoponenza indeducibile e la struttura trascendentale al posto dell'idea, la filosofia passava da problematicità della ricerca a rigorosa articolazione di processi conoscitivi universali e necessari, su una realtà consona alla loro logica.

Le esigenze esistenziali dei singoli, trascese e dialettizzate nel sistema impersonale, razionale, onnicomprensivo, non avevano più rilievo. L'idealismo trascendentale, come risposta esaustiva, unità di pensiero ed essere, teoria della verità globale e definitiva, era un'ideologia dedotta da premesse inadeguate, un inganno ordito con gli strumenti del discorso. Confermò tragicamente che la filosofia non può sottrarsi o rinunciare alle domande totali, né appagarsi di risposte intermedie³. La filosofia contemporanea, reagendo all'insufficiente attenzione speculativa al dato empirico e all'esistenza puntuale, contestò il trascendimento del dato empirico ed esistenziale, riducendo la ragione ad *uso metodologico dell'analitica*.

Essa doveva chiarire i dati per delucidare i diversi contesti di esperienza (referti esistenziali, espressioni linguistiche, fenomeni sociali, inconscio ecc.), senza problemi di fondamento né d'interpretazione generale della realtà. In questo modo, lo stupore originario andava perduto in ogni analitica: quella *esistenziale* ove il fenomeno è lo scorrere della nostra esistenza; quella *del linguaggio* per cui l'oggetto è l'espressione linguistica nel suo complesso; quella *psicanalitica* che opera sul racconto retrospettivo della propria vicenda; quella *strutturalista*, che privilegia la struttura, rendendo secondari coscienza e cultura³. Ciascuna di esse, tuttavia, si è rivelata incompleta, precaria, bisognosa d'integrazioni sostanziali.

Infatti, la conoscenza analitica, per sua natura, è "spiegazione orizzontale". Pretende di spiegare i fenomeni, esaurendoli nei nessi che ne legano gli elementi, trascurando o negando tutti gli altri aspetti importanti o essenziali, irriducibili ai suoi principi. Di qui il suo dilemma: o accantonare le sue pretese *omnicomprensive* o, come dice Ricoeur, *mettersi in ascolto* di ciò che eccede le sue possibilità. In altri termini, rinunciare alla sua pretesa autosufficienza e farsi integrare dagli altri approcci (fenomenologia, ermeneutica, etica, metafisica)³.

Solo documento principale. Dall'analitica a fenomenologia e ermeneutica

Perciò la fenomenologia, rimuovendo ciò che impediva di cogliere il nucleo essenziale di senso dei dati, per offrirli all'interpretazione (ermeneutica), fu il punto di partenza del pensiero contemporaneo, nel metodo, nell'atteggiamento e nel modo di guardare al mondo. Spezzando ferree preclusioni, pose la verità e le condizioni per la ricerca, non nelle costruzioni del pensiero, ma nel regresso alla presenzialità pura, mediante la sospensione del giudizio e la rimozione degli elementi storici e psicologici condizionanti la coscienza. In questo modo l'intenzionalità o idealità iscritta nel puro fenomeno si annunzia da sé e l'insieme di dati emersi dal suo rigore metodologico esige l'interpretazione filosofica.

Rivalutava, così, quella "*necessità d'interpretazione*" che aveva accompagnato tutta la storia del pensiero. Il pensiero contemporaneo, separato dal pensiero classico, dallo scientismo e le analitiche unidimensionali, poté riallacciarsi ad esso, dopo che metodo fenomenologico e impegno ermeneutico riaprirono i rinvii dialettici e la comprensione dei significati³. Così le risposte filosofiche illuminano i complessi contesti della condizione umana, della coscienza e del pensiero. Ciò significa che le forme classiche del pensiero (*analitica e dialettica*), a seconda degli usi, producono sistemi metafisici chiusi o aperti e letture simili dei dati³.

La problematica sulla *domanda fondamentale* e lo *stupore originario* è talmente ampia e profonda, da non ammettere soluzioni esaustive, soprattutto da una spiegazione analitica, per definizione incapace di cogliere il senso globale della vita. Rimane, quindi, intatta l'esigenza di un discorso ulteriore su senso, significati, fini e valori³.

Solo documento principale. Dallo stupore all'impegno per il significato

Con questo ritorniamo al tema iniziale del capitolo. Oggi quest'interrogarsi sulla realtà e la vita, quest'esigenza di discorso ulteriore sono resi più urgenti dai "crepacci nascosti", ingigantiti dalla razionalità tecnoscientista e moltiplicati dalla cultura secolarizzata. Gli interrogativi di fondo che riaprono, riguardano i limiti del conoscere, l'uso della libertà e le possibilità di salvezza. In forme e linguaggi diversi, ripropongono i radicali interrogativi iniziali. Rilanciano lo stupore originario come inquietudine. Dalle modernità emerge, però, una lezione importante. Dopo la caduta di troppe elaborazioni teoretiche, il percorso classico, dallo stupore originario alla domanda e risposta metafisica, va tradotto in itinerario: *dallo stupore originario a un serio impegno per il significato e i valori*³.

Significare, ossia *fare un segno*, è dinamismo verso un riferimento, rapporto di linguaggio e azione. Per la coscienza personale, il significato designa ciò che conferisce senso alla vita, dalla *qualità di un oggetto* si passa al *senso per noi*³. In senso pieno è ciò che conferisce significato globale alla vita e senza il quale si sprofondata nell'assurdo. Oggi, senso dell'assurdo e urgenza di significato sono esasperati dalle preclusioni scientiste, secolariste e funzionali di scienze, tecnologia, economica, politica ecc. Senza impegno per significati e valori, restano solo frustrazione e disperazione³.

L'impegno completo include il *significato dei significati* o *significato centrale*, punto archimedeo per il senso della vita e l'interpretazione coerente della realtà. Può offrirlo anche un'intuizione o illuminazione improvvisa (esperienza religiosa, teofania) ma, normalmente, la comprensione globale è preparata da quelle parziali e particolari.

Nel pensiero contemporaneo ne emergono tre: senso della corporeità, senso della socialità, *nostalgia dell'assente*. Le prime due esulano dal nostro ambito, mentre la terza è decisiva per la filosofia della religione³.

Solo documento principale. Nostalgia dell'assente e speranza anticipatrice

Essa riguarda sia l'esperienza religiosa che le nuove frontiere della riflessione epistemologica. L'area della religione, dopo le incertezze iniziali delle prime discipline scientifiche, ha assunto sorprendente rilievo, valorizzando la filosofia della religione. Essa appare un emblema delle nuove potenzialità del filosofare e un'area di frontiera per la nuova riflessione. Lo studio dell'evento religioso, infatti, evidenzia limiti, carenze e contraddizioni della vita e del pensiero. Oggi la visione religiosa riappare di nuovo come *speranza anticipatrice* per chi, non trovando uscite dalle tensioni attuali, cede a ribellione, abdicazione e disperazione. La speranza, come struttura, è analoga all'attività simbolica. Entrambe colgono nei fatti, eventi, parole e discorsi, un significato che trascende le apparenze empiriche o filologiche. Entrambe leggono in essi un senso ulteriore.

Un universo di simboli, però, può rivelare i contenuti religiosi solo in persone e comunità impegnate a superare le contraddizioni esistenziali: limiti, fratture, dissensi, con gesti (riti) ed espressioni simboliche adeguate (liturgia). Anticipazione e speranza possono convergere su esperienze che, pur non giunte a pienezza, liberano già dai razionalismi riduttivi e dai condizionamenti psico-socio-culturali. Il passo ulteriore, per l'esperienza religiosa, è il senso trascendente di un Assoluto, come totalità di significato e valore. Allora, la percezione del limite e dell'assenza si trasforma in speranza di salvezza, il senso di dipendenza risana definitivamente la frattura, lo stupore di fronte al *Tutt'Altro*, che è salvezza totale, può aprirsi a invocazione e preghiera.

In tale percorso, il passaggio dall'*atteggiamento* personale al *costume* religioso non significa necessariamente rottura o declino nell'esteriorità, ma attuazione dell'intenzionalità simbolica nella comunità comunionale. Infatti, i gesti simbolici rivolti all'Assoluto, sono pure elementi di una comunicazione intersoggettiva, destinata ad allargarsi e intensificarsi. La sua importanza è evidenziata dall'inadeguatezza di ogni *supplenza di religiosità* o *religiosità impropria e incompiuta*. Questi fenomeni, surrogati indebiti dell'esperienza religiosa hanno solo un pseudo-significato liberante, come: tifo sportivo, manifestazioni hippy o erotiche, cortei e celebrazioni politiche, fantasmagorie, concerti, musiche traumatiche, ritorno alla natura, rifiuto delle mediazioni istituzionali e storiche, contestazione globale, spontaneismo totale ecc.

Perciò ci si chiede pure se possano esprimere, oltre il disagio della vita ed esperienza quotidiana, appelli e invocazioni di un senso per la vita o anche di una nostalgia dell'Assente, un rimpianto del Trascendente e Assoluto, da tradurre in impegno per il significato e i valori³.

Solo documento principale. Razionalità tecnoscientifica e mondo della vita

Tale impegno assume molte espressioni, da quelle esistenziali sopra elencate, agli interventi speculativi che, aprendo nuove frontiere alla ricerca filosofica, esigono strumenti teoretici e metodologici più adeguati. Uno di questi è la critica epistemologica e fenomenologica della pretesa tecnoscientista di offrire un sapere esauriente e auto-fondante. Un altro è l'approfondimento ermeneutico e metafisico delle richieste di senso globale dell'esistenza e della realtà, emergenti dal mondo "quotidiano" e "della vita", che precede e supera la logica scientifica³.

Pertanto, scienza e tecnica stanno fra la vita quotidiana e l'interpretazione filosofica dell'uomo e del mondo, che ne decidono il senso globale³. A sua volta la filosofia è un'ermeneutica dei significati che trascendono le prospettive prescientifiche e scientifiche. Perciò non è sapere puro, né esprime compiutamente la realtà definita. È solo un ambito riflessivo in cui si confrontano le letture parziali e la verità si schiude nel contrasto delle interpretazioni³.

Solo documento principale. Oltre i limiti di fenomenologia ed ermeneutica

La fenomenologia, quindi, è più radicale del dubbio cartesiano. Tuttavia, la sua debolezza o ambiguità sta nel privilegiare un livello di coscienza univoco, neutro, astrattamente puro. Essa rende l'evidenza assoluta, cui si riferisce, un dato gratuito della pura soggettività. Inoltre rende inattuabile l'ideale di filosofia come scienza rigorosa. Perciò, pur costituendo un buon termine di riferimento, come prospettiva generale, come filosofia concreta e

specifica esige ulteriori chiarimenti. In particolare dovrà approfondire: a) i limiti di un sapere scientifico univoco; b) come interpretare le realtà che superano tali limiti.

In realtà, centro del pensiero umano è il carattere riflessivo, non la presunta purezza intangibile dell'atto del pensiero, né l'assolutezza dialettica del discorso. Pensare è un continuo *ri-flettere su*. Invece, interpretare è cogliere in seconda lettura i significati profondi dei dati, celati nella densità semantica dei simboli. Per questo, interpretazione e attività semantica si richiamano a vicenda. Anche la psicanalisi, illustrando il linguaggio come luogo dei simboli e dei molteplici sensi, aiuta a capire che all'ermeneutica non conducono le *idee chiare e distinte* o gli atti conoscitivi univoci e assoluti, ma l'attività simbolica e le allusioni di senso.

Le richieste di significato del mondo della vita spingono l'impegno ermeneutico a: rivalutare l'esperienza di un mondo ricco di segni e simboli, legato alle esigenze più profonde della nostra umanità; scoprire simboli, metafore e rimandi da analizzare e interpretare; evidenziarne l'intenzionalità e l'esperienza religiosa. Tutto ciò rende altamente significativo il tendere a quanto dà senso³.

Solo documento principale. Discorsività logica, esperienza religiosa, novità e speranza

L'ermeneutica, come apertura problematica, vanifica le preclusioni tecnoscientiste e secolariste, e confuta le ideologie: "inganni orditi con gli strumenti del discorso e teorie dedotte da premesse inadeguate", che contraddicono la dignità e libertà della persona. Tuttavia, dalla filosofia si attendono pure *proposte positive* di ordine logico, ontologico ed etico. Le hanno rese più urgenti le dure critiche di Adorno e Horkheimer alla cultura illuminista che, terrorizzata dall'imprevedibile, rinunciò a novità e speranza, aumentando l'irrazionalità³. La sua ragione, ridotta a mero plesso di rapporti logici, si è appiattita in puro formalismo.

Perciò il trionfo dei formalismi storici e razionali si è rivelato dialettica di ogni mitologia, barbarie e dittatura. Lo conferma il marxismo, erede delle istanze illuministe d'immanentismo sistematico, tecnoscientismo, razionalità strumentale e funzionale, attraverso lo storicismo idealistico trascendentale: liberare l'uomo solo con la presunta razionalità, conduce alla più reale e aberrante irrazionalità³. Quindi la filosofia, dovendo sempre orientare il pensiero alle più elevate finalità e motivazioni, tradisce se stessa ripiegando sulla mera *provvisorietà conoscitiva* o rinunciando a ogni *assoluto epistemologico* o rifiutando un *assoluto ontologico* di saggezza e bontà perfetta, fondamento della realtà³.

Quindi, non le basta mostrare che gli approcci fenomenologici ed ermeneutici possono avvicinarsi alla verità più di ogni presunta chiarezza logico-razionalista. Deve pure avventurarsi nel vasto campo delle ipotesi interpretative, fra discorsività logica ed esperienza religiosa, ove si collocano i preamboli della fede (*preambula fidei*). L'attuale situazione speculativa offre ampio spazio a una riflessione filosofica rigorosa, aperta, cosciente delle difficoltà del discorso semantico dell'*homo viator*, che congiunga: lucida consapevolezza della situazione, rigorosa intransigenza per le finalità irrinunciabili e serena duttilità per il dialogo³. A pensiero cristiano, filosofare nella fede e filosofia della religione si offre un'occasione unica e una sfida eccezionale, in un orizzonte senza pari.

5. RELIGIONE, FILOSOFIA E SCIENZE DELLA RELIGIONE

1. Filosofia "religiosa" e "della religione"

Per inquadrare meglio la filosofia della religione occorre rifarsi agli inizi del filosofare. Allora il discorso non indugiava sulle "questioni filosofiche", ma sugli argomenti vitali, largamente intessuti di religiosità. Quelle realtà che in seguito furono definite *enormi masse di vita religiosa* allora impregnavano i temi più comuni e generali. Per approfondirli, il pensiero ha tracciato due diversi itinerari storici e teoretici. Il primo fu la *filosofia religiosa*, detta pure *filosofia prima e protologia*, visione eminentemente sacrale, che affrontava direttamente il discorso su Dio e interpretava tutto in riferimento a Lui con un pensiero attivo, creativo, tendente all'assolutezza, che considerava contraddittorie anche le posizioni contrarie³.

Il secondo itinerario fu la *filosofia della religione*, detta pure *filosofia seconda*, che emerse come disciplina autonoma nel secolo XVIII, allo scopo di ripensare criticamente la religione e la filosofia religiosa. A tal fine provvide a: saggiarne il valore logico (*essenza della religione*); verificarne il valore salvifico (*come, perché, con che diritto una religione può esigere la fede personale*); comprendere e giustificare il parlare di Dio e con Dio. Non ne analizziamo le numerose forme storiche, per concentrarci sulla situazione attuale, caratterizzata dai *dati* emergenti

dalle scienze religiose, verificati epistemologicamente e fenomenologicamente (*momento fenomenologico*), interpretati dall'ermeneutica per riconoscerne i significati (*momento ermeneutico*), analizzati criticamente per la loro convalida fondazionale e veritativa (*momento metafisico*).

Posto così il problema, non stupirà il forte influsso della fenomenologia e dell'ermeneutica sulla recente filosofia della religione. Entrambe aiutano a capire le ragioni che portano di nuovo a interrogarsi sul discorso religioso, filosofico e metafisico e sui loro rapporti, in vista di un più immediato e meditato ascolto dell'essere³. Cercheremo di ripercorrere, alternativamente, alcuni tratti dei due itinerari, ogni volta senza perdere i contatti con l'altro.

2. Problema filosofico e filosofia della religione

La ragione moderna pretese che la religione giustificasse la sua richiesta d'assenso, davanti ai più generali valori umani. Le sue richieste impegnarono la filosofia della religione anche nelle sue configurazioni del XVIII secolo, che non si occupavano più di religioni storiche, ma puntavano sulla *determinazione generale* che consentisse di distinguere la religione da ciò che non lo è³.

La filosofia della religione, come "indagine razionale filosofica del fatto sacrale"³ si occupa, anzitutto, di ciò a cui si indirizza la condotta religiosa, cioè il sacro, il divino e Dio, nella misura in cui le sono accessibili. Come tale, nell'antichità e medioevo, fu in larga misura dottrina filosofica su Dio³. Dalla fine del medioevo le cose cambiarono. Un nuovo orientamento intellettuale tolse teologia e filosofia cristiana dalla loro posizione centrale, spostando l'attenzione: a) dal mondo all'uomo; b) dalla sostanza al soggetto e alla sua libera soggettività; c) da una visione cosmocentrica a una antropocentrica. Le domande fondamentali della filosofia vennero ridotte a una: *che cos'è l'uomo*.

Divenuto questo il punto focale della filosofia, la metafisica, come questione dell'*essere in quanto essere*, cedette il posto all'uomo *centro della questione filosofica (antropocentrismo)*. Questo decentramento da Dio all'uomo coinvolse particolarmente la religione³. Pure il pensiero illuminista e kantiano, che la ragione doveva basarsi solo su di sé e sul suo uso adulto, influì sulla moderna filosofia delle religioni. Chiusa nel disegno di enucleare la *vera essenza universale della religione razionale*, s'interessò alle religioni storiche esistenti, solo per ricavarla da esse o, altrimenti, crearla. Schleiermacher dimostrò che la *religione naturale ideale* non esiste, è pura finzione, vi sono solo religioni reali, storiche, concrete³.

Oggi, dopo che la coscienza contemporanea pone nell'antropologia i criteri di legittimazione delle convinzioni e dei comportamenti, occorre che tanto la religione, quanto le contestazioni ad essa, legittimino le proprie pretese sul terreno antropologico³. Di questo tratteremo nel settimo capitolo.

3. Filosofia della religione e scienze della religione

Ritornando al periodo moderno, nel XIX secolo si affermarono le scienze empiriche, non normative, volte a studiare le religioni umane, prescindendo da ogni giudizio di valore. Il loro interesse iniziale per le religioni era enciclopedico. La prima fu la *storia delle religioni* che accumulò un enorme materiale. L'esigenza di ordinarlo, classificarlo e confrontarlo portò alla *storia comparata delle religioni* e lo studio delle tipologie emergenti originò la *fenomenologia della religione*. Essa raccoglieva, descriveva, ordinava e confrontava i fenomeni religiosi, per comprenderne il senso. Ben presto emerse l'importanza di considerare i rispettivi contesti psico-socio-culturali. Nacquero così sociologia, psicologia e antropologia della religione.

Salvo l'ultima, i loro intenti erano sostanzialmente ostili alla religione e volti a *smascherarne* l'essenza e la "vera" origine. Le loro ricerche, invece, risultarono decisive in senso opposto. In tutte le scienze della religione si dovette riconoscere la religione come fattore umanizzante, personalizzante, socialmente e culturalmente indispensabile e significativo. Dal punto di vista psico-socio-culturale, la religione risultò un'istituzione insostituibile per la socializzazione e la cultura. Perciò la sua funzione nella vita culturale e sociale, la sua dimensione antropologica e psicologica e il suo ruolo positivo per l'autorealizzazione dell'uomo, divennero oggetto di crescente studio³.

La psicologia della religione, in particolare, indagava l'esperienza religiosa dell'uomo in senso soggettivo, come faccia interna della religione, che non è immediatamente coglibile dall'esterno. A tal fine utilizzava le testimonianze personali presenti e passate, considerando i modi in cui la religiosità: si pone in essere; si connette allo sviluppo

psichico dell'uomo; interagisce con l'ambiente socio-culturale. Ne emerge la forte ambivalenza del vissuto religioso, tanto per l'emancipazione che per la repressione della persona. In seguito a tali acquisizioni, le discipline della religione: filosofia, storia, fenomenologia, sociologia, psicologia, ecc., apparvero come *indicatori dei mutamenti di prospettive* della riflessione sul materiale cognitivo della religione.

Oggi una prospettiva più matura, che ha superato le tesi ideologiche del passato, presenta la religione come *evento o fatto costante in tutta la storia (e preistoria) dell'umanità, estremamente significativo per culture, persone e società*³. Se ne riconosce pure la spinta più significativa alle maggiori realizzazioni del pensiero, arte, scienze, vita e cultura, dopo che la presenza del religioso è stata rilevata nelle maggiori opere dell'umanità. Essa dimostra che uomo e umanità mai si appagarono del puro sensibile materiale né dell'immediato presente e afferrabile. Dimostra pure che, per esigenze e ragioni invisibili, l'uomo li ha sempre ritenuti contingenti, effimeri e secondari.

Poiché tutto ciò esige spiegazione e comprensione adeguata, bisogna analizzare e valutare criticamente l'essenza, senso e legittimità dell'atteggiamento religioso e delle religioni³.

4. Varietà di filosofie e di "operazioni filosofiche" sulla religione

La filosofia della religione può considerare la filosofia come punto di partenza che precede (cronologicamente e oggettivamente) la religione, interpretata in base al sistema filosofico prescelto. È la via scelta da Kant e neokantismo, basati sul principio che contano non gli oggetti, ma la coscienza che li coglie. Perciò decisero la funzione della religione, ridotta nei limiti della sola ragione umana e il suo rapporto con le altre funzioni (teoretica, pratica, estetica) e capacità fondamentali (conoscenza, volontà, sentimento). In questo modo *costruirono* la religione secondo le figure e i significati che tornavano loro più utili³.

Altre filosofie, più affidabili, riconoscono l'origine specifica della religione nell'esperienza religiosa, indipendente dalla filosofia. Perciò tengono conto del modo in cui i credenti interpretano il proprio linguaggio e comportamento religioso (asserzioni e pretese delle religioni). Queste filosofie accettano la religione, cercando di comprenderne l'essenza e il valore. Non muovono da assiomi e teoremi filosofici, ma dalla realtà religiosa che si offre nell'esperienza e nella storia. Sono le filosofie che la fenomenologia ha orientato alla *svolta verso l'oggetto*, liberandole dai pregiudizi e apriorismi, per interrogare la realtà. Esse hanno reso giustizia all'autonomia della religione³.

Altre filosofie affrontano la domanda sull'essenza e la giustificazione della religione, a partire dall'analisi del linguaggio religioso³. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, le varie prospettive: trascendentale, fenomenologica e analitica possono integrarsi e rettificarsi a vicenda³.

La complessità della religione, quindi, non viene attinta da qualsiasi operazione cognitiva. Ad esempio, la *spiegazione*, studiando le forme dell'esperienza religiosa come sintomi riconducibili a *cause e condizioni* diverse, le riduce al non religioso. *L'interpretazione funzionale* pur scoprendone gli aspetti funzionali importanti per socioculture e persone, non fa conoscere ciò che la religione è veramente. Al contrario, la *comprensione* è un processo interpretativo che prende sul serio i fenomeni religiosi, riferendoli alla loro intenzionalità. Vale a dire, li rapporta alla realtà esterna con cui il soggetto entra in relazione. In questo modo gli oggetti che stanno nell'immediata intenzionalità del comportamento religioso vengono considerati come *simboli* che mediano una realtà effettiva³.

Diversamente da Kant e neokantismo, queste filosofie non pretendono *costruire* un'inesistente religione artificiale. Scrutano, invece, la realtà esistente, per comprenderne essenza, senso, giustificazione. Ciò richiede una profonda conoscenza delle religioni, attinta all'esperienza e al sapere. Qui i rischi vengono dalle semplificazioni (*riduttivismo*) attuate dalle scienze della religione, per spiegare fenomeni e aspetti complessi. Pertanto, l'epistemologia di queste scienze e la filosofia della religione devono essere estremamente critiche, esigendo il rispetto della globalità e totalità dei fenomeni, per poterne coglierne essenza e senso³. Analogamente, non possono disgiungerne i fondamentali atti interni dalla loro pluralità di forme esterne, essendo parti di una stessa realtà³.

5. Religione interiore e oggettiva

L'osservazione della concreta realtà, per scoprire l'identità ed essenza della religione, non è surrogabile né dai *concetti* logico-formali costruiti *ad hoc*, né dai *caratteri* che la individuino e costituiscano, né dalle *differenze* dagli

altri fenomeni. Le teorie razionaliste della religione, come sistema di conoscenze rudimentali sostituibili dal sapere scientifico, e della competizione fra sistemi eguali mutuamente escludentisi, non sono più sostenibili. Scienze e filosofia della religione ebbero un ruolo primario nel dimostrare che contenuto fondamentale della religione non sono le conoscenze né le dottrine, ma lo è *l'esperienza globale di vita*.

Essa fu descritta assai bene nell'antichissima scena biblica di Giacobbe a Betel (Gen 28,10): una potenza superiore, indisponibile, entra in rapporto con l'uomo e lo interpella nella sua pienezza antropologica, corporea, psichica e spirituale. Lo supera ma si pone a sua disposizione e lo benedice. Questa realtà primaria, non è un principio, né dottrina, né teoria, ma un evento vitale, un vissuto totale e profondo, pieno di aspetti veritativi, traducibili in conoscenze concettuali e contenuti dottrinali³. Ciò significa che le espressioni esterne non bastano per comprendere la profonda esperienza religiosa interiore, occorre pure riflettere sulle *disposizioni interiori*, motivazioni e significati che le sostengono.

Si chiarisce, così, la dimensione duplice della religione. Quella *interna e soggettiva* è l'interiore atteggiamento esistenziale, col quale l'uomo afferma la sua dipendenza da una realtà sovrana, sovrasensibile, sovramondana, divina. Quella *esterna e oggettiva* è il comportamento esterno che palesa l'interiorità del soggetto. Per questo è indispensabile l'analisi storica, fenomenologica, antropologica ecc., delle diverse religioni e delle loro espressioni: personaggi, ruoli, oggetti, luoghi, tempi, miti, riti, festività, solennità, funzioni sacre ecc. Su queste esperienze interiori ed esteriori, personali e comunitarie, la filosofia della religione deve sempre riflettere³.

6. Peculiarità dei fenomeni religiosi

Questi *dati o fenomeni* religiosi (segni, espressioni, raffigurazioni ecc.), nonostante l'enorme varietà, presentano sempre tre caratteri essenziali: a) non possiedono già in sé la qualità religiosa; b) la ricevono insieme all'esperienza concreta, in un dato contesto storico; c) sono reciprocamente connessi. Infatti, storia comparata, fenomenologia e antropologia della religione dimostrano che quasi tutte le realtà soggette a percezione ed esperienza sensibile (cielo, sole, luna, stelle, cose e fenomeni naturali, piante e animali, luoghi e tempi, ecc.) possono assurgere a dato e fenomeno religioso.

Alcune (cielo, terra, fuoco, acqua, ecc.), hanno significato universale, altre (piante, animali, luoghi, tempi ecc.), ne hanno uno più particolare, limitato nel tempo e nello spazio. Nessuna, comunque, è già qualificata *a priori* in senso religioso o come fenomeno religioso. Un fenomeno diviene religioso solo se risulta tale, in un dato contesto storico-culturale, alle persone che ne furono testimoni. Ciò significa che ogni fenomeno può assumere qualità religiosa solo in relazione a persone che, al di là della percezione comune, ne attingono il significato nuovo e la dimensione decisiva. In termini più specifici: *il fenomeno religioso avviene in un quadro di riferimento portatore di senso religioso, per una comunità o una persona, entro il quale ha validità assoluta*.

Il problema, allora, è in che consista tale "qualità" religiosa, da dove provenga e in quale contesto vada ricevuta. Ramsey la individuò nelle situazioni di *apertura*, che prospettano una *profondità* e un *di più*, ossia la *trasparenza di una realtà ulteriore*, oltre al dato empirico rilevato. Nell'esperienza religiosa, una realtà parziale del mondo, o della vita quotidiana, è trascesa in una realtà superiore indisponibile, che non si può oggettivare e analizzare, come quelle su cui poggia, che la rappresentano o esprimono³. Per quanti la vivono, il significato nuovo, ricevuto da tali realtà, è una risposta decisiva alle loro domande fondamentali.

Al riguardo le scienze della religione documentano due elementi costanti: a) l'iniziativa o espressione del divino nel mondo come, *ierofania (ostensione del sacro)* o *teofania (rivelazione del Dio personale)*; b) la persona e la comunità che, spinti dall'esperienza religiosa, scelgono un suo segno espressivo (*attuazione del sacro*). Per l'*homo religiosus* l'intima struttura di un evento religioso è l'unione fra *terreno-mondano* e *sacro-divino*. Ciò spiega perché il simbolo è un concetto centrale, nelle scienze e filosofie della religione, e molto utile nelle scienze umane e del linguaggio. Se è inteso in senso ampio, esso si avvicina al segno. In senso ristretto indica i segni in cui si cela o schiude un altro senso.

Gli eventi religiosi (ierofanie, teofanie) testimoniano pure esperienze di fenomeni naturali, luoghi, avvenimenti, persone o parole, che diventano trasparenza del sacro, del mistero, del divino e vengono, a loro volta, riespressi mediante miti, culti e riti. Il mito narra ciò che, prima del tempo, ha fondato il mondo e le azioni divine da riattualizzare nel culto, confessione e testimonianza. Il culto, con la sua azione simbolica, riattualizza gli atti

costitutivi primordiali ed esprime, al contempo, la vicinanza e lontananza del divino, che i miti dividono nel tempo primordiale-mitico e cosmico-attuale. "Confessione" della *lode*, della *fede* e del *peccato* e "testimonianza" degli *atti costitutivi primordiali* e della presenza divina liberano gli uditori dalla loro ignoranza e oblio³.

7. Elementi basilari dell'esperienza religiosa

L'esperienza religiosa diretta (*religione soggettiva*) e quella indiretta, ossia determinata da una tradizione (*religione oggettiva*) si costituiscono reciprocamente. La religione è data dal loro insieme. Poiché la religiosità di un atto non è costituita da una sua particolare modalità o intensità, psicologia religiosa e analisi sperimentale non possono decidere se si tratti di esperienza veramente religiosa, basandosi sulla sola esperienza. L'esperienza umana può essere descritta mediante un *complesso sensato di funzioni e processi*, la cui base risiede nella dipendenza dell'uomo dal mondo. Include, quindi, la ricerca inquieta, l'osservazione, le impressioni, i comportamenti attivi ecc.

L'esperienza religiosa, invece, si caratterizza per l'oggetto cui si riferisce: una realtà superiore, indipendente dall'uomo e dall'esperienza fattane (sacro, divino, divinità, Dio). Nel soggetto, percezione ed esperienza non s'identificano. La *percezione* pone il soggetto in contatto con una data realtà ed è il presupposto essenziale di ogni esperienza. L'*esperienza* interpreta la percezione alla luce delle tradizioni di esperienza. A tal fine, il soggetto pone la percezione in relazione con altre simili e poi con gli altri contesti d'esperienza: educazione, tradizione, adattamento, ecc. In questo modo, le percezioni possono assumere significati diversi, secondo i soggetti, i gruppi e le epoche.

L'esperienza religiosa è una strutturazione sensata della realtà, alla luce delle cognizioni già acquisite, che nel corso della vita potranno essere confermate o rivedute, perciò non è un punto di partenza ma di arrivo. Inoltre, non è uguale dappertutto, né producibile a piacere o per forza, per cui da sola non basta a fondare e giustificare filosoficamente la religione, né può autodimostrarsi vera. Infine, non si esaurisce totalmente nel sacro, ma comporta pure espressioni fondamentali per la condizione umana (*antropofania*)³. Esse sono suddivise in manifestazioni di *orientamento*, *partecipazione* e *contrasto*. Le prime due sostengono la globalità dell'esistenza. Quella di contrasto, invece, mostra all'uomo la sua totale diversità dal sacro o divino.

Egli si scopre finito, contingente, caduco, perduto, peccatore, *essenza minacciata da se stessa* e, tuttavia, apribile alle realtà del perdono, della grazia, della dimensione salvifica di comunione e partecipazione. Religione e religioni, in definitiva, pongono l'uomo in fiducioso movimento verso la salvezza³. Tutto ciò è difficile da cogliere e organizzare sotto l'aspetto gnoseologico.

8. "Al di qua" e "al di là" della religione

Poiché l'esperienza religiosa è un messaggio da testimoniare e partecipare, la religione comporta interazioni comunitarie e/o genera comunità (chiese, ordini, ecc.), in cui l'individuo si supera, donandosi a Dio e all'umanità³. Ciò avviene, soprattutto, nelle religioni universali che dovendo comunicare a tutti la salvezza, superano ogni gruppo naturale. L'antropologia della religione ha messo in luce l'ininterrotta presenza dell'esperienza religiosa fin dalla più lontana preistoria. Ciò mostra che l'uomo, per comprendere se stesso e la realtà, deve riconoscere il sacro, il divino, l'esistenza di un Essere che lo sovrasta e risponde alle domande decisive sulla causa, fine, significato e valore della sua vita e di tutto ciò che esiste.

Le vecchie teorie socio-religiose che consideravano le concezioni religiose come cosmovisioni o creazioni puramente umane per affrontare la realtà, non hanno retto. È emerso, invece, che si tratta di *investimenti costitutivi di senso*, di *orizzonti di comprensione* e di *tramiti di comunicazione* e interrelazione personale e comunitaria. Perciò la religione, ancorando l'al di qua, all'al di là: unisce le persone in un tessuto comunitario; fonda i sistemi di significati, valori e principi essenziali che garantiscono l'identità e i ruoli di ogni persona; rende le persone atte all'agire che fonda la società; le preserva da ogni assorbimento in essa; consente di controllarne le passioni e orientarne i comportamenti³.

La religione, quindi, è una realtà complessa e poliedrica, che valorizza il mondo, la vita e l'esperienza quotidiana, orientandoli al *Totalmente Altro* trascendente. Essa indica che il mondo dell'esperienza quotidiana non esaurisce tutta la realtà, ma allude e rinvia a un'altra, attingibile per diverse vie: 1) quella *esperienziale* o delle impressioni e sentimenti che consentono di comunicare e accedere al divino; 2) quella *ideologico-intellettuale* o dell'insieme di

dottrine da professare; 3) quella *ritualistica* o delle pratiche cui attenersi; 4) quella *conseguenziale* o delle conseguenze delle altre vie³.

Alcuni trovano queste divisioni artificiose e prive di interazioni fra loro. Perciò, preferiscono descrivere la religione come un atteggiamento positivo verso una realtà esterna, sulla quale l'uomo non ha potere e di cui riconosce l'autorità³. Per Heiler, queste posizioni illustrano la complessità del comportamento religioso dei singoli, ma non quella delle religioni storiche. Perciò propone una visione globale della religione, che valorizzi i diversi contributi delle scienze della religione: l'esame degli svolgimenti e successioni, della *storia (sezione longitudinale)*; il confronto dei fenomeni, della *storia comparata (sezione trasversale)*; lo schema di collegamento dei fenomeni religiosi: pensieri-credenze, esperienze-emozioni, realtà divine, della *fenomenologia (sezione a cerchi concentrici)*³.

9. Riflessioni conclusive

Questo capitolo ha evidenziato alcuni forti *paradossi* della cultura attuale. Il primo è che questo secolo, che nelle aspettative della modernità (filosofia, scienze, cultura) doveva segnare l'eclissi irreversibile della religione e il declino del sacro, ha dimostrato l'esatto opposto. Le tematiche filosofiche della religione hanno nutrito continuamente il dibattito. Religioni e comportamenti religiosi sono stati al centro di ricerche scientifiche sempre più numerose e sofisticate. La domanda religiosa è rifiorita ovunque, suscitando nuovi fermenti personali e socioculturali. Tanta inattesa vitalità nell'attuale orizzonte umano ha riaperto molti problemi.

Il secondo paradosso è che oggi, problemi estremamente significativi per il pensiero umano non sono sollevati solo dalla religione, ma anche dagli incessanti tentativi di spiegarla e comprenderla (contenuti, metodi, idee, ipotesi, teorie). Il terzo paradosso, forse ancora più significativo, è che, dopo quattro secoli, l'intelligenza umana esce dalla lunga notte del pensiero e discorso *cosificante* sulla religione, elaborato dalla cultura europea dal XVII secolo.

Il quarto paradosso è il ribaltamento delle maggiori accuse alla religione: dividere l'umanità e contrapporre le persone. Oggi, in un mondo contrapposto e diviso (economia, politica, tenore di vita) il dialogo più ampio e sistematico è ecumenico e interreligioso. L'autentica coscienza credente giudica sempre più severamente ogni radicalismo e fondamentalismo. Le religioni divengono sempre più luoghi essenziali d'incontro, momenti di dialogo personale e culturale e spinta a comuni impegni solidali.

L'antropologia del sacro, spingendo le sue ricerche fino alla preistoria, sta rilevando l'immensa ricchezza esistenziale e umanistica attuata dalle aperture dell'*homo religiosus* all'Assoluto, Infinito, Trascendente. Spiega pure perché i suoi ardui percorsi non saranno mai immuni da critiche, contestazioni e rifiuti, mossi sia dalla pietà che dall'empietà³. Questi e molti altri *paradossi*, tensioni ed enigmi condizionano la riflessione filosofica sulle categorie e i modi in cui la coscienza religiosa cerca di esprimere l'esperienza e l'idea dell'Assoluto. Le sue prospettive critiche di *concordanza o purificazione* della religione, procedono fra possibilità e limiti.

In sintesi, alla filosofia della religione incombe il difficile compito di comprendere in profondità tutta la realtà della religione, senza rinunciare alle esigenze di una ragione consapevole dei propri limiti e possibilità. Non può, quindi, nascondersi che nessuna *comprensione giudicante* potrà mai annullare o sminuire lo *spirito* e il *logos*, che fanno e sono l'uomo e non cessano di vivere e operare in lui³.

6. FILOSOFIA E RELIGIONE: NODI PROBLEMATICI E QUESTIONI APERTE

Il capitolo precedente si è occupato maggiormente dei maggiori problemi d'impianto, struttura e relazioni transdisciplinari di un'attuale discorso filosofico sulla religione. Da esso, infatti, ci si attende un'adeguata consapevolezza: della nuova condizione planetaria dell'umanità, del crescente dialogo transculturale, delle rinnovate condizioni della religione e delle nuove esigenze del filosofare. Tutto ciò, unito all'insaziabile desiderio di conoscere e all'inesauribile ampiezza dell'argomento, aumenta i *macro* e *micro* problemi degni di particolare attenzione. Al momento, gerarchizzarli o anche solo organizzarli appare prematuro e non eviterebbe, forse, il sospetto di manipolazione conscia, inconscia o d'ideologia. Pertanto, indicheremo solo alcuni problemi più vicini e pertinenti alle nostre tematiche.

1. Religione: dimensioni comunitarie e sociali, storicità

Un tema perenne rimane il rapporto fra interiorità ed esteriorità. Infatti, l'atto religioso, pur riguardando anzitutto l'intimità, non è solo interiore, né la religione si sviluppa come pura interiorità, essendo un fenomeno complesso, che coinvolge molteplici dimensioni anche storico-temporali e socioculturali. Perciò la vitalità di una religione dipende dalla stretta unione di atteggiamenti interiori, forti convinzioni e manifestazioni esterne. Oggettività esterna e soggettività interiore non possono surrogarsi a vicenda.

Poiché l'esperienza del divino non riguarda solo il singolo, la dimensione comunitaria o sociale, che implica modelli di comportamento, norme, ruoli, strutture e autorità, è essenziale per la religione. Questo aspetto istituzionale coordina, orienta e stabilizza il comportamento religioso nelle sue espressioni di vita associata. Esso provvede pure a elaborare: *enunciazioni di fede* capaci di suscitare il consenso; *simboli* significativi per la comunità religiosa; *modelli di azione e di comportamento* religiosi. Quindi, anche per la religione l'istituzione è essenziale. Tuttavia, può pure restringere l'ambito della libera decisione (iniziative, diritti e libertà dei singoli) e rendere rapporti ed espressioni rigidi, immobili o fine a se stessi³.

Infine la storicità delle religioni non significa soltanto che esse si muovono nel tempo, ma anche che le loro prospettive, contenuti, espressioni simboliche e rituali sono soggette a trasformazioni storiche e condizionamenti culturali. Ogni nuova epoca propone ed esige rinnovate capacità di espressione. Quando l'immutabilità divina viene intesa come immutabilità delle forme espressive religiose, si generano tensioni. Tale rischio è maggiore nell'attuale fase della storia, in cui i processi di unificazione del genere umano avvicinano gruppi il cui sviluppo storico-culturale non coincide o presenta caratteri molto diversi³.

2. Linguaggio religioso: dimensione, forme operazioni

Un'altra serie di problemi è sollevata dal linguaggio. Esso è una delle espressioni religiose più importanti ed è divenuto pure un fondamentale tema filosofico. Perciò la filosofia della religione è sollecitata ad approfondire ciò che il linguaggio religioso esprime e come si relazioni al suo oggetto. Per l'analisi filosofica del linguaggio, l'espressione linguistica è un'azione (*dire è fare*) utile a molti scopi: annunciare, promettere, ammonire, minacciare, comandare ecc. Pertanto le funzioni comunicative e informative non esauriscono il linguaggio, che ne comporta numerose altre³.

Esse son dette *funzioni "i"*, dalla loro iniziale comune: *interiettive*, che rendono noti sentimenti ed esperienze interne; *imperative* (*richieste, comandi, appelli*), volte a influire sul comportamento della persona cui ci si rivolge; *informative e indicative*, che comunicano contenuti oggettivi; *interrogative*, che rimuovono, problematizzandole, le restrizioni di orizzonte. Vi sono, poi, le *funzioni "c"*: *comunicative*, che collegano individui e creano comunità; *commemorative*, che consentono di fissare, richiamare, e manipolare ricordi, concetti e conoscenze acquisite; *cognitive*, che fissano e rappresentano le conoscenze su cui operare razionalmente³.

Il linguaggio religioso è assai ricco di tali forme e operazioni: proclamazione, adorazione, confessione, preghiera, invocazione, lamento, testimonianza, esortazione, istruzione, ecc. Tuttavia, si esprime più nel parlare *a* Dio che *di* Dio. Perciò si comprende meglio correlandolo alla preghiera. La presenza di parole caratterizzate dalla sillaba negativa *in = non* (in-effabile, in-dicibile, in-comprensibile, in-finito, im-mutabile ecc.), denota l'impossibilità di raggiungere o descrivere, in modo positivo ed esaustivo, ciò che sta al di là del concetto dicibile. Invece, il prefisso "*onni*" = *tutto* (onni-sciente, onni-potente, onni-presente ecc.) indica in che senso trascendere il significato dei rispettivi termini³.

Questi procedimenti e usi linguistici indicano che il linguaggio religioso non è uni-voco, ma pluri-voco e bisogna trascenderne la pura espressione letterale nella direzione simbolica. Se lo si restringe all'enunciato letterale o ciò che vien detto direttamente, se ne afferra solo la superficie, perdendone l'evocazione o appello all'indicibile. Al contrario, avvicinato con dedizione e compartecipazione, manifesta il suo vero senso di accadimento rivelante, che abilita a un tale esprimersi, giustificando la sua pretesa di verità³. Del resto, tutta la vita umana è intessuta di esperienze che mostrano i volti nuovi e diversi della realtà. Alcune ci afferrano in modo unico e rendono evidenti contenuti tali, da condizionare tutti i nostri successivi pensieri, parole e azioni.

Il linguaggio religioso è l'unico capace di esprimere adeguatamente questi *eventi rivelatori*, che trascendono il mondo contingente, rivelando il mistero che lo fonda, sostiene e ordina. Essi sono sempre nuovi, indeducibili, indisponibili, sovrani, inattesi e inattendibili, perciò possono essere espressi solo in modo narrativo³. Per questo la narrazione è insopprimibile e svolge un ruolo importante. La sua capacità espressiva, tuttavia, può attenuarsi, quando i suoi termini perdono significato e comprensibilità, oppure intervengono altre esperienze rivelatorie, che esigono nuove interpretazioni.³

3. Religione da "oggetto" a "soggetto" della critica

L'esempio della modernità ha messo in luce che l'esperienza religiosa è convincente solo per quanti la vivono. Poiché oggi, nella cultura occidentale, non è universalmente riconosciuta, l'atto religioso fondamentale deve giustificare razionalmente la sua sensatezza e validità. Ciò è più difficile dopo le opposizioni fra ragione e religione, costruite nella modernità. La difficoltà maggiore, tuttavia, deriva dall'elevazione dell'uomo a centro e fine di tutto e, quindi, a misura della realtà e conoscenza. Inoltre, l'aver posto nelle sue sole mani la responsabilità per il mondo e la storia, ha reso esclusivi i processi dell'oggettivazione, omogeneizzazione, universalizzazione e ipotizzazione tecnoscientista³. Essi hanno ristretto l'esperienza dell'uomo moderno alle percezioni sensibili, controllabili oggettivamente e dimostrabili metodicamente.

Il "*reale rilevante*" è stato ridotto ad esse. La conoscenza, sempre più ipotetica, parziale e provvisoria è divenuta strumentale, finalizzata alla produttività e ai consumi. La religione, con i suoi fini, significati e valori assoluti, venne dichiarata *potere estraneo* che impedisce l'autonomia assoluta e il dominio totale dell'uomo sulla natura, se stesso e gli altri. Oggi è evidente che questa teoria giustificatrice del dominio tecno-scientifico ha devastato ambiente, natura, persone, società e cultura e minaccia una totale distruzione. Di fronte ad essa, alla religione incombe il grande compito della resistenza, non di una resa, dopo che i benefici promessi dalle visioni areligiose, irreligiose, atee e secolariste si sono tradotti nelle peggiori oppressioni, repressioni e regressioni³.

Ormai, sono le stesse scienze umano-sociali e le filosofie critiche a collegare alla perdita della religione, le maggiori conseguenze negative su persone, società e culture. Alla religione viene, pertanto, restituito il forte potere di liberazione, negato dalle primitive teorie, che ne confondevano l'essenza con le sue mistificazioni³. Ormai, quindi, la religione, come fattore primario di rinnovamento etico e sociale, non può più rimanere solo *oggetto* della critica. Deve, invece, ritornare ad essere il *soggetto* di una serena e vigorosa critica a persone, socio-culture, dottrine e atteggiamenti, come antidoto alla loro disumanizzazione, imbarbarimento e degrado idolatrico.

4. Religione e antropologia

Un altro nodo problematico è posto dalla filosofia antropologica contemporanea. Essa considera l'uomo in termini di natura e cultura, attingendo alle scienze e prescindendo dagli aspetti metafisici e teologici. Tuttavia, per la nuova antropologia scientifica della religione, l'emergere della dimensione culturale, su quella naturale, dimostra la non arbitrarietà né insignificanza del comportamento religioso. Al contrario, si è dimostrato struttura stabile e ineliminabile dello specifico umano. Perciò, alcune antropologie rilevano la *posizione eccentrica* dell'uomo che, rimanendo sempre se stesso, si trasforma continuamente. Il suo stesso corpo dialettizza, già, *chiusura* e *apertura* nei confronti dell'ambiente. L'uomo nel suo insieme, poi, è in continuo rapporto coi suoi limiti, che deve sempre superare.

Un confronto con gli altri esseri è illuminante. Le piante, ad esempio, per la loro organizzazione *aperta* assorbono dall'ambiente e ne sono assorbite. A loro volta gli animali, per la loro posizione *centrica*, vivono qui e ora senza problemi per il *centro* della loro vita³. L'uomo, invece, è l'unico a potersi distanziare dal centro della sua vita e riconoscersi come *io* o *sé*. Tale *auto-oggettivazione* presuppone in lui un soggetto che entra in rapporto con il proprio centro o *io*. Pertanto l'uomo è l'esistenza corporea che *ha*. Il suo *io* non è un nuovo centro accanto a sé. Tuttavia, la sua posizione è *eccentrica* poiché il suo *io* è *fuori* del centro dell'esperienza umana. Può prendere posizione riguardo a se stesso, proprio perché ha contemporaneamente il suo centro dentro e fuori di sé.

Per questo la definizione più significativa e appropriata a lui è: "*spirito finito incarnato*"³. Essa illumina la sua posizione *eccentrica*, che lo tiene in un equilibrio sempre instabile, fra proprio centro della vita e proprio *io* eccentrico³. Questa tensione essenziale al suo essere, generatrice della cultura, gli fa pure riconoscere se stesso e il

mondo come contingenti. Di qui l'incessante ricerca di un solido fondamento di entrambi. Perciò, posizione eccentrica, contingenza, esigenza e presenza della Trascendenza, dell'Essere assoluto, necessario fondamento del mondo e della persona (creazione), sono in stretta correlazione. In questa viva consapevolezza risiedono l'origine, il fondamento e il *punto di partenza* della religiosità umana.

Altre antropologie iniziano, invece, dal *punto di movenza*, ossia dall'uomo intento a pianificare e trasformare la natura per i propri fini, benché biologicamente svantaggiato e meno dotato degli animali³. Tali apparenti svantaggi gli consentono di vivere in ogni condizione, valorizzando le sue capacità culturali. Queste, però, non risolvono tutti i suoi problemi o enigmi. L'incomprensibile disordine della realtà nel suo insieme, o globale, lo colpisce e coinvolge profondamente. Solo la visione religiosa gli consente di costruire un mondo dotato di senso e di valore, che conferisce pure senso, coerenza e plausibilità alla sua vita, strappandola all'arbitrio e all'assurdo³.

Perciò, per Lùbbe, il fallimento del progetto illuminista di liberare l'uomo dalla religione, si deve alla negazione delle realtà e verità che rendono la religione un'esigenza fondamentale per l'uomo. La perenne sfida di trovare un senso e un valore nei turbini di contingenza, inesplicabilità, caso, caos, disordine, male, sofferenza e morte, non è né un'illusione né una proiezione. Inoltre, l'immensa documentazione, accumulata sull'*homo religiosus* dalla più lontana preistoria a oggi, mostra che arrendersi all'assurdo e all'ineluttabile non è una "*virile e lucida razionalità*" ma un irrazionalismo illuso, sterile e senza futuro³.

Dagli inizi, la coscienza della radicale finitezza, ambiguità e tragicità della condizione umana resiste a ogni tentativo di rimozione o negazione. Affrontata coraggiosamente, si rivela un *percorso* fecondo verso l'esperienza religiosa. Esso non contraddice, ma integra e completa quello della positività, glorificazione, adorazione e amore di Dio, perché essi non sono esclusivi, ma inclusivi³.

5. Rivalutazione e convalida della religione

La sostanziale rivalutazione della religione, come serio impegno per superare la contingenza umana, senza cedere all'irrazionalismo, scetticismo e nichilismo ed evitando ogni relativismo e sincretismo, ha reso necessaria la formulazione di adeguati criteri. Alcuni sono *interni*, vale a dire le condizioni alle quali essa può adempiere alle sue funzioni di: superare l'ambiguità esistenziale che impedisce la comprensione della nostra esistenza; trasformare le esperienze di contingenza in convinzioni positive; dimostrare la validità di tale trasformazione; renderla coerente e comunicabile agli altri. Vi sono poi i criteri *esterni*, ossia i principi interpretativi e operativi universali, che presiedono all'impegno umano di: raggiungere i propri fini più significativi; sviluppare le proprie potenzialità di crescita umana, culturale e sociale; realizzarsi come spirito finito, incarnato³.

Il ruolo della filosofia della religione non è di sostituire le grandi tradizioni religiose storiche con un'artificiale religione razionalistica. Essa deve, invece, approfondire criticamente la *determinazione fondamentale* che distingue la religione da ogni altro fenomeno e appurare i modi in cui le religioni si legittimano in base alla ragione umana. Nel pensiero cristiano non è mai mancata la convinzione che i legittimi diritti della retta ragione non possano essere alienati³. Inoltre, l'antropologia esistenziale di B. Welte sottolinea la capacità dell'uomo di mediare i momenti contrastanti: finitezza e infinitezza, realtà e idealità ecc. mediante la consapevolezza di essere sempre *oltre se stesso* e aver sempre, presso di sé, l'*altro da sé*³.

Pertanto, la *finitezza reale* e i limiti di ogni tipo, dal tempo e spazio fino all'estremo della morte, sono contrastati dall'*infinitezza ideale*, che pone l'esistenza umana in continuo movimento e conflitto, alla ricerca o attesa di un senso, significato, felicità e salvezza, che siano la meta determinante e totalizzante di tutti. Quindi, il percorso alla vita illimitata, onnicomprensiva e assoluta si snoda nella lotta sempre aperta fra infinitezza ideale e finitezza reale³. Quanto più l'uomo matura la sua esperienza, tanto più diviene consapevole di questa radicale ed estrema alternativa. Le vie per risolverla si traducono in forme profondamente diverse di esistenza.

Si può scegliere di subordinare la finitezza reale alle pretese dell'infinitezza ideale, soffrendo tutto il peso di tale subordinarsi. Al contrario, si può subordinare l'infinitezza ideale alla finitezza reale, accettando come *dover essere* ciò che *di fatto* è. Tuttavia, tale soppressione delle esigenze dell'infinito, prima o poi porterà alle crisi e al fallimento³. Vi può essere pure la resa all'assurdo totale, alla mancanza di ogni senso e valore, abbandonandosi alla disperazione di un esistere privo di senso. Infine, vi è la scelta religiosa, che riconosce la finitezza, caducità, negatività e tutto ciò che le appartiene (male, colpa, morte), ma le pone nell'orizzonte di un Assoluto, Infinito,

Trascendente, che non è minaccia, ma promessa e salvezza. Alla sua luce attinge fini, significati e valori che fanno superare paura e disagio³.

Di fronte alle scelte precedenti, quest'ultima illumina non solo la religione, ma anche la sua verità come: cogliere il ripercuotersi sull'esistenza umana della dialettica finitezza-infinita per risolverla in una Presenza reale, nascosta ma veramente salvifica. Schaeffler, in ciò, vede pure una convalida del potere liberante della salvezza cristiana e del suo ruolo critico³.

6. Autenticità e specificità umana dell'atto religioso

Ai nodi problematici sollevati dalla rinnovata convalida della religione, si aggiungono le pretese di autonomia assoluta della coscienza moderna. È ormai riconosciuto che le aspettative di libertà, di responsabilità, di governo del mondo e qualità della vita da esse create, non si potevano soddisfare. Le critiche della religione, che contestava tale assolutezza per salvare la reale autonomia, si sono rivelate corrette³. La critica postmoderna le conferma, anche se per ragioni opposte. Infatti, l'autentica prospettiva religiosa rapporta l'uomo, non a *qualcosa di esterno (eteronomia)* ma, a un *Tu o totalmente Altro* che donandosi all'uomo (*teofania*) lo inverte (*teonomia partecipata*) rivelandogli la sua verità e dignità (*antropofania*)³. In questo modo, può comprendere se stesso, il prossimo e il mondo, come realtà verso le quali è debitore e responsabile.

Questo "*rispetto devoto*" di natura religiosa è assai più che una tolleranza o filantropia, perché: si oppone a ogni assolutizzazione del contingente; fonda la coerenza unitaria, costitutiva di senso, che sostiene l'intera vita umana nelle sue immancabili fluttuazioni; valorizza ogni frammentaria esperienza di senso e valore; supera ogni apparenza di absurdità; orienta al bene ogni decisione, comportamento e azione dell'uomo, che perciò è riconosciuto religioso³. Infatti, la dimensione religiosa coinvolge l'intero sentire, pensare, volere e agire della persona, perché tocca intimamente due suoi atteggiamenti significativi e profondi: cogliere una realtà peculiare, sentirsene direttamente e totalmente coinvolta.

Nel primo la comprensione giunge fino all'ineffabile che costringe al silenzio. Nel secondo l'attrazione irresistibile del mistero s'intreccia all'arretramento timoroso di fronte all'immenso³. Ciò spiega perché l'esperienza religiosa non può essere proiezione o rappresentazione di desideri, né astrazione ideale, né dipendenza acritica o eteronoma, ma riconoscimento, criticamente fondato, di un *Totalmente Altro*, diverso da ogni mondano umano, storico e quotidiano e, tuttavia, sommamente significativo. L'uomo si sente collegato a radici che lo trascendono, alla sua origine, totalmente al di sopra e al di fuori del suo potere discrezionale, all'Essere del tutto superiore, che può manifestarsi nel finito, sottrarsi e operare sotteraneamente nella sua vita, esperienza e storia.

Il suo carattere essenziale è l'eccelsa santità, da non confondere col sacro. È persona, soggetto particolarmente forte, che fonda ogni esistenza e sa preparare l'uomo al suo destino. Tutto ciò conferma l'atto religioso, essenzialmente, come risposta³ e non come attività spontanea od originaria dell'uomo. Perciò quello che diciamo *oggetto* delle scienze della religione, in realtà, è il *Soggetto* per eccellenza. È compito fondamentale della filosofia della religione riapprofondire sempre questo concetto, che supera le capacità e i limiti di tali discipline. Perciò, la realtà specifica dell'atto religioso, come esperienza interiore o fenomeno esterno, appare un *evento fondamentale, in cui la persona sperimenta e accoglie un "Assoluto personale" che trascende e relativizza l'uomo e il mondo e, pur rimanendo sottratto alla sua capacità di comprensione, gli si manifesta e dona*³.

7. Etica, arte, religione.

Non può mancare un cenno ai rapporti fra religione, etica ed estetica o arte, per il fatto che, nell'esperienza religiosa e nella coscienza etica, si rileva la maggior vicinanza all'*Assoluto* e *Trascendente*, come realtà che supera la natura e la sua causalità. La differenza tra religione ed etica è che la prima si orienta all'Assoluto come a sacro-santo da lodare e adorare, mentre la seconda vi si orienta come a valore ideale e bene supremo cui tendere mediante l'impegno nei valori etici³. Quanto all'arte, è da sempre una fondamentale modalità espressiva per la religione. Con religione, etica e arte, l'uomo plasma se stesso, la vita e il mondo. La cultura tecnoscientifica intrattiene con tutte e tre un rapporto estremamente problematico, per il radicale conflitto fra la prospettiva dell'interesse-efficienza e quella della gratuità-generosità.

Anche le prospettive della salvezza, verità, bontà e bellezza, penetrando oltre le apparenze delle cose, ne svelano la realtà profonda e i significati più intimi e segreti, occultati dalle convenienze immediate³. Tuttavia, l'esperienza estetica aderisce all'esteriore visibile e si ferma al compiacimento del suo plastico apparire. L'esperienza religiosa, invece, è attratta dalla potenza e realtà del *Tutt'Altro*, che rivelandosi si dona, non per suscitare compiacimento interiore e proiezioni soggettive, ma per coinvolgere tutta la persona posta di fronte al divino³.

8. Religione: impegno esistenziale e teonomia partecipata

Tutti questi inesauribili tentativi di comprendere la religione ci riportano al problema della sua precomprensione, perché, per avvicinare i fenomeni religiosi occorre sapere, sia pure in modo approssimativo, quali siano e in che consistano. Benché il termine *religione* si sia imposto in tutte le lingue moderne, le sue analisi linguistiche non hanno consentito di definirne l'essenza. S. Agostino (*De vera religione*), collegando la religione alla questione della verità, sostenne che la religione vera, che adora il vero e unico Dio, può essere una sola. Il concetto di religione non ebbe particolare importanza nel medioevo, ma la riprese nel rinascimento. L'illuminismo, per emanciparsi dal cristianesimo ecclesiale, ne fece un concetto razionalistico, adatto alle più diverse realtà, come "affare privato", interiore e separato dalle religioni storiche.

La religione, ridotta a sentimento personale rivolto a qualcosa d'indefinibile, sotto le generalizzazioni negative dello scientismo divenne un sottoprodotto delle mistificazioni e alienazioni³. Nonostante tutto, il confronto critico fra religione e filosofia non cessò mai completamente, poiché in entrambe vi è qualcosa che le accomuna. Infatti: trascendono il mondo dei fenomeni verso qualcosa non immediatamente evidente (Dio, essenze); si misurano colle realtà più ardue e i concetti più improbabili (assoluto, infinito, perfetto, trascendente); si oppongono all'omologazione tecnoscientista dell'uomo; ripropongono i problemi del fondamento e dell'ultimità, in un universo segnato dalla contingenza e caducità.

Tuttavia, le loro *radici* e i loro *fini* segnano significative differenze. *La filosofia* focalizza: l'impulso al sapere; la conoscenza onnicomprensiva e le sue condizioni; la soluzione dei problemi esistenziali, storici e mondani; l'assoluto come principio che spiega l'esistenza del mondo. *La religione* si concentra su: il bisogno di redenzione e salvezza dal male, peccato e morte e il modo di conseguirla; l'Assoluto che si rivela e dona all'uomo per salvarlo e redimerlo³. Assai maggiore è la differenza nel modo di operare. La filosofia è speculazione razionale, con la ragione come ultima istanza, e la certezza attinta dal pensiero mediante concetti astratti. La religione, invece, è impegno esistenziale, la cui base è l'esperienza religiosa, attinta in eventi storici ed espressa in simboli concreti.

Infine, l'atto umano culmina, per la filosofia, nella decisione autonoma della ragione, per la religione, nella *teonomia partecipata* della grazia divina. Perciò la filosofia si esplica in maestri e scuole, la religione nei santi e nella comunità³.

9. Conclusioni: tra "rispetto devoto" e "dissacrazione"

In apertura di capitolo si accennò ai *macro* problemi più pertinenti alla nostra ricerca e degni di particolare attenzione. Essi hanno posto in luce alcuni elementi che è bene sottolineare. Vale a dire, che i problemi filosofici, dall'epistemologia e fenomenologia, all'ermeneutica e metafisica, sollevati dalle problematiche religiose, sono sempre complessi, significativi, ardui e stimolanti. Si comprende, quindi, il grave impoverimento speculativo causato sempre dalla loro omissione, marginalizzazione e "*dissacrazione*".

Per contro, l'*indotto speculativo* di una seria riflessione filosofica sulla religione apporta utilità e benefici alla filosofia, alla religione, all'etica, alla vita pubblica e all'intera cultura. Infine, l'importanza assunta dal *mondo della vita* e dalle sue esigenze-invocazioni di liberazione e salvezza, esige dalla filosofia un'attenzione sempre più improntata a quel "*rispetto devoto*", che non ne attenua, ma ne autentica e invera la criticità e lucidità razionale.

7. CRITICA ALLA RELIGIONE: PROBLEMI E DIBATTITI

1. Cenni introduttivi

Nei capitoli precedenti, si è accennato alla critica alla religione e all'esigenza che questa non ne rimanga solo oggetto passivo ma diventi, a sua volta, soggetto attivo di critica. Ciò compete, in particolare alla filosofia della religione, come critica della critica, ossia dei presupposti remoti e prossimi, filosofici ed extra-filosofici, dei metodi, criteri ecc. In senso più specifico, si tratta di verificare la validità di ogni obiezione contro la visione religiosa del mondo e le valutazioni negative delle sue forme, atteggiamenti, comportamenti ed espressioni specifiche.

Al riguardo, occorre distinguere. La critica *interna* o *positiva* è volta a migliorare le varie espressioni del religioso. Essa muove da apprezzamento, solidarietà e usa giusti criteri per valutarne e giudicarne i vari elementi: istituzioni, concetti, pratiche ecc. La critica *esterna* o *negativa*, invece, ne confuta totalmente la legittimità e ne contesta globalmente la validità, credibilità e utilità, ancorché non possa nascondere gli aspetti positivi.

Benché sostanzialmente diverse, esse possono avere qualche tratto comune. Infatti, anche le critiche esterne più dure possono servire all'autocritica, correzione e miglioramento. Quanto alla forma, la critica può essere *esplicita* se ricorre ad argomenti teorici o *implicita* se consiste in atteggiamenti e azioni di avversione o disinteresse. Pure i modi di esprimerla sono molteplici: istituzioni culturali (libri, riviste, università, accademie); manifestazioni artistiche (poesia, letteratura, teatro, spettacolo); mezzi di comunicazione (stampa, radio, tv). Può essere il *presupposto* di pensiero e attività ad essa contrari, oppure *conseguenza* di situazioni che determinano reazioni emotive o concettuali.

Nel rapporto con la pubblica opinione può assumere forme diverse: *reazioni* verso determinati atteggiamenti, comportamenti, modi di pensiero e rapporti sociali; *articolarioni* di concezioni, forme di pensiero, dissensi, forme ideologiche; *impulsi* propagandistici, pubblicitari e divulgativi³.

2. La critica nelle varie epoche

Rispetto alle epoche storiche, le diverse critiche alla religione dipendono dalle modalità della religione e dalle situazioni storiche, culturali e concettuali. Agli inizi, nelle culture mediterranee, la religione si accompagnava a una coscienza mitologica non problematizzata, nel cui ambito convivevano esperienza mitica originaria, fede e sapere. La parola, in cui si poneva piena fiducia, regolava l'accesso alla realtà. Una stabile esperienza del mondo consentiva di unire il sapere (oracoli) e l'agire (pratiche magiche e rituali). Il sapere su Dio e il mondo era reso incontestabile dalle convinzioni della sua utilità pratica.

Nella concezione biblica dell'Antico Testamento la comprensione del mondo avveniva per opera di Dio. La conoscenza del Creatore e delle verità e principi più importanti per la vita umana, era mediata storicamente dalla rivelazione. Questa posizione, quindi, segnava un incipiente conflitto fra fede e sapienza umana. Questo, nel Nuovo Testamento, soprattutto negli scritti paolini, assunse maggior intensità e tensione. La "*debolezza*" della fede confonde la "*sapienza*" del mondo, rendendola perdizione e stoltezza. Pur senza questi estremi, i cristiani delle primissime generazioni, vivendo in un mondo che non condivideva la loro fede, dovettero lottare per legittimarla di fronte alle sapienze del mondo.

Questa posizione diverrà abituale, rivelandosi valida. Infatti, nonostante le enormi differenze fra l'epoca del Nuovo Testamento e quella moderna, permane sempre la rivalità tra un'interpretazione egemone del mondo, che pretende comune consenso, e le nuove esigenze della rivelazione divina sollevate dall'annuncio cristiano. La fede, come risposta personale al "Verbo" che interpella nella storia, sembra delegittimare la ragione autonoma e depotenziare la conoscenza assoluta, rivendicate

dai "dominatori di questo mondo". Questa contesa pone pure il problema della validità delle diverse pretese conoscitive.

Nella patristica, l'agostiniano "comprendi per credere e credi per comprendere" apre una nuova situazione problematica riguardo ai rapporti fra il credere e il comprendere, la fede e il sapere³. La fede, storicamente fondata, è il presupposto iniziale che conferisce forza illuminante alle facoltà conoscitive umane, oscurate o distrutte dal peccato. S. Anselmo presenterà la fede che cerca l'intelligenza. L'irruzione della filosofia aristotelica, però, sembrerà riproporre un "intelligere" che non deriva dalla né si rifà alla fede e rivelazione cristiana. Alcuni videro la fede come un modo di conoscere che non coglie la realtà, ma la fa comprendere in base a una testimonianza.

Poiché questa viene da Dio, il contrasto oggettivo è escluso, ma si dà l'impressione che il sapiente conosca direttamente, mentre il credente, conoscerebbe solo "per sentito dire" e la sua adesione verrebbe solo da un atto di volontà. L'accettazione della fede si baserebbe, quindi, solo su un'esperienza di valore o un'illuminazione interna della verità. Questa unione, in effetti, esige tale tensione da contenere già in se stessa i germi del suo dissolvimento. Infatti, non appena la forte base sociale della chiesa e della cultura medievale, su cui si sosteneva, vennero meno, fu posta in questione³.

3. Critica moderna: radici, condizioni, vicende

La critica moderna alla religione, tuttavia, sembra radicarsi non tanto nel pensiero o in rigorose esigenze speculative ma, piuttosto, in stati d'animo, atteggiamenti emotivi e vicende storico-politiche, conseguenti alle lotte per la supremazia delle nascenti potenze europee. Per questo si può rimanere sorpresi dalla fragilità o ingenuità teoretica dei suoi argomenti. Oggi, soprattutto, se ne riconosce la tipica dipendenza dal contesto socio-culturale europeo. La divisione e lotta tra le confessioni cristiane (1555) distruggeva una secolare e rassicurante unità, costringendo i vari gruppi a combattersi per legittimarsi. Il contrasto, che poteva portare a una salutare verifica sulle origini, cause, storia e motivazioni delle proprie posizioni, si risolse invece in polemica e scambio di accuse alimentate, assai sovente, più da ragioni politiche che religiose³.

Nello stesso tempo, i grandi successi iniziali rendevano le scienze strumenti importanti, facendole apparire un nuovo modo di sapere, più affidabile di filosofie e religioni. La mentalità europea, sempre più affascinata dal nuovo pensiero, sostituiva il criterio della *verità filosofica* con quello della *plausibilità scientifica*. Forte dell'evidenza e dell'illimitata capacità di crescita e auto-correzione delle scienze e della potenza prodigiosa delle innovazioni tecnologiche, l'uomo si sentiva protagonista autonomo di ogni destino. Fede e religione sbiadivano e venivano sempre più contestate.

Questa situazione apparve definitiva e irreversibile fino al termine del secolo XIX³. I grandi sconvolgimenti del secolo XX (guerre, dittature, rivoluzioni, campi di sterminio, genocidi, disastri nucleari ed ecologici ecc.) l'imbarbarimento e il precipitare della "qualità umana" della vita, misero in luce i mali sociali, i danni dello sviluppo tecnoscientifico e il degrado delle culture occidentali. L'epistemologia mostrava che le conoscenze scientifiche sono parziali, provvisorie, congetturali e confutabili. Le filosofie fenomenologiche ed ermeneutiche mostravano che le scienze non possono cogliere significati e valori, né rispondere ai problemi più importanti per la persona e la vita umana. I mali sopra elencati attiravano sulla modernità e le sue forme di pensiero l'accusa di aver disumanizzato persone e società e distrutto la natura. Evoluzione, progresso, sviluppo, crescita illimitata del benessere, autonomia e libertà assolute dell'uomo, apparivano ora, anziché luminosi ideali, tragiche illusioni, dolorosi fallimenti e incombenti minacce.

L'era moderna realizzava pure la specifica competenza e autonomia dei diversi settori che presiedono alla vita umana: società, cultura, economia, politica, sicurezza sociale, assistenza sanitaria, educazione ecc.. Il loro apparire, in sé valido, venne fagocitato, tuttavia, dalla convinzione che anch'essi dovessero prescindere da ogni motivazione e riferimento religioso. Il processo di "secolarizzazione" veniva inteso come emarginazione della religione dal "pubblico" ossia da tutti questi settori. La sua stretta limitazione al "privato" o "interiore" la privava di ogni rilevanza sul

sociale oltre che sul pubblico. Oltre che l'istituzione, anche i significati e valori religiosi, venivano posti in contrasto con i più importanti settori della vita.

In questo modo la religione era impedita dal compiere la sua funzione comunicativa, d'integrazione sociale e di sensibilizzazione etica in tutti gli ambiti sopra indicati. Ciò comportava, per la vita pubblica e tutto l'ambito socio-culturale, non solo la perdita delle pratiche di culto, ma pure quella altrettanto decisiva dei significati, valori e motivazioni fondamentali che reggono la vita associata, la dimensione comunitaria e la pace e armonia sociale. Oggi ciò è diventato palese, per cui anche la critica esige di essere criticata.

4. La "critica alla critica"

Il modo più efficace di farlo è sottoporre le sue obiezioni ad analisi e interrogativi molto precisi. Se a suo tempo, molte asserzioni di Feuerbach, Marx e Freud fossero state sottoposte a puntuali analisi critiche ne sarebbero apparsi le incoerenze e dogmatismi. Stupisce oggi l'eccessivo entusiasmo di intere generazioni d'intellettuali, accademici e *intelligenzia*. Non potendosi attribuire alla ragione, la causa va cercata in sensibilità emotive, interessi ideologici, convenienze economiche o storico-politiche. Non a caso, infatti, le grandi dittature, dal marxismo al nazismo, si fondarono e giustificarono con l'ateismo di stato e la lotta antireligiosa³.

Le diverse teorie della "proiezione", che spiegavano Dio e la religione come creazione puramente fantastica, immagine speculare dell'uomo, illusoria e priva di realtà non hanno retto alla prova. Per Feuerbach, proveniva dai desideri umani equivocati per esseri reali. Per Marx, era il riflesso fantastico e consolatorio dei rapporti economico-sociali capovolti e negativi. Per Freud fu l'infantilismo psichico di quanti non riescono a superare la nevrosi causata dai primi uomini che, assassinato il padre, ne mangiarono le carni. Per ciascuna di queste teorie, immagini e linguaggi erano diversi, ma la conseguenza sempre la stessa.

Tuttavia, anche nelle scienze della religione, le previsioni del declino irreversibile della religione e i tentativi di "smascherare la sua origine ed essenza", che attinsero all'immagine speculare dell'uomo (Feuerbach), alla sovrastruttura economica, autoalienazione, ostacolo alla maturazione, autonomia e libertà dell'uomo (Marx), malattia bio-psichica (Freud) dimostrarono la loro inconsistenza scientifica e filosofica³. Non spiegarono perché la "proiezione" debba applicarsi solo all'ambito religioso, ma non al suo rifiuto, e tanto meno alle proposte "liberatorie" che dovrebbero surrogare la religione. Non spiegarono come e perché, l'uomo da loro inteso come sola materia e puro frutto di caso e necessità, ossia di irrazionalità, abbia sempre sollevato interrogativi così profondi e intelligenti sulla propria origine, vita, morte e fine futuro, senso della sofferenza, bene e male, libertà e responsabilità, significati e valori.

Non spiegarono perché un frutto irrazionale della materia debba elaborare concetti così importanti di cose "inesistenti" come: infinito, assoluto, perfezione, eternità, trascendenza ecc. né perché formuli giudizi sulla contingenza, precarietà e caducità sua e del mondo. Ben cinque ambiti scientifici (scienze della religione) si sforzano d'indagare questo ininterrotto interrogare e rispondere sul religioso e il divino, dalla più remota preistoria a oggi. A questa imponente documentazione, il XX secolo aggiunge la sua di eccezionale valore: 1) anche le generazioni educate nel più rigido ateismo, irreligiosità e areligiosità collettivi, sollevano gli incontestabili interrogativi su Dio e la religione; 2) la più radicale eliminazione di Dio e della religione ha tutt'altro che "umanizzato" le società areligiose o atee; 3) le società occidentali, ampiamente secolarizzate e laicizzate, soffrono crescente imbarbarimento e degrado etico-socio-culturale della vita pubblica.

5. Utilità e usi della critica

Tuttavia, l'analisi dei diversi aspetti della critica alla religione ha messo pure in luce utili elementi da valorizzare. In primo luogo, non è più concepibile trattare con sufficienza, diffidenza o addirittura disprezzo: l'incessante interrogarsi dell'uomo; la sua capacità di elaborare domande sempre più

complesse; di problematizzare ogni realtà e formulare risposte e soluzioni di cui mai si accontenta. Può essere legittimo, invece, non trovare soddisfacenti alcune acquisizioni passate e riproblematizzarle. Infatti, ogni disciplina nuova o antica può legittimamente criticare e interpretare le diverse acquisizioni.

Nessuna critica, però, può valicare i propri limiti. Perciò le scienze possono criticare o problematizzare molti aspetti della religione, della fede e del discorso su Dio, senza tuttavia pretendere di giudicare della sua validità totale o globale, poiché ciò supera la loro competenza. Inoltre devono muovere le proprie ipotesi in più direzioni. Al riguardo, la "proiezione" costituisce un esempio emblematico. Anzitutto doveva essere proposta come ipotesi da verificare e non come dogma inappellabile.

In secondo luogo doveva venire usata nei due sensi: religione e irreligione, credenza e non credenza, fede e ateismo ecc. Perché l'incredulità religiosa non potrebbe derivare da rimozioni psichiche? Areligiosità, irreligiosità e ateismo non potrebbero essere reazioni nevrotiche a esperienze infantili o proiezioni infantili, come il desiderio di emancipazione dal proprio padre?

In terzo luogo il fenomeno della proiezione pone seri problemi da risolvere: perché esiste? quali ne sono le cause e i modi? come verificarla? che significato, valore e senso ha? ecc. Psicologia, sociologia e antropologia avrebbero molto da dire al riguardo. La critica alle proiezioni sottolinea la perenne necessità di verificare ogni immagine, rappresentazione, concetto e termine di Dio e del suo mondo, come inadeguata e insufficiente. Anche Antico e Nuovo Testamento invitano a particolare vigilanza e cautela al riguardo.

In quarto luogo, in nessuna scienza e per nessun fenomeno o evento è possibile fare di un'ipotesi il criterio *unico* e *assoluto* per interpretare in modo *globale tutta* la realtà (si notino bene i corsivi), compresa la religione.

In quinto luogo, religiosità e non credenza sono scelte da motivare e giustificare, che comportano pure difficoltà, obiezioni, rischi e oscurità. Nel confronto si deve rispettare la parità. Quindi, non è onestà intellettuale pretendere dalla fede una forza dimostrativa maggiore che dall'ateismo. Non è neppure sensato né logico esigere solo dal credente le ragioni della sua fede ed esonerare (o autoesonerarsi) il non credente dal giustificare razionalmente o fondare rigorosamente la propria posizione.

6. Plessi problematici e dibattiti attuali

Riguardo allo stato attuale della critica, vanno ricordate le opposizioni fenomenologiche o ermeneutiche alle filosofie della religione. Esse meritano attenzione poiché, sovente, palesano nodi irrisolti e ambiguità non chiarite della stessa fenomenologia o ermeneutica. Qui possiamo vederne solo alcune, muovendo dalla vastità degli scritti husserliani e del pensiero heideggeriano, che danno adito a più interpretazioni. Per Heidegger si parla di pensiero "*oracolare*" e di "*particolare densità espressiva*" per indicarne una vera oscurità, che provoca frequenti perplessità e interrogativi, soprattutto nell'ambito metafisico, religioso e teologico.

Per alcuni, tuttavia, la "*misteriosa pienezza dell'essere*", tradotta anche con "*eccedenza*" renderebbe radicale e ultimativo il problema dell'autenticità³. L'apertura all'eccedenza, perciò, diverrebbe il compito fondamentale e inesauribile dell'uomo. Questo tema e quello della verità dell'essere come evento sarebbero i punti focali della riflessione heideggeriana³. Quanto alle critiche di Hirsch, Habermas, Albert e Derrida al circolo fra comprensione esistenziale e spiegazione scientifico-oggettivante che divaricherebbe il soggettivo dall'oggettivo, non risultano condivise né da Gadamer né da Ricoeur, come abbiamo già osservato³.

Un altro nodo problematico viene dalle critiche della fenomenologia ermeneutica al *categoriale*, come spurio e razionalistico. Esse sono valide per il categoriale spurio, ma non per quello autentico, connesso alla conoscenza in quanto tale. Infatti, proprio esso, che l'uomo sa ben cogliere, tiene vivo il senso dell'*originario* e della sua *eccedenza* rispetto a ogni categoriale. Quindi, a ben distinguere, sotto

le critiche di Heidegger e Nietzsche cade solo il razionalismo, ma non la metafisica (classica) sostanziata di trascendenza. Gli equivoci, pertanto, conseguono all'attuale concezione che fa dell'essere la negazione del nulla. Questo capovolgimento dannoso, però, è ingiustificato. Infatti, è il nulla che va riconosciuto come negazione dell'essere, poiché senza l'essere non si può neppure concepire il non-essere.

Tale situazione rende laboriosa e rischiosa l'integrazione fra fenomenologia ed ermeneutica e fra spiegazione e comprensione³. Tuttavia, già L. Landgrebe, assistente di Husserl dal 1923 al 1930 e massimo rappresentante della sua scuola, interpretò in senso metafisico la fenomenologia. Per lui, Husserl non attuò il suo programma di una filosofia come scienza rigorosa, né le analisi per fondare le scienze su un'assoluta certezza. Perciò l'interpretazione heideggeriana della fenomenologia di Husserl, sarebbe antistorica e tardo-cartesiana³.

7. "Doppi pensieri" e filosofia cristiana postmoderna

Per Landgrebe il pensiero filosofico è una funzione essenziale all'uomo e deve ristabilire il senso originario della conoscenza, come mezzo capace di connettere l'esistenza umana al suo fondamento ontologico³. Perciò, se Heidegger e Husserl avessero preso atto del comune terreno della tradizione spirituale moderna, radice sia della fenomenologia che dell'esistenzialismo³: a) la soggettività in senso heideggeriano avrebbe potuto guidare Husserl a percepire la teleologia della Trascendenza, intrinseca al suo pensiero e b) Heidegger non avrebbe frainteso la *riduzione* husserliana³. Quindi, se è vero che il pensiero moderno deve ritrovare la Trascendenza, la finalità omessa dalla fenomenologia è la metafisica³.

Ma allora, il fallimento di questo progetto di *Filosofia prima*, non è una fine ma un inizio, come "apertura al *complesso problematico* che non riguarda soltanto la comprensione dell'opera di Husserl e la sua unità, ma *l'orizzonte dei problemi che si pongono dopo l'inizio della moderna metafisica*"³. Comunque, nell'attuale prevalere delle scienze, la discussione sull'ermeneutica tiene viva l'identità della ragione filosofica, come discorso ulteriore alle altre forme del sapere (metafisica) e come esigenza di comprendere il senso della vita umana, più che spiegare il meccanismo del mondo. Inoltre, fa apparire la problematicità di tutte le assolutizzazioni dell'esperienza, che rende necessario "un principio trascendente ancorché non tematizzabile"³.

Ciò aiuta a capire (cf. il terzo capitolo) come Mancini, con l'ermeneutica, abbia impostato il metodo, la struttura e il fondamento della filosofia della religione, in termini che potrebbero aiutare le scienze umane a evitare il riduzionismo. L'ermeneutica lega il dato al significato, poiché la ricerca: senza dato non esiste e senza significato è sterile. Tale filosofia della religione dovrebbe evitare gnosi, prassismo e sacrificio dell'intelletto. In senso più generale, si sottolinea che, grazie all'ermeneutica, la *logica dei doppi pensieri*, da lui elaborata, è volta a cogliere il pensiero sdoppiato in coppie, di modo che la contraddittorietà non sia doppiezza ma dualità. Essa rispetta la complessità del reale e del pensiero.

Benché sia stato il discorso teologico a condurlo ad essa, non si limita alla fede ma riguarda tutto il pensiero. Così può impostare correttamente anche il rapporto tra fede e ragione, perché non si contrappongano né assorbano, cosa impossibile in un rapporto in termini di "*dialettica*" o "*differenza*". Per questo la sua filosofia vien detta *cristiana postmoderna*³.

8. Nichilismo e filosofia cristiana

In questo libro si è accennato più volte al nichilismo. Poiché esso si configura come una delle critiche più radicali alla filosofia e alla religione, occorre trattarne un poco, nel contesto più generale del discorso filosofico e in quello più specifico della filosofia della religione. Tuttavia, già dal termine, molto usato e abusato, traspare un situazione concettuale poco chiara, aperta a valutazioni contrastanti. Cominciamo da quella più favorevole nei suoi confronti. Per essa, se il carattere decisivo della filosofia cristiana è l'apertura alla trascendenza, essa è sempre in pericolo di venire *strangolata*

da un pensiero legato alle sole categorie dell'intelletto conoscente. Inoltre, la ragione non s'identifica con l'intelletto poiché essa è coscienza dei limiti di quella conoscenza oggettiva, che va superata e trascesa.

Infatti, proprio in questo trascendere può manifestarsi il sacro che, non essendo definibile, ricade nell'ambito dei *non-oggetti* o del nulla. Tale orizzonte, però, segna proprio il limite e la finitezza dell'uomo e, nella consapevolezza di esso, si focalizza la realtà della fede. Perciò anche il pensiero cristiano è sempre in pericolo di essere soffocato dal razionalismo. Ma, se la realtà dell'essere cristiano non vuole risolversi nel pensiero oggettivante, allora la cultura nichilista può fare da contesto a forme diverse di filosofia e pensiero cristiano, che si propongano di cogliere anche in essa un nuovo volto di Dio.

Ciò sarebbe possibile perché tutte le costruzioni del pensiero, essendo espressioni della finitezza umana, sono inadeguate per un discorso autentico su Dio. Allora, se la realtà del sacro non può fondarsi su espressioni culturali, il discorso su Dio e la fede cristiana può aprirsi anche in una cultura di segno negativo come il nichilismo. Questo, però, non può più qualificarsi, primariamente, come perdita dei valori tipici di una visione filosofica metafisica, ma come orizzonte in cui si apre una nuova problematica del sacro. Questa situazione consente di considerare il nichilismo anche in modo positivo.

In tale modo positivo, il fondamento dell'uomo si chiarirebbe via via che la dimensione autentica della fede cristiana viene sottratta a un pensiero totalizzante, che confonde la verità della fede in Dio, con la verità a livello scientifico. Tuttavia, la fede cristiana non è un dato ma un compito. Essa tende all'*eschaton* o realtà che, insieme, è e non è e, pure insieme, è dentro e fuori del tempo e dello spazio. Esso è intrinseco alla fede cristiana, sfuggendo necessariamente al principio di non contraddizione e sottraendosi ai modi di conoscere propri delle scienze e della filosofia tradizionale. La sua stessa trascendenza è diversa da quella metafisica, che è intesa come qualcosa di universalmente e oggettivamente valido.

Perciò, pure la realtà dell'*eschaton*, trascendendo i confini del conoscere, non può presentarsi come oggetto, ma come *non-oggetto* o *nulla*. In questo orizzonte del nulla, la fede può essere focalizzata come momento intrinseco della salvezza e della speranza, che la lega al presente e proietta nel futuro. Tuttavia, il tipo di futuro che rappresenta è fuori dello spazio e del tempo, perché si realizza solo nell'atto di decisione del singolo. In questo modo si può superare la distinzione fra tempo ed eternità "oggettiva", poiché l'eternità che riguarda la decisione del singolo è fuori, essendo "esistenziale" (*futurità*). Come tale, sfugge pure alla presa del progresso, che è mera fiducia nelle leggi del mondo. In questo modo la fede può operare pure nei contesti culturali del secolarismo o della ideologia del progresso.

L'esistenza nella fede o nello spirito, aperta alla trascendenza, supera la dimensione temporale delle ideologie, chiusa alla trascendenza e prigioniera del progresso. Perciò essa vince, mentre tutte queste falliscono. Per Nietzsche la verità misurata con la logica categoriale del progresso, scade da verità che coinvolge l'uomo nel suo fondamento, a verità scientifica che riguarda solo la mera conoscenza. Abbandonandosi alla realtà esistenziale dello spirito, il singolo è cosciente di trovarsi davanti al suo destino che, sfuggendo alla possibilità delle regole logiche, non può essere trattato come oggetto. Per cui, il silenzio è l'unica risposta che caratterizza il destino e la fede³.

Questa impostazione non manca di fascino e di spunti di verità, tuttavia, sotto l'apparente chiarezza e rigore, lascia trasparire alcuni *crepacci*, che richiedono attenta valutazione critica.

9. Paradigma antirealistico e intellettualismo esistenziale

I tentativi di operare anche nelle condizioni più estreme non vanno disprezzati. Tuttavia, il "cogito" cartesiano è ormai emblematico per ogni estremo intellettualismo. Si esige, quindi, un bilancio previo delle condizioni essenziali per la realtà, la verità e la vita, che rischiano di essere emarginate o sottovalutate in tali adeguamenti. Inoltre il discorso sul nichilismo sembra preoccupato della fede, ma

assai meno della ragione, della religione e della cultura. Non sfugge, perciò, al sospetto di un certo fideismo. Per di più non sembra aiutare il dialogo interreligioso e interculturale, che si va costruendo a fatica. Tuttavia, i maggiori aspetti da considerare riguardano il piano teoretico.

Perciò occorre partire da alcuni elementi decisivi, riscontrabili, in diverse forme nella filosofia cristiana, dagli inizi a oggi. Anzitutto, essa sembra considerare suo compito centrale mantenere aperta la trascendenza e assicurare la conoscenza di Dio. Questo elemento appare presente nell'impostazione precedente. Invece, insorgono difficoltà di fronte ad altri. In primo luogo, fondare, in un rigoroso discorso di ragione, la *necessità razionale della causalità prima di Dio*. In secondo luogo, riconoscere l'*Ipsum esse* (*l'Essere stesso*) assoluto, infinito, vivente e personale, per non volatilizzare Dio nel divenire "nel mondo e nella storia". Senza questi non si vede come contestualizzare correttamente le domande perenni, sempre antiche e sempre nuove, dell'*ultimità* su: Dio, il mondo, l'uomo, l'immanenza e trascendenza e i loro reciproci rapporti³.

Assai discutibile appare pure l'idea che il nichilismo sia ormai la condizione normale dell'umanità. Tanto più che esso non è una posizione ben definita. Appare, piuttosto, un *insieme filosofico-culturale* di elementi quali: la dissoluzione di ogni fondamento; la negazione di ogni finalità dell'uomo e del cosmo; la riduzione del soggetto a mera funzione; l'invalidità di ogni giudizio di valore. Tutto ciò non sembra sbrigativamente liquidabile come "*pensiero oggettivante*". Ciò che abbiamo più volte indicato come negazione o mancanza di senso, significato, fini e valori, non appare una soluzione, ma il cuore stesso del problema. Esso non riguarda il nichilismo, ma la verità o realtà fondamentale dell'uomo.

Se nichilismo significa incapacità della metafisica a pensare l'essere e la differenza ontologica, occorre vedere *quale* metafisica cada sotto tale accusa. Tuttavia, il discorso appare più radicale se nichilismo significa *ridurre a niente o nientificare* la verità dell'essere. In questo caso, indissociabile dall'oblio dell'essere e dal rifiuto o abbandono della conoscenza reale, sarebbe un *paradigma antirealistico*. Pertanto nichilismo, oblio dell'essere, antirealismo starebbero l'uno all'altro, impedendo di cogliere il bene supremo dell'intelletto, che è l'essere. La loro base, allora, è quella deviazione dell'intendere la conoscenza, che impedisce di cogliere lo slancio dell'intelletto verso l'oggetto, sua vera patria.

Il punto chiave del discorso sul nichilismo, quindi, in primo luogo non è il rapporto con la fede, ma il corretto rapporto fra pensiero ed essere, che è l'essenza stessa della verità di cui nessuna filosofia, anzi nessun pensare, può fare a meno. Cuore del nichilismo, quindi, è l'abbandono della nozione di verità come conformità del pensiero alla realtà o alle cose, che pone un invalicabile abisso fra pensiero ed essere. Questo passo, compiuto da Nietzsche e ripetuto da Heidegger, riguarda la metafisica moderna, in quanto moderna e non in quanto metafisica. Di conseguenza, l'*intellettualismo esistenziale*, che va "*con l'intelletto stesso all'esistenza stessa*" consente di superare ogni presunta necessità di nichilismo (*nientificazione*) come forma purificatrice del pensiero³.

10. Riflessioni conclusive

Quindi, il capitolo mostra, in sintesi, che la risposta più adeguata a ogni critica è il suo approfondimento serio, profondo, orientato non a confutare ma a confrontare e valutare le diverse posizioni. Elemento primo di tale approfondimento è la collocazione di ogni problema nei suoi contesti più ampi di senso, significato, fine e valore. Prendendo sul serio, in questo modo, critiche e obiezioni, la filosofia della religione può trovare risposte sempre più significative e convincenti³. A ben considerare, le critiche di fondo che sottendono le altre possono ricondursi alla presunta incapacità delle religioni di: a) eliminare il male e le sue cause; b) convincere gli uomini ragionevoli e di buona volontà ad accettare il loro messaggio.

Tuttavia, la stessa incapacità può essere addebitata a tutti gli ambiti umani: filosofia, arte, scienza, tecnologia, economia, politica, ideologie, rivoluzioni, secolarismo, ateismo ecc. Neppure essi eliminano il male o convincono l'umanità. Vi sono, però, due differenze essenziali. In primo luogo, l'autentica religione non ha mai promesso una vittoria definitiva del bene sul male da conseguire nella storia e nel mondo attuali, ma ha sempre insistito che essa avverrà solo nell'*eschaton* futuro. In più, ha

sempre considerato i "paradisi in terra" come suprema illusione e inganno, poiché il futuro definitivo è *escatologico* e non *utopico*.

In secondo luogo, l'adesione religiosa è la libera e responsabile accettazione, da parte dell'uomo, della libera e gratuita offerta di Dio. Tale accettazione, tuttavia, è un mistero che si compie nelle profondità della coscienza, che solo Dio può conoscere e valutare, anche se la testimonianza di una vita rinnovata è un "segno" importante. In realtà non vi è persona o sapere al mondo che abbiano il potere di valutare esattamente il bene e male, personale e collettivo, presenti nell'umanità e nella storia. Infine, non va dimenticato che l'utopia del progresso continuo, evoluzione progressiva, perfezione crescente dell'umanità, vittoria irreversibile e definitiva del bene e paradiso in terra furono e sono sempre miraggi effimeri, autoinganni e presupposti infondati di una irrealistica *religione razionale universale*, opera della "carne" (*sarx*) ma non dello "spirito" (*pneuma*)³.

Come è apparso chiaramente, si tratta di fantasmi e idoli, nemici dell'uomo e della storia, che fede, religione, scienze, ragione e filosofia, concordemente, devono rifiutare e combattere.

PICCOLO LESSICO DEI TERMINI TECNICI

Analogia entis: analogia dell'essere (analogia reale) e del concetto dell'essere (analogia logica) basata sulla comunanza e differenza di ogni ente nel proprio essere.

Analogia fidei: coesione delle verità della fede fra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione.

Applicazione: In Gadamer indica un'esperienza ermeneutica che nasce dall'incontro tra realtà diverse nell'orizzonte della verità.

Assiologico: relativo all'assiologia, scienza o teoria dei valori.

Categoria: concetto che indica le diverse relazioni che si possono stabilire fra le proprie idee.

Categoriale: che concerne o interessa le categorie.

Eidetico: nella filosofia husserliana ciò che riguarda gli oggetti ideali della mente (essenze), che non dipendono direttamente dall'esperienza sensibile.

Eone: epoca del mondo, periodo, lungo tempo, eternità atemporale.

Inferenza: operazione logica per cui si traggono conclusioni da una o più proposizioni ritenute vere; ragionamento deduttivo e induttivo che comporti un termine medio.

Interdisciplinarietà: tendenza a considerare le varie discipline o scienze in reciproca connessione metodologica e culturale.

Kerygma, kerygmatico: predicazione, suo contenuto, parola rivolta alla comunità credente o ai singoli, in nome di Dio, per incarico di Dio e della Chiesa, come parola di Dio e di Cristo.

Noema: nella filosofia husserliana è l'aspetto o polo oggettivo dell'atto di coscienza (ad es. albero, che può bruciare o decomporsi) di cui la noesi (percezione indistruttibile dell'albero) è il polo soggettivo. *Noematico*, che è relativo al noema. *Noesi*, atto intuitivo dell'intelletto, o intellesione, che va distinto dalla conoscenza discorsiva della ragione. Nella fenomenologia husserliana è l'atto del pensare o l'aspetto soggettivo dell'atto concreto del conoscere, di cui il noema è l'aspetto oggettivo.

Ontico: termine esistenzialistico per indicare ogni struttura dell'essere, e in particolare la caratteristica dell'uomo di porsi, dal suo interno, come problema a se stesso. In questo senso si oppone a *ontologico*.

Ontologico: che caratterizza l'indagine sull'essere compiuta dal di fuori.

Precomprensione: atteggiarsi categoriale della coscienza di fronte all'interpellanza del contenuto del dato che, a livello fenomenologico, viene configurata come intenzionalità.

Prolessi: in genere, figura retorica che presenta come contemporaneo all'azione un fatto che ne sarà, invece, il risultato futuro. (Etimol. dal tardo latino *prolèpsis* derivante dal greco *pròlèpsis* = anticipazione, da *prolambànein* = anticipare: pro = prima, lambanéin = prendere). Può essere intesa in diversi modi: 1) come figura retorica con cui, nel discorso, si dà una risposta anticipata a un'obiezione prevista; 2) come figura sintattica, per cui una o più parole vengono collocate prima di quel che vorrebbe il costrutto normale; 3) come espressione filosofica; nella logica degli epicurei e degli stoici indica nozioni comuni o concetti generali che si formano da percezioni passate e sono anticipazioni di esperienze future.

Teosofia: per Rosmini parte della metafisica che tratta dell'ente nella sua totalità (ontologia, cosmologia, teologia naturale) detta così perché centro e sostanza di tutta la trattazione è la dottrina di Dio, senza il quale non si conosce a pieno la dottrina dell'essere, né si spiega il mondo.

Transdisciplinarietà: approccio tra varie scienze e discipline, più avanzato e complesso di quello interdisciplinare (v.) volto a far conoscere e mettere in comune la totalità dei principi che stanno alla base di ogni scienza per trovarne il fondamento unificante.

Trascendentale: detto di ciò per cui nella coscienza esistono le condizioni di ogni realtà.

