

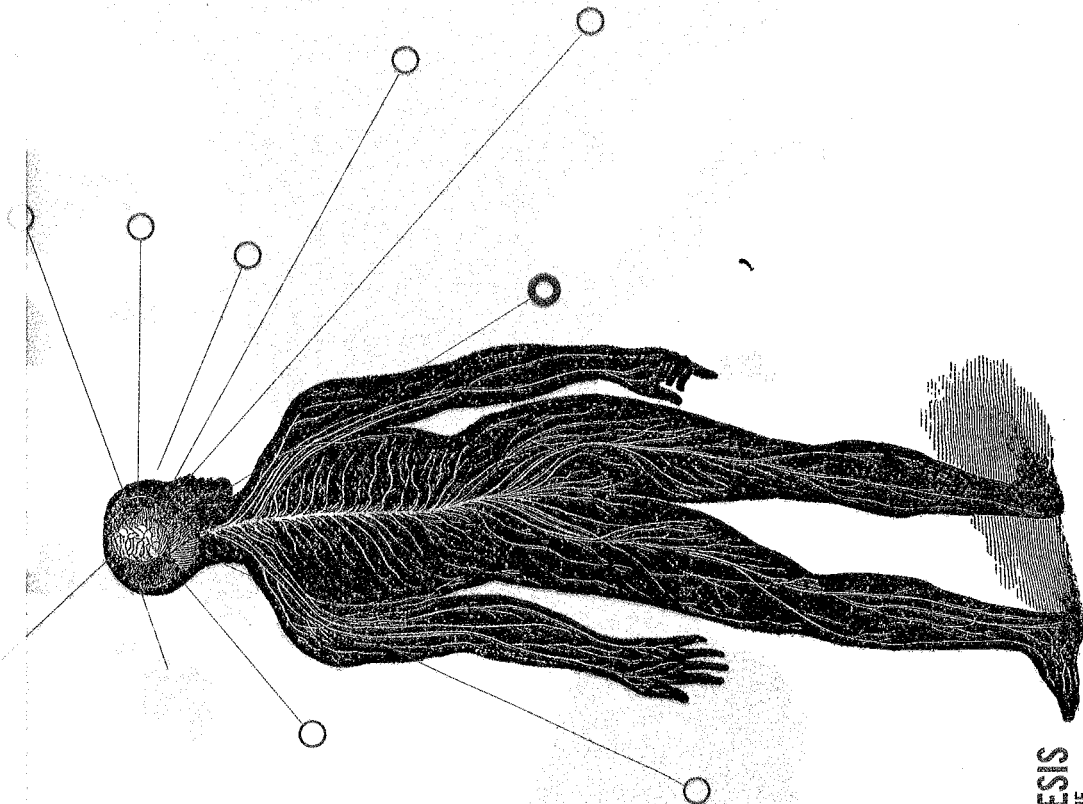
# I FILOSOFI E L'EUROPA

ATTI DEL XXXVI CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA

DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

VERONA, 26-29 APRILE 2007

A CURA DI RICCARDO POZZO E MARCO SGARBI



**MIMESIS**  
FILOSOFIE

Dove inizia e dove finisce l'Europa? I suoi confini appaiono oggi quanto mai arbitrari; si pensi solo alla questione turca, allo status della Repubblica Federale Russa, ai paesi del Mediterraneo. Se è dunque vero che l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, è più che mai vero che alla nozione stessa di Europa si rifà una serie molto precisa di prese di posizioni culturali e storiche. E se si è d'accordo che l'Europa sia primariamente un concetto culturale e storico, allora anch'esso fa parte degli oggetti propri della riflessione filosofica. Con la consapevolezza che l'Europa abbia radici, valori, storia e pensiero propri e del tutto peculiari si è deciso di proporre ai maggiori filosofi italiani il problema del rapporto fra le filosofie e l'Europa. Il compito è nobile: ripensare la natura, i ruoli e le responsabilità della filosofia e dei filosofi nell'età della globalizzazione per individuare problemi, conflitti, iniquità e ingiustizie legati allo sviluppo di una civiltà ormai planetaria, multiculturale e tecno-scientifica.

**Riccardo Pozzo** (Milano, 1959) è professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Verona. Si è occupato di storia della logica moderna dal Rinascimento sino all'idealismo, di storia dell'aristotelismo e di storia dei concetti.

**Marco Sgarbi** (Mantova, 1982) ha studiato filosofia all'Università di Verona e si è laureato prima con una tesi sull'antropologia in Hegel e successivamente sul concetto di spontaneità in Kant. Si occupa della ricostruzione delle fonti del pensiero kantiano, dell'aristotelismo moderno e di storia dei problemi.

Cover design  
Mimesis Communication  
[www.mim-c.net](http://www.mim-c.net)

Mimesis Edizioni  
Filosofie  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

30,00 euro

ISBN 978-88-8483-854-4

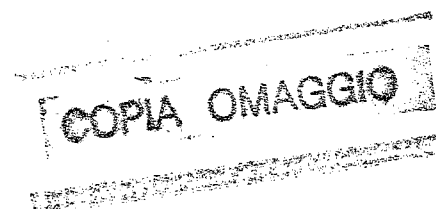
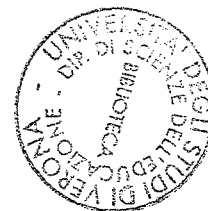


9 788884 838544

# I FILOSOFI E L'EUROPA

Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia  
della Società Filosofica Italiana  
Verona, 26-29 aprile 2007

a cura di  
Riccardo Pozzo e Marco Sgarbi



MIMESIS  
*Filosofie*

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Verona e della Società Filosofica Italiana.

## INDICE

PREMESSA <i>di Riccardo Pozzo e Marco Sgarbi</i>	p. 9
LA METAFISICA OGGI IN EUROPA <i>di Enrico Berti</i>	p. 13
LA PRIMA FRASE DEL LIBRO <i>LAMBDA</i> DELLA <i>METAFISICA</i> (1069A18) <i>di Silvia Fazzo</i>	p. 29
L'IDEA DI EUROPA IN ARISTOTELE <i>di Rita Salis</i>	p. 37
I CINICI E L'EUROPA. LA FONDAZIONE DEL COSMOPOLITISMO ETICO NELLA "POLITÉIA" DI DIOGENE <i>di Raffaella Santi</i>	p. 45
CARTOGRAFIE POLITICHE: IL MITO DI EUROPA <i>di Veronica Santini</i>	p. 53
"IL PERICOLO DEL MONDO": FILOSOFIA STOICA VS. CRISTIANESIMO ANTICO NELL'INTERPRETAZIONE DI HANS JONAS <i>di Emidio Spinelli</i>	p. 59
SALVEZZA DELLA STORIA E ORDINE DELLA POLITICA IN MARGINE AL <i>POLICRATICUS</i> DI GIOVANNI DI SALISBURY <i>di Massimo Marassi</i>	p. 69
L'ETICA DELL'INTENZIONE IN ANSELMO E ABELARDO <i>di Italo Sciuto</i>	p. 113
L'ARISTOTELISMO COME PARADIGMA DELLA RAZIONALITÀ IN EUROPA. NOTA SUL CONTRIBUTO DI ALBERTO MAGNO <i>di Antonio Petagine</i>	p. 121

© 2009 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Telefono e fax: +39 02 89403935  
E-mail: mimesised@tiscali.it  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
E-mail: info.mim@mim-c.net

BONUM TRASCENDENTALE E METAFISICA DEL BENE  
NEL XIII SECOLO  
*di Novella Varisco*

p. 139

UN INTERPRETE DELLA TRADIZIONE EBRAICA EUROPEA  
AL SERVIZIO DELLA SCIENZA DEL RINASCIMENTO  
ABRAMO DE BALMES DALLA *GRAMMATICA HEBRAEA*  
AL *DE DEMONSTRATIONE*  
*di Ennio De Bellis*

p. 151

SCHELLING, BRUNO E IL «BRUNO» DI SCHELLING  
*di Matteo V. d'Alfonso*

p. 163

EUROPA, RINASCIMENTO E CRITICA DEI VALORI  
*di Luca Oliva*

p. 177

MONTAIGNE: SPAZIO E *MOUVEMENS DU TEMPS*  
*di Marco Scattoni*

p. 187

LA FORZA DELLA «RELAZIONE»: L'ATTUALITÀ DI SPINOZA  
*di Giuseppe D'Anna*

p. 199

HEMSTERHUIS E L'EUROPA  
*di Claudia Melica*

p. 209

NOTE SULL'«ALLEANZA FILOSOFICA»  
FRANCO-TEDESCA NELL'OTTOCENTO  
*di Andrea Bellantone*

p. 215

«POPOLI E PATRIE». UNA GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA  
SECONDO NIETZSCHE  
*di Carlo Chiurco*

p. 223

PER UNA NUOVA ANTROPOLOGIA. A PARTIRE  
DAL SOCRATE DI KIERKEGAARD  
*di Umberto Regina*

p. 233

MENO DOTTORI E PIÙ INDUSTRIALI. SCUOLA,  
UNIVERSITÀ E MIGUEL DE UNAMUNO  
*di Nazzareno Fioraso*

p. 241

IL PRAGMATISMO DI GIOVANNI PAPINI E L'ANTIPOSITIVISMO  
DEI FILOSOFI EUROPEI AL CONGRESSO DI GINEVRA (1904)  
*di Vincenzo Regina*

p. 249

L'«IDEA» DI EUROPA IN HUSSERL OVVERO L'ETICA  
DELLA CONSAPEVOLEZZA E DEL «RINNOVAMENTO»  
*di Irene Angela Bianchi*

p. 257

«WIR SIND IN TIEFSTER NOT...». THOMAS MANN 1912-1916:  
LA PRIMA ELABORAZIONE DELLA POLARITÀ *ZIVILISATION/KULTUR*  
*di Tommaso Tuppini*

p. 269

GEOGRAFIE DELL'EUROPA TRA PERIFERIE DELLO SPIRITO  
E MERCATI DELLE IDEE: L'OSSERVATORIO  
DI J. DERRIDA E DI E. MORIN  
*di Graziella Arazzi*

p. 285

JÜRGEN HABERMAS E LA MODERNITÀ  
TRA MULTICULTURALISMO E RICONOSCIMENTO  
*di Serena Floresta*

p. 307

UN NUOVO ILLUMINISMO?  
*di Rossella Spinaci*

p. 317

L'EUROPA TRA MULTICULTURALISMO E RELATIVISMO:  
IL RUOLO DEI FILOSOFI  
*di Massimo Dell'Utri*

p. 329

FILOSOFIA E DIALOGO INTERCULTURALE NELL'ORIZZONTE EUROPEO  
*di Michele Di Cintio*

p. 337

IL RUOLO FONDANTE DELLA NEGAZIONE APERTA  
NEL DIALOGO CON LE CULTURE NON EUROPEE  
*di Antonino La Russa*

p. 343

QUALE SFERA PUBBLICA PER L'EUROPA?  
UNA PRELIMINARE RICOGNIZIONE STORICA E PROBLEMATICA  
*di Alberto Pirni*

p. 351

RICCARDO POZZO E MARCO SGARBI

## PREMESSA

*Tautòn nous kai noetòn*  
Aristotele, *Metaphysica*, XII.7 1072b 21

NOTE SULL'IMMAGINE DELLE RADICI E LA SPERANZA NELL'AVVENIRE <i>di Renata Battaglin</i>	p. 363
IDEE, PENSIERO E IDENTITÀ EUROPEA ORIGINE E SVILUPPO DELLE DOTTRINE SUI DIRITTI UMANI <i>di Luciano Malusa</i>	p. 375
TRA RAGIONE E FEDE: ITINERARI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE <i>di Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	p. 409
L'IDEA DI <i>PHILOSOPHIA PERENNIS</i> E LA STORIA DELLA FILOSOFIA <i>di Franco Bosio</i>	p. 421
IL "BENE DELLA DIVERSITÀ", RIFLESSIONI SULL'EUROPA: LA CITTADINANZA E LA CULTURA <i>di Francesca Brezzi</i>	p. 427
LA "COMUNITÀ DI RICERCA" COME PARADIGMA DI UNA DIDATTICA FILOSOFICA <i>di Antonio Cosentino</i>	p. 445
LA FILOSOFIA IN EUROPA TRA MEDIAZIONE DIDATTICA E FORMAZIONE DEI DOCENTI <i>di Armando Girotti</i>	p. 459
FILOSOFIA E CULTURA DELLA CLASSE DIRIGENTE DELLA SCUOLA <i>di Pasquale Picone</i>	p. 469
PERCHÉ LO STUDIUM GENERALE? <i>di Riccardo Pozzo</i>	p. 477
DOSSIER SULL'INSEGNAMENTO UNIVERSITARIO DELLA FILOSOFIA IN SPAGNA <i>di Vicente Sanfélix Vidarte</i>	p. 483
L'EUROPA: L'ORIGINE E IL DESTINO <i>di Carlo Sini</i>	p. 491

Iniziata a Milano nel 1906 e giunta alla trentaseiesima edizione, la serie dei Congressi Nazionali di Filosofia della Società Filosofica Italiana ha avuto cadenza quadriennale prima della seconda guerra mondiale e triennale dopo. Organizzato dalla Sezione di Verona della Società Filosofica Italiana in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Verona e grazie al contributo della Fondazione Cariverona e di Air Dolomiti, il XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia si è tenuto nel campus della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Verona, nella metà settimana compresa tra giovedì 26 e domenica 29 aprile 2007. I contributi presentati in questo volume sono le versioni arricchite degli spunti proposti dalle discussioni e preparate per la stampa delle relazioni presentate al XXXVI Congresso di Filosofia, che è stato l'occasione di un confronto aperto davanti a mille partecipanti in otto sezioni, che hanno visto gli interventi di più di sessanta relatori provenienti da tutta Italia e da altri paesi europei.

*I filosofi e l'Europa*, il titolo del congresso, per certi versi rinvia a una dimensione altamente speculativa. Dove inizia infatti e dove finisce l'Europa? I suoi confini appaiono oggi quanto mai arbitrari; si pensi solo alla questione turca, allo status della Repubblica Federale Russa, ai paesi del Mediterraneo. Se è dunque vero che l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, è più che mai vero che alla nozione stessa di Europa si rifà una serie molto precisa di prese di posizioni culturali e storiche. E se si è d'accordo che l'Europa sia primariamente un concetto culturale e storico, allora anch'esso fa parte degli oggetti propri della riflessione filosofica. Con la consapevolezza che l'Europa abbia radici, valori, storia e pensiero propri e del tutto peculiari – basti pensare al contrasto tra il monolinguisma delle aree di cultura anglofona, mandarina e araba e il plurilinguismo risultante dall'innesto della *translatio studiorum* del pensiero greco attraverso il mondo arabo nel mondo latino su quelle che oggi sono censite come le ventire lingue ufficiali dell'Unione Europea – si è deciso di proporre ai filosofi italiani il problema del rapporto fra

FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO

## TRA RAGIONE E FEDE: ITINERARI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Sono diversi gli argomenti sui quali la filosofia oggi può offrire un contributo al cammino dell'Europa, questo luogo di volta in volta geografico, economico o politico al quale, con diversi accenti o prospettive, ci sentiamo tutti di appartenere, un luogo che è espressione allo stesso tempo di un destino al quale non possiamo sottrarci. Avvertiamo tutti la necessità che l'Europa assuma anche i caratteri di un luogo del pensiero, di uno spazio comune di confronto che riesca ad accomunare al di là o attraverso le differenze, senza rinunciare a un ideale che costituisca, sia pure in modo regolativo, il termine di uno sviluppo e di un cammino comune.

Nel ripropormi il confronto tra ragione e fede, sulla scorta di alcuni possibili itinerari di filosofia della religione, intendo anch'io inserirmi in tale prospettiva, con l'intento di offrire alcuni spunti di riflessione in grado di indicare una traccia sulla quale sia possibile intessere rapporti di ricerca e di collaborazione tra i diversi contesti culturali della nostra Europa. Avverto in particolare l'urgenza di una dialettica che rischia di esasperarsi di volta in volta nelle diverse forme di fondamentalismo che mettono in pericolo le condizioni elementari della convivenza civile. La "Carta dei Valori della cittadinanza e dell'integrazione" proposta in questi giorni in Italia<sup>1</sup> rappresenta solo uno dei momenti che possono testimoniare l'acuirsi di un problema che assume una portata sociale e politica di vasta risonanza.

Al di là dell'urgenza, vorrei limitarmi *en philosophe* ad alcune riflessioni che possono scaturire dalla specifico delle nostre ricerche, consapevole tuttavia, allo stesso tempo, che la loro portata supera la cerchia degli specialisti per offrire delle indicazioni che si rivelano comunque essenziali e impegnative anche come risposta alle difficoltà del momento storico che stiamo vivendo.

<sup>1</sup> DM 23 aprile 2007, GU n. 137 del 15 giugno 2007.

I. Mi richiamerò qui anzitutto a un saggio di Rudolf Bultmann apparso la prima volta nel 1940, poi inserito nel secondo volume della raccolta *Glauben und Verstehen* negli anni dell'immediato dopoguerra. Erano stati anni certamente decisivi per il sorgere della nuova coscienza europea e Bultmann, nel dedicare questo secondo volume ad Anton Friedrichsen di Uppsala, lo indicava come "amico fedele nei giorni buoni e cattivi". Il saggio, dal titolo *La concezione del mondo e dell'uomo nel Nuovo Testamento e nella greicità*, si riproponeva un confronto a largo raggio tra le istanze della filosofia e quelle della fede cristiana. «Greicità e cristianesimo – sottolineava Bultmann – sono le grandi correnti di tradizione che hanno alimentato la nostra civiltà occidentale; e in ciò che noi chiamiamo civiltà sembrano ambedue, greicità e cristianesimo, inestricabilmente intrecciate». <sup>2</sup> Di fronte al dissidio che troviamo espresso in forma emblematica nel dilemma tra Socrate e Cristo in Kierkegaard, oppure tra Cristo e Dioniso in Nietzsche, Bultmann ribadiva che non è possibile riuscire a dirimerlo con una «sentenza d'autorità». Mettendosi dalla parte della teologia, osservava che non è possibile «esigere in nome del cristianesimo la rinuncia alla tradizione greca. Sarebbe un'illusione credere che ciò sia attuabile. Fino a che i cristiani come uomini dovranno agire nel mondo (e, in quanto cristiani, agire mossi dall'amore), sarà necessaria una comprensione del mondo in cui si compie l'azione». <sup>3</sup> E poco più avanti tornava a ribadire: «Il problema decisivo è quello del senso di quest'azione. Noi restiamo greci nel più profondo del nostro essere; perché il mondo greco non ha fatto che elaborare radicalmente un atteggiamento universalmente umano: l'aspirazione a padroneggiare il mondo per trovarvi sicurezza. [...] Per questo la domanda: greicità o cristianesimo, rimane sempre attuale. E l'aspetto provocante di questo problema, l'impossibilità di una sintesi, di una coordinazione, è appunto il segno che *l'esistenza cristiana è esistenza escatologica*». <sup>4</sup> L'eccedenza della fede impedisce che il confronto possa rappacificarsi in una sintesi che elimini o ricomprenda uno dei due termini; con chiaro riferimento alle analisi di *Essere e tempo* così conclude: «Il carattere escatologico dell'esistenza cristiana non è un dato intramondano, ma una limitazione ben ferma del suo essere-nel-mondo. Essa si mantiene solo urtando costantemente contro il proprio limite». <sup>5</sup>

2 R. Bultmann, *La concezione del mondo e dell'uomo nel Nuovo Testamento e nella greicità* [1940], in Id., *Credere e comprendere*, tr. it. a cura di A. Rizzi, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 419-436, p. 435.

3 *Ibidem*.

4 *Ibi*, p. 436.

5 *Ibidem*.

Se solo ricordiamo la dedica a Martin Heidegger del primo volume di *Glauben und Verstehen*, «nel grato ricordo del tempo trascorso insieme a Marburg», <sup>6</sup> avvertiamo insieme il legame e la differenza tra i due pensatori, come segno di una tensione insopprimibile: il credere è altra cosa dal comprendere, dal pensare, e tuttavia non può che confrontarsi con quest'ultimo e contribuire così a ravvivarlo pur nella sua diversità. Con accenti vicini a quello che in quegli stessi anni verrà dicendo Bonhoeffer, Bultmann sottolinea da ultimo che proprio «il cristianesimo esige che scienza e politica (politiké techne) siano realmente profane. Esso sa che ogni teoria e prassi profana tende profondamente a dimenticare la propria profanità, e a padroneggiare il mondo; sa che quelle potenze hanno la tendenza a promettere all'uomo una sicurezza che non gli possono dare». <sup>7</sup>

Su un versante diverso, ma in una singolare sintonia di fondo, almeno per quanto riguarda la tensione irrisolta tra il comandamento etico e le esigenze della ragione, si pone l'ebreo Emmanuel Lévinas nel sottolineare il legame che unisce la propria esperienza alla grande letteratura europea. Nei grandi scrittori affiora il significato profondo della condizione umana; l'uomo può esser veramente tale solo quando riesce a sottrarsi all'oblio che lo ridurrebbe cosa tra le cose, nell'orizzonte neutro dell'*il y a*, l'esserci puro e semplice nella sua banalità. «Ciò che si dice scritto nelle anime – sottolinea Lévinas – è innanzi tutto scritto nei libri. [...] Io penso che attraverso ogni letteratura parla – o balbetta, o si dà un contegno o lotta con la sua caricatura – il volto umano. Malgrado la fine dell'eurocentrismo, squalificato da tanti errori, credo alla eminenza del volto umano espresso nelle lettere greche e nelle nostre che ad esse debbono tutto. Grazie ad esse, la nostra storia è la nostra vergogna. C'è partecipazione alla Sacra Scrittura nelle letterature nazionali, in Omero e Platone, in Racine e Victor Hugo, come pure in Puskin, Dostoevskij o Goethe, come, beninteso, in Tolstoj o Agnon». <sup>8</sup>

L'urgenza di un comune impegno etico richiede il confronto tra l'imperativo biblico e l'intellettualismo della ragione, senza con questo ridurre nessuno dei due poli del confronto. Se da una parte il giudaismo porta con sé una valenza etica universale, dall'altra deve riuscire a confrontarsi con l'universalismo del pensiero: «La singolarità di Israele [...] è stata lasciata

6 *Ibi*, p. 7.

7 *Ibi*, p. 436.

8 E. Lévinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo* [1982], tr. it. di E. Baccharini, intr. di G. Mura, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 127-128. Vedi anche la recente riedizione, tr. it. di M. Pastrello, a cura di F. Riva, Troina (En), Oasi Città aperta, 2008.



dalla lunga storia dalla quale usciamo allo stato di sentimento e di fede. Essa richiede la sua esplicitazione attraverso il pensiero. Non può fornire fin d'ora regole di educazione. Ha ancora bisogno d'essere tradotta in questo greco che, grazie all'assimilazione, abbiamo imparato in Occidente. Noi abbiamo il grande compito di enunciare in greco i principi che la Grecia ignorava». <sup>9</sup> All'indomani della *Shoà* l'imperativo biblico "non uccidere" manifesta tutta la propria urgenza. E tuttavia non si può condannare la ragione, solo perché da quella ragione sono state tratte conseguenze mostruose: «Le forme della vita europea hanno conquistato gli israeliti nella misura in cui riflettono l'eccellenza spirituale dell'universalità, norma del sentire e del pensare, fonte della scienza, dell'arte e della tecnologia moderna, ma anche della riflessione sulla democrazia e fondamento di istituzioni legate all'ideale della libertà e dei diritti dell'uomo. Nessuno potrebbe certo dimenticare gli avvenimenti del xx secolo: due guerre mondiali, fascismo e olocausto. Le dottrine e le istituzioni d'Europa ne escono molto compromesse. Malgrado ciò noi ci riferiamo ancora ad esse quando ci opponiamo ai loro parti mostruosi e distinguiamo dal buon grano la perversione che ne è derivata. Continuiamo ad ammirare i principi universali e quel che ne deduce la buona logica». <sup>10</sup>

Possiamo così riconoscere da una parte l'importanza di principi universali che possono costituire il punto di riferimento anche per la vita dei popoli a venire, dall'altra l'urgenza di una responsabilità che ponga un argine al dilagare della violenza. Per richiamarci a Hegel, va riconosciuto da una parte il contributo che il cristianesimo ha dato all'Europa proprio con «l'idea stessa della libertà che è venuta al mondo con il cristianesimo. Solo con il cristianesimo è l'individuo in quanto tale ad avere un valore infinito: l'uomo, essendo oggetto e fine dell'amore di Dio, è destinato ad avere il suo rapporto assoluto con Lui [...] L'uomo è in sé destinato alla Libertà suprema». <sup>11</sup> Ma dall'altra parte non si devono dimenticare gli esiti di una libertà che travalica ogni limite e rischia di travolgere ogni cosa: la polemica di Lévinas nei confronti della guerra e dell'idea hegeliana di totalità è lì a testimoniare.

II. Ma veniamo più direttamente al tema del nostro confronto, al di là della tensione, testimoniataci sia da Bultmann come da Lévinas, tra quelle

9 E. Lévinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici* [1982], a cura di G. Lissa, Napoli, Guida, 1986, Assimilazione e nuova cultura [1980], pp. 289-290.

10 *Ibi*, p. 286.

11 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, Rusconi, 1996, § 482, p. 787.

che potremmo in breve indicare come le esigenze della ragione, da una parte, e quelle della fede, dall'altra. Potremmo riassumere il nostro dire in una domanda: è possibile una filosofia della religione, e soprattutto oggi, in un momento in cui siamo chiamati tutti e ciascuno a collaborare per dare una risposta alle sfide che ci attendono? Ritengo che in modo del tutto particolare proprio la riflessione sull'esperienza religiosa possa contribuire a tale scopo, nella misura in cui si attenga a una duplice fedeltà, da una parte alle richieste imprescindibili della ragione, dall'altra all'originarietà del vissuto religioso sul quale si è chiamati a riflettere.

Proprio nel nostro contesto europeo possiamo notare tale duplice radicalità, del pensare e del credere, che potrebbe essere appunto indicata come un tratto caratteristico del modo con cui il filosofo, in quanto tale, si può collocare a confronto con una fede, come quella cristiana, – ma il discorso vale in larga misura anche per quella ebraica – che va al di là della generale accezione del vissuto religioso, sia pure inteso come apertura a una trascendenza che si rivela o almeno, in misura diversa, tale viene intesa da parte di un singolo o di una comunità, che in base a essa regolano la propria vita ed esistenza complessiva.

Al fine di sottolineare il carattere specificatamente filosofico delle nostre riflessioni, ed evidenziare anzitutto la tensione che tali riflessioni comportano, vorrei all'inizio soffermarmi sulla nozione stessa di filosofia della religione, intesa appunto come disciplina filosofica. Tutti conosciamo che il termine si ritrova già codificato nelle *Lezioni* di Hegel, per il quale la religione svolge un ruolo imprescindibile nella dialettica dello spirito assoluto. Proprio per tale collocazione, la nostra disciplina verrebbe a ritrovarsi in una posizione del tutto particolare rispetto agli altri ambiti della filosofia. Tale specificità va tuttavia ben oltre il semplice rimando all'oggetto che deve prendere in esame, per assumere un significato filosofico più generale.

Potrebbe sembrare a tutta prima che con il termine di filosofia della religione si possa infatti operare solo una semplice distinzione di campo, in forza della quale la filosofia in genere, nella sua accezione più ampia e rigorosa, restringe la propria attenzione a un oggetto particolare. La legittimità di tale prospettiva sarebbe garantita dalla settorialità dell'indagine, quella che un tempo definiva appunto le filosofie del genitivo, una settorialità che non deve pretendere di esaurire lo specifico dell'esperienza religiosa, proprio per evitare il rischio di ridurre tale esperienza a una esperienza di segno diverso, che non sarebbe in grado di chiarirne la portata e il significato. Nella filosofia europea del Novecento, tale attenzione alla specificità del religioso ha certamente costituito un tratto ricorrente, a partire dalle riflessioni di Max Scheler fino al riconoscimento de *La religione*

come struttura e come modo autonomo della coscienza, come suona il titolo dell'opera del veronese Alberto Caracciolo, apparsa nel 1965.<sup>12</sup> In tal senso, come esiste una filosofia dell'arte o una filosofia della matematica, così esisterebbe e sarebbe pienamente legittima una filosofia della religione che potrebbe appunto qualificarsi nella sua autonomia; allo stesso modo che nessuno penserebbe di confondere tra loro esperienze o ambiti diversi, come la matematica e l'arte, così nessuno potrebbe pensare di confondere il vissuto religioso con esperienze di tipo diverso che non sarebbero in grado di offrirne i criteri di lettura e di comprensione.

Tale impostazione non è certamente priva di un suo fondamento, anche se confesso sempre un certo disagio di fronte a quella che mi sembra una giustificazione riduttiva del confronto tra filosofia e religione, almeno per quanto riguarda il vissuto cristiano, ma forse anche, almeno per un certo tratto, le grandi religioni del libro, che si richiamano all'esperienza di Abramo.

Per ragioni storiche forse scontate, almeno per noi, inseriti in un preciso contesto culturale come quello europeo, può risultare difficile rendersi conto delle differenze rispetto a contesti diversi nei quali tale riferimento era assente o per lo meno, per larghi settori, del tutto ininfluenza. Il rapporto tra il vissuto religioso e la ricerca filosofica doveva essere sentito in modo del tutto diverso nel mondo classico, se, come ricorda lo stesso Jaeger, l'apologista Giustino poteva dire della sua fede che si trattava della vera filosofia e che per questo nella sua testimonianza non aveva comunque mai abbandonato il pallio del filosofo.<sup>13</sup>

Che la filosofia rappresentasse anche o soprattutto una via di salvezza era chiaro nel periodo ellenistico, sia pure a confronto con le diverse espressioni religiose che affollavano l'*oikouménè* del tempo. In qualche modo, anzi, proprio l'atteggiamento talvolta critico con cui la filosofia si poneva nei confronti dell'esperienza religiosa pagana, lasciava suggerire un tipo di religiosità più profonda e genuina come quella dei misteri, maggiormente in grado di potersi confrontare in modo autentico con la nuova fede cristiana.

III. La difficoltà di ricondurre l'esperienza religiosa all'interno di un settore specifico dell'esperienza umana, un settore accanto agli altri, al quale

12 Cfr. A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano, Marzorati, 1965; Genova, il melangolo, 2000.

13 Cfr. W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 42.

riconoscere legittimità e autonomia a motivo delle caratteristiche peculiari che lo contraddistinguono, appare già sul piano più generale della fenomenologia dell'esperienza religiosa. E il motivo di tale difficoltà risulta subito chiaro se ricordiamo il carattere sapienziale che contraddistingue tale esperienza, in virtù del quale non si tratta mai di un settore, ma piuttosto della dimensione fondamentale che dà in qualche modo ragione di tutto il resto. Per riprendere l'impostazione fenomenologica di Max Scheler, potremmo dire che il sacro non costituisce solo e non tanto uno dei gradini della scala dei valori, quanto piuttosto rappresenta il vertice che decide dell'intera scala dei valori e ne chiarisce la portata. Sulla scorta di Scheler, un altro veronese, almeno di origine, Romano Guardini sottolineerà la totalità dell'impegno della fede nel riassumere l'intera gamma delle esperienze umane, a partire dalle più umili, quali quelle legate alla corporeità, fino alle più elevate e spirituali.<sup>14</sup>

Se questo può essere vero di ogni esperienza religiosa, per cui l'apertura alla trascendenza, o meglio al trascendente, convoglia e dà senso anche agli altri ambiti di valore, potremmo dire che nelle religioni del libro l'eredità di Abramo si esprime in modo del tutto particolare nel superamento di ogni idolatria per accogliere quel Dio che è ricco di misericordia ed è al di là di ogni immagine che l'uomo possa formarsi sulla base della propria esperienza. Tale eccedenza di Dio non si traduce tuttavia nell'abisso di un silenzio di fronte al quale far tacere ogni possibilità di parola, ma si esprime piuttosto nell'ascolto e nell'accoglienza di una promessa che implica l'adesione da parte dell'uomo, quella che in termini specificatamente cristiani può essere detta appunto l'obbedienza della fede, *oboedentia fidei*. Su questa linea si collocano le riflessioni che risalgono fino al *Commento alla Lettera ai Romani* di Karl Barth, riflessioni che ritrovano un'eco significativa nell'alveo di una nutrita linea della teologia contemporanea. Potremmo ricordare in tal senso, per il versante della filosofia, il contributo di Italo Mancini, che dal debito barthiano ha saputo trarre argomento per una compiuta prospettiva in grado di restituire allo stesso tempo l'eccedenza della fede e l'insonne fatica del pensiero.<sup>15</sup>

14 Cfr. R. Guardini, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, a cura di S. Zucal, in collaborazione con A. Aguti, in Id., *Opera omnia*, III, Brescia, Morcelliana, 2008.

15 Tra i numerosi volumi di Italo Mancini, ricordo qui solamente alcuni titoli che rimangono significativi per l'impostazione del nostro dibattito: *Filosofia della religione*, Roma, Abete, 1968; Genova, Marietti, 1991<sup>3</sup>; *L'Ethos dell'Occidente*, Genova, Marietti, 1990; *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991.

È in tale intreccio tra rivelazione e storia, tra ascolto e promessa, che si possono leggere le diverse posizioni sia della tradizione ebraica, come di quella cristiana e islamica; posizioni diverse, nelle quali tuttavia la dimensione della fede assume una radicalità che non si ritrova in alcuna delle altre pur significative esperienze religiose. L'accenno, che qui non può ovviamente che restar tale, lascia intravedere un terreno di possibile confronto, che superi la contrapposizione dei vari fondamentalismi, per rintracciare comuni radici e assonanze, in grado di assicurare la possibilità del dialogo.

IV. La radicalità della fede può essere esemplificata nella figura di Abramo, che credette contro ogni speranza, come sottolinea san Paolo (*Rom* 4, 18). La promessa, che indica comunque l'irrompere della trascendenza all'interno della storia, costituisce tuttavia nelle religioni del libro il punto di unione e insieme di divergenza, come può emergere anche solo da un semplice confronto storico tra l'eredità di Israele, il costante antagonismo tra Stato e Chiesa nel Cristianesimo oppure l'urgenza di una fedeltà, di una sottomissione senza riserve, quale è testimoniata in diverse forme dall'Islam.

Ancor più, e in misura inaudita, tale promessa irrompe nella storia nell'ambito della fede cristiana: l'ascolto di Gesù di Nazareth conduce al riconoscimento del volto di un Dio che è Padre, un Dio che si dona a noi nel Figlio e per la potenza dello Spirito. Riconoscere nel Gesù crocifisso e risorto il Cristo della fede, significa al contempo riconoscere l'inaudito di un Dio che, pur rimanendo trascendente e altro, si fa vicino a noi, al punto da donarsi come uomo, come ideale concreto di un amore che sfida anche la croce e la morte.

Non possiamo qui andare oltre nel puntualizzare le connessioni nascoste tra la trascendenza del Dio della promessa e l'irrompere di tale Dio all'interno della storia; la radicalità della fede assume nell'esperienza cristiana la complessità di un'adesione totale che non si esaurisce mai nella pura e semplice affermazione del mistero, ma piuttosto la vive all'interno della storia, sia pure nell'ambiguità che questo può talvolta comportare. Tale connessione non manca del resto anche nella prospettiva ebraica, come in quella islamica, nonostante rischi di accompagnarsi talvolta a una sorta di assenza di mediazione tra l'assolutezza del mistero e le concrete scelte storiche, assenza che è in fondo all'origine delle diverse espressioni di fondamentalismo alle quali oggi assistiamo.

V. In tal senso, la radicalità del credere deve necessariamente accompagnarsi alla radicalità del pensare. Se nel contesto cristiano il primo aspetto

assume senz'altro una rilevanza del tutto peculiare, penso non sia privo di rilievo il singolare incontro che in tale contesto possiamo riscontrare anche con l'altro lato del nostro dilemma, rappresentato appunto dalla radicalità del pensare. Ritengo da parte mia che la radicalità del pensare, quella che Hegel chiamava la fatica del concetto, e che potremmo semplicemente declinare come un rendere ragione di quello che l'esperienza ci offre, senza preclusioni di sorta, non possa essere in alcun modo liquidata come il tentativo empio di una ragione che pretende di dettare legge su ogni argomento.

In tal senso il pensiero greco appare imprescindibile, come già ci ricordavano allo stesso tempo sia Bultmann che Lévinas; e questo non solo per l'esercizio della ragione calcolante, ma anche e soprattutto per l'intrinseca valenza conoscitiva e rivelativa che tale pensiero racchiude. Ridurre la ragione al piano della tecnica significa dimenticarne la specificità come ci è testimoniata fin dagli inizi del pensiero classico. La radicalità del pensare non consiste infatti nell'assimilare alla misura della ragione calcolante ogni possibile oggetto, quanto piuttosto nel mettere in questione senza riserve ogni oggetto, in modo da lasciarne apparire non solo la specificità ma anche il riferimento globale, in una ricognizione del senso che escluda ogni limitazione pregiudiziale. In tal modo, quell'orizzonte di senso, di cui parlava anzitutto Husserl, diventa anche un orizzonte che ci abbraccia, per riprendere l'espressione di Jaspers, un orizzonte all'interno del quale ogni singola prospettiva acquisisce il significato più proprio.

La radicalità del pensare assume in tale contesto una valenza di integrità che non si può limitare alla messa in questione di un aspetto particolare, ma si apre ad una domanda che coinvolge l'esistenza umana nella sua pienezza.

VI. Proprio in nome dell'eccedenza della fede e insieme dell'urgenza della domanda filosofica, il confronto tra ragione e fede si è sviluppato nella storia dell'Occidente cristiano nel segno di una tensione irrisolta, che ha dato origine ad espressioni diverse, dal *rationabile obsequium* al *credo quia absurdum*, nella polarità tra *intelligo ut credam* e *credo ut intelligam*.

Senza voler qui proporre soluzioni a tale tensione, mi limito a sottolineare l'urgenza che in essa è racchiusa, un'urgenza alla quale non si può sottrarre né chi intenda sottolineare la superiorità e l'eccedenza della fede, né chi, sul versante opposto, privilegi l'universalismo della ragione e releghi la fede alla marginalità di un'esperienza del tutto individuale e particolare.

L'urgenza è rappresentata appunto da quella radicalità che contraddistingue i due ambiti qui presi a confronto, una radicalità che se da una parte sembra sancirne l'incompatibilità, dall'altra ne rivela l'intrinseca connessione. Ora, tale radicalità appare in qualche modo possibile proprio per l'esistenza di tale tensione, che anche solo sul piano puramente storico contraddistingue l'impostazione cristiana e la differenza, non solo rispetto alle altre espressioni religiose in genere, ma anche rispetto alle altre grandi religioni del libro.

Si potrebbero indicare alcuni aspetti di tale tensione sia nella risposta del Cristianesimo al vissuto religioso dell'uomo in generale, sia nel compito che la teologia cristiana si assume nel chiarire il contenuto della fede. Sul primo versante, appare chiaro come il confronto con la radicalità del pensare abbia permesso di ritrovare argomenti per superare la mitologia pagana, in una singolare comunanza di intenti di cui è testimonianza il già ricordato Giustino. Sul secondo versante, quello della teologia, non possiamo trascurare il fatto che la necessità di un chiarimento concettuale all'interno della stessa fede non può affatto considerarsi come una riduzione della fede cristiana alla razionalità greca, ma piuttosto come un tentativo di mostrare allo stesso tempo la peculiarità della fede e la sua non impossibilità rispetto alle richieste della ragione.

VII. Alla luce di tale prospettiva la radicalità del pensare ha consentito alla fede cristiana di giungere a una migliore consapevolezza della propria peculiarità e insieme l'ha aperta al confronto con l'esperienza religiosa e umana in generale.

Allo stesso tempo, sul versante opposto, la radicalità della fede cristiana ha certamente contribuito in Occidente all'ampliarsi e al consolidarsi dell'universalismo della ragione, almeno per quanto riguarda il piano della secolarizzazione e del definitivo superamento di ogni residuo mitologico e misterico. Al centro, ovviamente, l'intreccio di ragione, fede e storia, nelle più diverse implicazioni di una trascendenza che si fa promessa e speranza per tutti gli uomini. In tal senso la radicalità del pensare e la radicalità del credere appaiono elementi imprescindibili per comprendere il vissuto religioso e in particolare il vissuto cristiano, nelle complesse connessioni che il nostro Occidente ha posto in risalto nelle più diverse occasioni della sua storia.

Vorremmo qui concludere con due testimonianze, l'una di Italo Mancini, l'altra di Romano Guardini, due testimonianze che indicano in breve il senso di una riflessione di filosofia della religione che si apre al senso vivo del momento storico in cui siamo coinvolti e che testimoniano quell'intrec-

cio e quella tensione alle quali si accennava nel rapporto tra radicalità della fede e radicalità della ragione, tra promessa e impegno nella storia.

A conclusione di un saggio nel volume in onore di Albino Babolin, così Mancini riassume il senso della propria ricerca, spiegando l'intreccio dei molteplici interessi nei quali si era trovato coinvolto: «Se ho avuto un interesse per la storia e la dottrina ermeneutica è stato quello che mi ha spinto a lavorare sulla filosofia della religione e sulla filosofia del diritto, una specie di doppia fedeltà, la fedeltà a Dio e la fedeltà alla terra, quella che sposa il *kerygma* alla radicale laicità e nella terra cerca "uno spazio" per l'invocazione».<sup>16</sup>

Tra le righe si avverte l'eco delle *Lettere dal carcere* di Bonhoeffer, così come affini ad alcune pagine della sua *Etica* suonano le seguenti espressioni di Guardini, proprio in ordine alla disillusione con cui l'uomo contemporaneo deve guardare al proprio futuro all'indomani degli esiti del secondo conflitto mondiale. L'Europa, come sottolinea Guardini, a differenza degli altri continenti, può offrire una speranza di rinnovamento e di pace, solo perché «essa ha avuto tempo per perdere le illusioni. [...] all'Europa autentica è estraneo l'ottimismo assoluto, la fede nel progresso universale e necessario. I valori del passato sono ancora in essa così viventi che le permettono di sentire che cosa sta in gioco. Essa ha già visto rovinare tanto di irrecuperabile; è stata colpevole di tante lunghe guerre omicide, da essere capace di sentire le possibilità creatrici, ma anche il rischio, anzi la tragedia dell'umana esistenza». Di fronte alle disillusioni occorre tuttavia rinnovare il compito di una ragione che si apre alla trascendenza, assicurando così nuove prospettive di autentica libertà: «Io credo che il compito affidato all'Europa, compito il meno sensazionale di tutti, ma che nel profondo conduce all'essenziale, sia la critica alla potenza. [...] Il compito riservato non consiste nell'accrescere la potenza che viene dalla scienza e dalla tecnica – benché naturalmente farà anche questo – ma nel domare questa potenza. L'Europa ha prodotto l'idea della libertà – dell'uomo come della sua opera –; ad essa soprattutto incomberà, nella sollecitudine per l'umanità dell'uomo, pervenire alla libertà anche di fronte alla sua propria opera».<sup>17</sup> Per riprendere il titolo dell'opera di Guardini dalla quale è preso questo passo: all'Europa toccherà per il futuro "prendersi cura dell'uomo".<sup>18</sup>

16 I. Mancini, *Ermeneutica e religione*, in M. Micheletti e A. Savignano (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova, Marietti, 1993, pp. 145-161, p. 161.

17 R. Guardini, *Ansia per l'uomo* [1958-66], I-II, Brescia, Morcelliana, 1969-70, II, pp. 288-289.

18 In tal senso Guardini dà una portata nuova alla *Sorge* di cui parlava Heidegger in *Essere e tempo*.