

SAGGIO**di Pierfrancesco Stagi***L'unica fonte. Filosofia, religione, etica*

Il panorama degli studi di filosofia della religione ha attraversato all'inizio del nuovo Millennio un periodo di notevole fioritura. In quel periodo principalmente in ambito italiano sono usciti alcuni importanti volumi che trattavano l'ambito disciplinare filosofico religioso. Vale la pena citare le opere monografiche dedicate alla disciplina di Fabris (*Introduzione alla filosofia della religione*, 1996), Micheletti (*Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, 2002), Ravera (*Introduzione alla filosofia della religione*, 2008), De Vitiis (*Filosofia della religione tra ermeneutica e postmodernità*, 2010), Grondin (*Introduzione alla filosofia della religione*, 2011).

Da ultimo nel 2015 è uscito da Mimesis il volume a cura di Maria Cristina Bartolomei, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, con una *Antologia di testi* (a cura di C. Bonaldi e P. Caloni). A differenza degli altri lavori non si tratta di un'opera monografica, ricostruttiva quindi dell'intera problematica filosofico-religiosa, ma di una utile introduzione, che focalizza alcune delle questioni più attuali di questa disciplina. Anche l'*Antologia di testi* è utile da consultare, includendo alcuni dei più significativi autori moderni che hanno apportato un contributo decisivo alla filosofia della religione: Spinoza, Kant, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Martinetti, Rosenzweig, Heidegger, Jaspers, Buber, Lévinas, Jonas, Ricoeur, Mancini, Weischedel, Welte, Pareyson, Habermas. Nonostante il numero di autori considerati, tuttavia, la parte antologica del volume è piuttosto scarna e si limita a un paio di brani, peraltro piuttosto brevi, per ogni autore; da questo punto di vista sarebbe stato preferibile un *corpus* antologico più ricco che permettesse uno sguardo più ampio sulla riflessione filosofico-religiosa degli autori considerati.

Di notevole interesse è la Parte prima *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi* di Maria Cristina Bartolomei, dove si ricostruisce la situazione odierna della disciplina. Per considerare la problematica è possibile partire dall'immagine di copertina, di cui l'autrice svolge una interessante esegesi: è un pozzo che si trova nell'omonimo Campo do Pozzi a Venezia dove sono raffigurate le immagini dei due pozzi che anticamente avevano dato nome alla piazza. "La vera dei *do pozzi*, dice la Bartolomei, è una suggestiva immagine per iniziare a mettere a fuoco che cos'è la filosofia della religione, di che cosa si occupa e in che modo, ovvero, detto in breve, il suo statuto epistemologico. L'immagine ci rappresenta un luogo *terzo* in cui due grandezze, preesistenti in modalità separata, si incontrano senza fondersi né confondersi; sono contenute e conservate, e insieme *tolte* in quanto estranee, tolte dalla loro estraneità. Per la filosofia e la religione, il luogo *terzo* è lo spazio stesso del loro confronto e dialogo" (p. 17).

La ricerca di uno spazio terzo è stata da sempre una caratteristica della filosofia della religione, che a partire dalla sua declinazione romantica prima con Schleiermacher e poi in modo ancora più deciso con Hegel, ha attuato la traduzione sul piano filosofico del messaggio religioso. La filosofia della

religione era e restava una filosofia, svolta con il metodo, con il linguaggio della filosofia, una argomentazione razionale su di un contenuto creduto religiosamente. Risulta difficile, se non impossibile alla filosofia della religione uscire dal modello hegeliano, in cui la filosofia definisce il campo stesso del dialogo tra filosofia e religione. La religione è concepita come un momento dello speculativo e la filosofia della religione è la presa di consapevolezza di questo momento; tanto che, a ragione osserva la Bartolomei che le diverse correnti filosofiche costituiscono una variazione più o meno soft di questo legame della riflessione sulla religione con la filosofia; un legame che può garantire una maggiore o minore autonomia ma che pur sempre rientra nell'orbita della filosofia.

L'intreccio tra filosofia e religione in quanto tale è inestricabile e la stessa ricerca di un luogo terzo del loro dialogo è di fatto difficoltosa. La filosofia nasce dal seno della problematica religiosa, come una sua separazione. Nel pensiero presocratico e almeno fino a Platone e perfino Aristotele la filosofia pensa se stessa come ermeneutica del messaggio religioso, come il tentativo di condurre la religione sul piano della argomentazione razionale, di tradurre i contenuti mitici sul terreno di un sapere condiviso e verificabile. L'intera filosofia classica greca si pensa come l'opera di questa traduzione, che non è appannaggio di una corrente ristretta come potevano essere i Sofisti, ma dell'intero insieme della filosofia greca.

La stessa problematica, ma di senso opposto, si è riproposta nella filosofia medievale, dove si tratta piuttosto di tradurre le conquiste sul piano etico e metafisico della filosofia pagana nel linguaggio del cristianesimo imperante; una imponente opera di traduzione che per un verso è stata la fortuna della filosofia classica che in questo modo ha potuto sopravvivere all'avanzare dei secoli e affermarsi come la filosofia classica per eccellenza, modello della filosofia di ogni secolo, e per l'altro ha contribuito all'inculturazione di un'intera epoca storica, quella greco-romana, in un orizzonte spirituale e religioso completamente cambiato. Se nella Grecia classica il linguaggio della razionalità argomentativa costituiva il linguaggio di riferimento per ogni sapere, anche quello religioso, che volesse dirsi autenticamente comprensibile, in età medievale la comprensibilità era appannaggio del linguaggio religioso cristiano che rappresentava il medium della traducibilità di ogni altro linguaggio compreso quello della filosofia greca. Ancora una volta il medium non era costituito da uno spazio di nessuno, da una neutralità assoluta, ma l'incontro tra filosofia e la religione era mediato dal linguaggio e dalla relazione che il linguaggio intratteneva con il contesto vitale, con il mondo della vita di appartenenza.

Sarà, infine, con Galileo che il linguaggio della filosofia e della religione si separeranno definitivamente, quando il filosofo pisano per non incorrere nelle ire del braccio secolare della Chiesa nel 1516 nella *Lettera a Cristina di Lorena*, sosteneva che era opportuno che il linguaggio della filosofia, del sapere scientifico e "sensato" si separasse dal linguaggio della religione, inaugurando quella separazione che tuttora definisce i rapporti tra sapere filosofico-scientifico e sapere religioso. Da allora in poi, lo vedremo tanto in Kant quanto in Hegel, il terreno del confronto tra filosofia e religione sarà scelto e stabilito dalla filosofia

stessa; una filosofia, tuttavia, permeata fin nelle sue fondamenta dalla razionalità scientifica. Parlare, quindi, della relazione tra filosofia e religione nella modernità significa approfondire le modalità con cui la filosofia ha avvocato a sé e ha tradotto il messaggio religioso cristiano; anche perché, e su questo la Bartolomei ha ragione, la religione su cui la filosofia “ragiona” è la religione cristiana: “Che la filosofia abbia come interlocutrice privilegiata (anche se non esclusiva) la teologia cristiana ovvero la tradizione biblica, ebraica e cristiana, non è una scelta arbitraria, ma corrisponde al dato storico: per note ed evidenti ragioni, la tradizione filosofica occidentale ha interloquuto con le tradizioni religiose presenti e improntanti di sé la vita culturale, sociale, politica” (p. 19).

Questo dato all'apparenza scontato, ovvero la preminenza della religione cristiana nella riflessione filosofica-religiosa occidentale, nasconde a mio avviso un aspetto decisivo che non può essere trascurato. Esso delimita il quadro dell'agire contemporaneo della filosofia della religione, che anche quando si rivolge alle altre religioni monoteiste, non manca di essere uno sguardo da Occidente, *ex Occidente lux*. La soluzione avanzata dalla Bartolomei di rappresentarsi il terzo luogo come il luogo del dialogo tra filosofia e religione, è condivisibile nel limite in cui sia chiaro che questo luogo è stato individuato, scelto e stabilito dall'Occidente e dal pensiero occidentale, quindi in fondo da Hegel. Poco cambia l'annosa discussione sulla denominazione accademica della disciplina, se *Filosofia della religione* o *Filosofia delle religioni*, perché è sempre la filosofia a decidere se l'argomentare filosofico debba rivolgersi all'essenza della religione in quanto tale (filosofia della religione) oppure alla manifestazione storico-fenomenologica della religione, diventando quindi una fenomenologia filosofica delle religioni.

Allora, questo terzo luogo è completamente saturato dalla presenza hegeliana della filosofia occidentale, che si sostituisce alla religione giocando le due parti in commedia, la parte di colui che fa domande e la parte di chi vi risponde? Non credo si debba essere così pessimisti, ma d'altronde mi sembra corretto, ma ancora poco caratterizzante definirlo *sic et simpliciter* come lo spazio del dialogo, perché affinché possa darsi un dialogo entrambi i dialoganti devono potersi riferire a una istanza terza, che a sua volta non può essere definita come la relazione tra di loro, che evidentemente non è una istanza terza, ma è interna alla loro stessa relazione.

Un'idea di questa istanza terza ce la offre la Bartolomei stessa quando riprendendo la metafora del pozzo e osserva che “Medesima infatti era l'acqua (piovana), che nutriva i due pozzi, però diversi e separati. Una suggestione, questa, che induce a ripensare un elemento comune all'inizio sia della filosofia sia della teologia, differenti però per posizione e, chissà, per un diverso *filtro* dell'acqua; differenti magari anche per l'apporto aggiuntivo di acque provenienti in questo caso non dal medesimo fiume (Brenta), ma da fiumi diversi. Ma l'affinità di origine e nutrimento è sufficiente a render possibile l'essere riuniti dei due pozzi in un terzo capace di contenerli entrambi, senza fonderli” (p. 17). Filosofia e religione si alimentano dallo stesso pozzo, da esso traggono l'acqua che contengono, ma fuori di metafora in che cosa consiste questa acqua, che è

diversa dal pozzo che la contiene, e quindi è diversa dal dialogo che è il *medium* del confronto e in nessun modo può essere la *Sache* del confronto stesso?

A questo proposito possono aiutarci a definire la *Sache* del confronto tra filosofia e religione le riflessioni del giovane Heidegger negli anni in cui veniva formando la sua ermeneutica della vita fattizia attraverso l'elaborazione della formazione dei concetti filosofici e religiosi. Sia detto per inciso: sarebbe stato opportuno antologizzare anche alcuni passi dei *Problemi fondamentali della fenomenologia*, corso invernale 1919/1920 (ora tradotto da Quodlibet, 2017, a cura di F. Menga, traduzione di A. Spinelli e J. Pfefferkorn) e non soltanto l'ormai notissimo *Fenomenologia e teologia* o il corso sulla *Fenomenologia della vita religiosa*. Intorno al 1919/1920 il giovane Heidegger cercava anche egli quel terzo luogo in cui la filosofia e la religione potessero trarre la loro legittimazione e lo individuò nell'esperienza fattizia della vita, la *faktische Lebenserfahrung*. La sua prima dottrina fenomenologica, influenzata dalle *Ricerche logiche* (1901) husserliane, ha come scopo di pensare la filosofia nel suo legame con la vita nella sua originarietà e nella sua radicale concretezza. La vita è quindi il suo essere di fatto, lì davanti a noi prima di ogni sua oggettivazione e in quanto tale è la fonte unica dalla quale sia il pensiero filosofico sia il pensiero religioso traggono la loro origine. Egli intende portare la filosofia fuori dall'interdetto hegeliano secondo cui la vita è semplicemente la vita appresa dal pensiero e oggettivata dall'attività di pensiero. È chiaro che in una vita così appresa non ci sia spazio per la religione, perché essa in ogni caso sarebbe una oggettivazione "pensante" della vita stessa, sebbene nella forma di un pensiero simbolico e immaginifico. La filosofia e la religione, quella autentica (e qui Heidegger risente dell'influenza di Kierkegaard), devono rivolgersi al mistero della vita in modo comprendente, articolandone i contenuti che ha incontrato nell'esperienza di vita fattizia, senza oggettivarli in strutture di pensiero, che non mantengono più la loro originarietà e stravolgono il senso del contesto nel quale furono appresi.

Il dialogo tra filosofia e religione può e deve avvenire sulla base dell'esperienza della vita quale di fatto è, come articolazione comprendente di quel contenuto originario di cui l'uomo fa quotidianamente esperienza, innanzitutto e per lo più. Il terzo luogo del confronto tra le due discipline è la *vita di fatto*, quel tessuto, il tessuto della vita su cui i fili della filosofia si intrecciano costantemente con quelli della religione, in quanto fili che provengono dalla stessa matassa che è l'esperienza della vita. Soltanto così è possibile giungere a un confronto che sia oltre le pretese egemoniche dell'una sull'altra, che dalla Scolastica medievale a Hegel hanno impedito un reale dialogo tra le due discipline.

Su questa base è possibile anche fare un passo successivo rispetto a Heidegger, che non volle nei suoi anni giovanili caratterizzare in modo più preciso all'esperienza della vita fattizia pena il ricadere nella oggettivazione, cosa che neppure volle fare in *Essere e tempo*, ma che studiosi attenti come Volpi non hanno mancato di mettere in luce. L'esperienza di vita fattizia di cui parla il giovane Heidegger è l'*ethos* quale lo intende Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ossia quella facoltà dell'uomo di condurre la propria esistenza, di articolarla in direzione di una vita compiuta, l'*eudaimonia*, sia nella forma del pensiero contemplativo del X Libro dell'*Etica* sia nella forma del pensiero teologico del XII Libro della

Metafisica. Lo Stagirita mostra come sia la filosofia sia la religione costituiscano tentativi, ognuno nel proprio ambito distinto e separato, in base ai fini che sono diversi, di raggiungere una stessa pienezza di agire, in cui la vita possa raggiungere la pienezza dei propri fini, essendo ciò che deve essere.

Dovrà allora la filosofia della religione risolversi nell'etica, sebbene in quella forma di *ethos* che propone Aristotele? Non vediamo altra alternativa, se non vuole ricadere in una forma dimidiata di sapere metafisico, che sarà inevitabilmente superata da forme di sapere più al passo con i tempi, oppure se non vuole rimanere una *philosophia specialis*, che parcellizza il sapere filosofico in forme accademicamente sempre più omologate alle altre discipline, ma sempre meno significative dal punto di vista della riflessione filosofica. Evidenziare il contenuto etico della religione, così come della filosofia, significa riscoprire il loro legame con ciò che motiva l'uomo a esprimersi religiosamente o filosoficamente, ad adottare una modalità di espressione piuttosto che l'altra, un linguaggio piuttosto che l'altro, non creando alcuna gerarchia dei linguaggi, ma pensandoli come una rete che cerca di mappare le più svariate manifestazioni della vita, i molteplici sensi dell'essere. Tutti sullo stesso piano, il piano della vita e dell'*ethos*. Non ha, quindi, la religione altro contenuto che un contenuto etico? Oppure non avrà la filosofia che un contenuto etico, abbandonando per sempre ogni pretesa metafisica? Ciò che della religione, così come della filosofia, ci è concesso di dire è che entrambe articolano un contenuto vitale, che lo fanno con modalità di linguaggio differenti, ma in entrambe i casi mutuati dall'unica fonte della vita. La strada che dalla vita conduce a un'origine della vita, come dall'ente all'origine dell'essere sono strade sbarrate per il pensiero filosofico contemporaneo, chiuse dalla speculazione del Novecento che le ha rese vie non più percorribili, pena il ritorno al carattere oggettivante del pensiero che ormai la filosofia contemporanea per più ragioni si è lasciata alle spalle.

In tal modo, è possibile toccare infine anche se di passaggio una questione che la Bartolomei discute a chiusura della sua *Introduzione* sullo statuto accademico e disciplinare della Filosofia della religione. Proprio per le questioni filosofiche che sopra sono state accennate la filosofia della religione nell'ambito accademico italiano ha sempre trovato difficoltà a trovare un adeguato collocamento disciplinare per oscillare tra il settore della Filosofia teoretica e della Filosofia morale, per giungere da ultimo ad appartenere in maniera esclusiva alla Filosofia teoretica. Una simile collocazione sembra comunque unilaterale, perché se può risultare appropriata, ad esempio, per la filosofia analitica della religione di provenienza anglosassone che pone la questione dell'ente sommo, lo statuto dei predicati divini, la fondatezza delle prove dell'esistenza di Dio, il valore della teologia naturale, risulta non adeguata alla filosofia della religione continentale, in cui la riflessione sugli attributi divini e sulla teologia naturale ha lasciato il posto a una considerazione etica e morale della religione, che ha il compito di individuare all'interno della vita il *surplus* che la religione offre dal punto di vista etico-morale. Quindi, proprio in virtù di questa condizione ancipite della filosofia della religione la soluzione migliore sarebbe prevedere un proprio ambito disciplinare, che ne garantisca la sua autonomia e allo stesso tempo la sua peculiarità disciplinare, oppure come fa notare la stessa Bartolomei (p. 22)

prevedere una doppia appartenenza della filosofia della religione sia al settore disciplinare della Filosofia teoretica sia della Filosofia morale.