

GIUSEPPE COLOMBO

COSTANTI E VARIAZIONI DELLA DIALETTICA
DI RAGIONE E FEDE IN ALCUNI SAGGI DELLA
«RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA»
DELLA SECONDA METÀ DEL NOVECENTO

1. La “*filosofia cristiana*”: *posizione del problema*

Con due articoli del 1946 e del 1947 Umberto A. Padovani informa i lettori della «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» che si sono tenuti il I¹ e il II² Convegno italiano di Studi filosofici cristiani: il primo, ottobre 1945, “l’anno della liberazione”, aveva a tema gli *Orientamenti contemporanei della filosofia cristiana e della filosofia non cristiana*³; il secondo, 3-7 settembre 1946, trattava di *Filosofia e cristianesimo*⁴.

Siamo di fronte a un fatto nuovo nel panorama culturale italiano. Infatti i due convegni, e quelli che seguiranno, sono organizzati presso l’Aloisianum di Gallarate dal Centro di studi filosofici cristiani che, mette bene in rilievo U.A. Padovani, “è sorto spontaneamente al termine dell’ultima guerra, conseguenza di una profonda crisi sociale ed economica, connessa a sua volta con una profonda crisi spirituale, filosofica”. Suoi fondatori sono stati quei pensatori “già più o meno aderenti all’idealismo” che, “al crollo dell’idealismo, e con lui della filosofia moderna”, hanno cercato “salvazione nell’unico valore che anche storicamente ha superato tutti i

¹ *Atti del I Convegno, Il primo Convegno, 1945*, Liviana, Padova 1951, pp. 64.

² *Atti del II Convegno, Filosofia e cristianesimo, 1946*, Marzorati, Milano 1947, pp. 340.

³ U.A. PADOVANI, *Il convegno dei filosofi cristiani dell’Alta Italia*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 38 (1946), pp. 158-166. D’ora in poi la «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» verrà citata con la sigla RFNS.

⁴ ID., *Filosofia e cristianesimo*, RFNS, 39 (1947), pp. 352-357.

crolli, la religione, il cristianesimo, la Chiesa”. “Sono soprattutto costoro – prosegue Padovani – che hanno sentito come il bisogno di collegarsi in quell’unità spirituale e culturale” con i rappresentanti di un’“altra corrente filosofica cristiana”, “viva e feconda in Italia da più di un quarto di secolo”, la “neoscolastica, anzi neotomistica, avente il suo centro principale nell’Università Cattolica del S. Cuore, affermatasi nella polemica antidealistica e prosecutrice del glorioso neotomismo italiano del secolo XIX”. È quindi in questo modo che, per dare inizio a una nuova stagione spirituale e culturale, i “neotomisti” (Bontadini, Casotti, Gentile, Giaccon, Masnovo, Mazzantini, Olgiati, Padovani, Vanni-Rovighi) e i nuovi “confratelli” (Battaglia, Guzzo, Sciacca, Stefanini, Carlini, ecc.) “si unirono” nell’“unità della fede” e nell’“unità di un pensiero neoscolastico” che “abbraccia”, oltre al tomismo, “l’agostinismo, l’intuizionismo, il volontarismo”⁵.

L’unità dei due schieramenti, tuttavia, è sì salda, ma non tranquilla. Secondo Padovani, infatti, già nel II Convegno “una viva, spesso drammatica discussione” “seguì alla presentazione dei singoli argomenti”: 1) *Rapporti tra filosofia cristiana e filosofia antica* (presiede Padovani); 2) *Rapporti tra agostinismo e tomismo* (presiede Sciacca); 3) *Rapporti tra filosofia cristiana e filosofia moderna* (presiede Carlini); 4) *Essenza e valore della filosofia moderna* (presiede Stefanini)⁶. Difatti si formano due correnti: la platonico-agostiniana e l’aristotelico-tomista. E perciò, anche se Sciacca “tra un puro agostinismo e un puro tomismo afferma una conciliazione tra i due indirizzi: come una razionalizzazione di Agostino e una vitalizzazione di Tommaso”⁷, allo Stefanini, che conclude i lavori del convegno, non resta altro che riaffermare “l’unità spirituale cristiana nella diversità delle posizioni filosofiche”⁸. E Padovani commenta: “Si è manifestata ancora una volta – se ve ne fosse bisogno – la libertà effettuale del pensiero cristiano nella unità della Fede”⁹.

È ora necessario sottolineare alcuni punti fermi presenti in questo breve resoconto.

In primo luogo la fede (o religione) cristiana¹⁰ è ormai per tutti, nuovi e antichi credenti, solido fondamento di identità personale, di riconosci-

⁵ *Ibi*, pp. 356-357. Sigillo visibile di questa unità sono stati, secondo Padovani, il “pellegrinaggio” sulla tomba di Antonio Rosmini e il “messaggio” inviato a padre Gemelli (*ibi*, p. 357).

⁶ *Ibi*, p. 353.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibi*, p. 354.

⁹ *Ibi*, p. 353.

¹⁰ I termini “fede” e “religione” non sono sinonimi e non lo sono soprattutto in riferimento al cristianesimo, come vedremo. Ma in molti scritti, non solo di questi anni, sono impiegati con il medesimo generico significato.

mento reciproco e di unità, ed è – come si legge in una coeva e ampia recensione al volume *Il cristianesimo e le filosofie* dell'autorevole padre Sertillanges – “fermento evangelico” e di “rivelazione” che “vede tutto a partire dall'alto” e che perciò “tende a illuminare ogni sapere”, anzi “illumina tutti, non soltanto il credente!”¹¹.

In secondo luogo, e di conseguenza, il primato della fede ridimensiona la potenziale portata dirompente delle differenti posizioni filosofiche. Infatti, se da un lato la fede “libera la ragione” dai pregiudizi e dai dogmatismi e abilita i cristiani a impiegarla in modo critico, appunto “s-pregiudicato”, dall'altro lo ammonisce a non trasformare la ragione in un assoluto e a considerare sempre l'errore come possibilità non remota. Perciò, al cristiano spetta il compito di fondare la filosofia, di difenderne la specificità, rispetto alla scienza¹², alla teologia e agli stessi dogmi di fede. Così la fede, per la quale si combattono battaglie filosofiche, è per tutti un fondamento tanto solido da consentire l'espressione di orientamenti filosofici e teologici molto diversi tra loro.

In terzo luogo la qualificazione della discussione del II Convegno come “viva” e come “drammatica” testimonia in modo evidente il *climax* di quegli anni. I protagonisti dei convegni concepivano e vivevano il loro “fare filosofia” come un impegno civile: come una battaglia culturale, che in modi diversi prendeva le forme di un'apologetica del cristianesimo, da realizzare in nome della verità e perciò anche del bene del paese. Questa forte passione, che nasce dalla riflessione sull'esperienza personale delle recenti vicende storiche, andrà affievolendosi con il passare degli anni, lasciando il posto a un impegno culturale più “neutro”.

In quarto luogo la relazione di Padovani sembra lasciare intendere che tutti i congressisti facciano propria la nozione di “filosofia cristiana” o di altre simili, come “studi filosofici cristiani” e “corrente filosofica cristiana”. In realtà, ormai, da molti decenni si discuteva il problema: “filosofia cristiana” o “filosofia fatta da cristiani”? La fede è un aiuto alla capacità di esercizio della ragione? La ragione ha una propria valenza autonoma? Se a queste domande non si dà una risposta esaustiva, la fede rischia di essere ridotta a una semplice ispirazione esistenziale, a emozione e sentimento, da un lato, o a insieme noetico al quale guardare come a un ideale regolativo, dall'altro. Anzi, più radicalmente, e forse anche contro le proprie convinzioni, potreb-

¹¹ G. MASI, *Cristianesimo e filosofia*, RFNS, 40 (1948), pp. 258-266, a p. 258.

¹² Cfr. di questo periodo storico il ben documentato e argomentato saggio di S. VANNI ROVIGHI, *Fisica, filosofia della natura, metafisica*, RFNS, 41 (1949), pp. 77-90; L. PELLOUX, *Scienza e filosofia nel discorso di S.S. Pio XII alla Pontificia Accademia delle Scienze*, RFNS, 43 (1951), pp. 535-543.

be venire accolta l'idea della modernità, secondo la quale vi è una ragione contrapposta a una non-ragione chiamata fede: due metodi conoscitivi, ai quali corrispondono due contenuti, la cui conciliazione "a posteriori" è vista da molti come problematica, se non addirittura come impossibile.

2. *La filosofia cristiana in Edith Stein*

Dopo oltre mezzo secolo, il tema della "filosofia cristiana" viene ripreso e approfondito in un saggio molto documentato e appassionato di Marco Paolinelli, che fa proprie le tesi di Edith Stein che, a suo avviso, sono in fondo quelle di Tommaso¹³.

Le discipline filosofiche e la teologia, sebbene siano "distinte, come scienze diverse", sono tuttavia "ordinate all'unico fine umano, *ad humanam salutem*"; perciò "la *sacra doctrina*, come conoscenza atta a meglio disvelarci la verità", viene in soccorso della filosofia che "si rivela solo parzialmente soddisfacente" nel suo tentativo di "raggiungere la verità"¹⁴. Sono quindi respinte due tesi unite da un intimo legame: quella della "completezza della filosofia" (la "conoscenza naturale non ha bisogno 'della grazia divina per arrivare alla propria perfezione'", riuscendo a risolvere "in maniera soddisfacente" "problemi come quelli dell'unità e molteplicità delle cose, delle cause dell'essere, del bene morale ecc.")¹⁵, e quella secondo cui "nessuna disciplina filosofica si occupa del 'mistero' o delle 'ultime questioni' della vita umana, che sono temi della religione e della teolo-

¹³ M. PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, RFNS, 93 (2001), pp. 580-615. Cfr. ID., *La ragione salvata. Sulla filosofia cristiana di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001. Cfr. anche, ad esempio, G. BLANDINO, *Per una nuova fase della filosofia cristiana*, RFNS, 80 (1988), pp. 105-114; vi si ragiona di un "neotomismo" o "terza scolastica" come della "fase più alta della filosofia cristiana" e si informa che sul tema "Discussione sul progresso della filosofia cristiana" si è impegnata in un corso interuniversitario la Facoltà di filosofia della Pontificia università lateranense (*ibi*, p. 106).

¹⁴ PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, pp. 605-606. Cfr. *Summa Th.*, I, q. I, a. Ic. A differenza di Seidl, Paolinelli ricorda a p. 606 che, per A. Masnovo, "ogni filosofia che sia davvero filosofia 'è tendenzialmente cristiana'" (A. MASNOVO, *Filosofia cristiana*, RFNS, supplemento speciale, 26, 1934, pp. 3-9, alla p. 8); ugualmente S. Vanni Rovighi: "La filosofia tomistica ha come caratteristica essenziale l'orientamento verso la rivelazione e la convinzione della propria insufficienza a risolvere pienamente il problema della vita, poiché ammette l'esistenza di verità inaccessibili alla dimostrazione filosofica e pur necessarie alla vita dell'uomo" (*Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa dalla 'Société thomiste'*, RFNS, 25, 1933, pp. 338-354, alla p. 344). Cfr. anche G. PENATI, *Analisi d'opere*: G. SGUBBI - P. CODA (a cura di), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova, Roma 2000, RFNS, 92 (2000), pp. 700-702.

¹⁵ PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, p. 604.

gia”¹⁶. Però, secondo Paolinelli, alle due tradizionali affermazioni della diversità tra “oggetto” e “metodo” della filosofia e della teologia e della raggiungibilità da parte della “conoscenza naturale” di “certe verità metafisiche” (“*praeambula fidei*” e “conoscenza naturale di Dio”)¹⁷, la Stein ne aggiunge una terza: che “nell’esercizio concreto del sapere” è “impossibile” e non è neppure “desiderabile” una “completa separazione di filosofia e teologia”, non solo perché “per capire una enunciazione dogmatica si deve conoscere il senso dei termini tecnici filosofici che vi sono impiegati” e perché “la fede aiuta l’intelligenza, e l’intelligenza la fede”, ma soprattutto perché “ciò che conosciamo per fede e ciò che conosciamo grazie alla ragione naturale non sono cose che possano restare semplicemente le une accanto alle altre, senza toccarsi; questo sarebbe possibile solo se le une o le altre o entrambe fossero un ‘sapere morto’, e non vivo possesso dello spirito; al contrario, deve verificarsi un confronto, un incontro, perché ‘l’intelletto è uno’”¹⁸.

Quest’ultimo è, ad avviso di Paolinelli, il “punto decisivo” che “spiega come mai” Edith Stein “non sia disposta a rinunciare all’idea di un sapere [...] che in un certo modo risulti dall’apporto di quelle due scienze”¹⁹, l’idea appunto di “filosofia cristiana” (o, e sono sinonimi, di “metafisica cristiana”, “metafisica cattolica”, “filosofia cattolica”, “scolastica cattolica”, “rinata filosofia del Medio Evo”), ossia “una compiuta visione del mondo (*geschlossene Weltanschauung*)”²⁰ che “designa l’ideale di un *perfectum opus rationis*, a cui sia riuscito di raccogliere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla rivelazione”²¹ e che rinnova quindi l’impresa delle “*summae* medioevali” di esporre la “*catholica veritas*” come “visione unitaria del mondo e dell’uomo”²². Insomma, i medioe-

¹⁶ *Ibi*, p. 605.

¹⁷ *Ibi*, p. 607.

¹⁸ *Ibi*, p. 608.

¹⁹ *Ibi*, p. 609.

²⁰ *Ibi*, p. 586.

²¹ *Ibi*, p. 583.

²² Paolinelli scagiona Edith Stein dall’accusa di “fideismo” che le è stata mossa dal «Giornale di metafisica» dalla Vanni Rovighi (*ibi*, p. 581) e da Horst Seidl (*ibi*, pp. 603 ss.). Per risolvere il “problema” sollevato dal nome “filosofia cristiana”, che rinvia da una parte a un sapere “unitario” e dall’altra a un sapere “di natura filosofica” che allo stesso tempo è “basato sulla fede”, Paolinelli si avvale anche della distinzione compiuta da Amato Masnovo tra “due specie di filosofie cristiane”: quella “che va al cristianesimo” e quella “che muove dal cristianesimo” (*ibi*, p. 609). La prima è “filosofia in senso stretto e per così dire tecnico”, ed è quindi solo “filosofia tendenzialmente cristiana”, “culturalmente cristiana”. La seconda è invece “filosofia costituzionalmente cristiana”, ma il “vocabolo filosofia” ha un significato “molto ampio”, “quasi di ‘sapienza’ in genere; così da prescindere dai processi costruttivi” (*ibi*, p. 610).

vali e la Stein possiedono un “senso acuto” sia “dell’unità dell’uomo che cerca la verità, pur attingendola a fonti epistemologicamente diverse”, sia “dell’unità della verità stessa anche quando essa si manifesta per vie diverse”, e quindi non si scandalizzano della mancanza di una “assoluta unità epistemologica” della “filosofia cristiana”, proprio perché non vogliono rinunciare all’“esigenza” di mantenere unite teologia e filosofia²³.

Poiché per Edith Stein “la filosofia vuole la verità nella massima estensione possibile e della massima certezza possibile”, non può realizzare la sua “vocazione” nella semplice “filosofia naturale”, ma soltanto nella “filosofia cristiana”²⁴, che merita il nome di filosofia, “perché in esso ha luogo una manifestazione della verità, una comprensione del reale a partire dai suoi principi”²⁵, ma che, proprio in quanto si costruisce sui “principi”, è filosofia “costituzionalmente cristiana”²⁶, in quanto è una “sapienza che attinge alla fede, e nella quale le verità di fede rendono meglio intelligibile la realtà, e in maniera tutto particolare l’essere umano”²⁷. Ella è infatti “fermissimamente persuasa” che “la fede ha a che fare con la verità, con la ragione, che la fede è ‘sapere’”, che “non esclude ma valorizza e potenzia la conoscenza ‘naturale’”, che è “importante e prezioso” ciò che “si può raggiungere con la conoscenza naturale”, e che quindi il credente ha il compito 1) di “coltivare questa conoscenza anche per percorrere insieme con il non credente un tratto di strada verso la verità”²⁸; 2) di “desiderare che il non credente acceda a quella pienezza di verità che eccede la conoscenza naturale, sempre nel rispetto dei diversi ambiti di verità, oltre che, ovviamente, nel rispetto della persona”²⁹, perché sa che rispettare i limiti della filosofia significa che è “insensato pretendere di voler concludere qualcosa al di là di quelli con mezzi puramente filosofici”³⁰; 3) di “mostrare che la conoscenza che gli viene dalla fede gli permette una migliore conoscenza della realtà, che quella conoscenza lo porta a una concezione globale e unitaria del mondo capace di dischiuderne l’intelligibilità e il senso, di dare risposta ai problemi che assillano ogni uomo, di orientare con sicura fermezza la sua esistenza e la sua attività”³¹.

²³ *Ibi*, p. 609; sul rapporto teologia-filosofia cfr. E. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966.

²⁴ PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, p. 610.

²⁵ *Ibi*, p. 612.

²⁶ *Ibi*, p. 610.

²⁷ *Ibi*, p. 611. La Stein non esita, osserva Paolinelli, a usare le “esperienze mistiche” e la “teologia spirituale” (*ibidem*).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibi*, pp. 611-612.

³⁰ *Ibi*, p. 611, n. 25.

³¹ *Ibi*, p. 612.

Non vi è dunque “conflitto” tra la “metafisica cristiana” e “la filosofia che si costruisce come scienza rigorosa”³², perché “la filosofia ‘pura’”³³ “non è capace di dare una visione del mondo completa e unitaria”³⁴ che sia in grado “di dare un orientamento alla vita e all’operare umano”³⁵; vi è invece irriducibile “conflitto” tra la “filosofia cristiana” e le “altre visioni del mondo”. Queste non “possono qualificarsi come rigorosamente scientifiche, rigorosamente filosofiche”, perché, appunto, lungi dal possedere “un fondamento conoscitivo scientificamente assodato”, si basano “su strutture di pensiero o accettate supinamente dalla tradizione, o sentimentali, o del tutto arbitrarie, o, infine, dettate dalla concezione corrente del mondo, o dalla situazione economica”. Perciò, conclude Paolinelli in linea con il pensiero di Edith Stein, “il credente non ha motivo di sentirsi in posizione di inferiorità di fronte ad altre concezioni del mondo”, sia perché non vi sono concezioni che godano della “perfetta evidenza razionale”, sia perché egli è “in grado di proporre una costruzione di pensiero che ha una formidabile capacità di spiegazione del reale”³⁶.

Il saggio di Paolinelli spiega a mio avviso in modo soddisfacente sul piano epistemologico la questione “filosofia cristiana”. Ma a questo punto si pone una domanda capitale: in quale modo si realizza questa “filosofia per la vita” (*Lebensphilosophie*)³⁷, questa “compiuta visione del mondo (*geschlossene Weltanschauung*)”, che secondo la Stein “può costruirsi solo a partire da una filosofia, che deve essere tanto critica quanto è possibile – e critica anche riguardo alle sue stesse possibilità –, e da una fede (*Glaubenslehre*) positiva (vale a dire, una fede che poggia su una rivelazione)”³⁸? Ovvero: come identificare luogo dello spirito, soggetto e facoltà necessari per compiere questa sintesi di saperi?

Ora, nella «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» dell’ultimo mezzo secolo si possono sommariamente distinguere due modelli di indagine che, a mio avviso, non sono contraddittorie ma si completano a vicenda: la prima è bene espressa nel neotomismo di Amato Masnovo e Sofia Vanni Rovighi e mira a fondare la ragione filosofica nella sua autonomia rispetto alle scienze e alla fede e a distinguerne il metodo e i contenuti da quelli della teologia rivelata, pur senza negare un rapporto tra il sapere filosofico e quello di fede; la seconda ha invece per fine la fondazione della filosofia

³² *Ibi*, p. 586.

³³ *Ibi*, p. 613.

³⁴ *Ibi*, p. 586.

³⁵ *Ibi*, p. 613.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibi*, p. 614.

³⁸ *Ibi*, p. 586.

della religione, cioè di una filosofia che non si occupi soprattutto e primariamente della teologia razionale o naturale (dimostrazione dell'esistenza di Dio e delle altre verità accessibili con la semplice ragione), ma della religione in quanto tale e della natura e struttura della fede come fatto spirituale distinto dalla stessa religione.

È quindi da questo tipo di analisi che ci si può attendere una risposta alla domanda formulata sopra; e, in effetti, a questo tipo di indagine sono dedicati molti saggi della «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica»: e di essi dunque, pur sommariamente, diamo conto.

3. *Filosofia della religione come ontologia della potenza obedienziale per una possibile rivelazione*

Il primo saggio di spessore speculativo sulla questione “filosofia della religione” risale al 1964 ed è firmato da Giovanni Ferretti³⁹. Egli non nega “l'antichità, in campo cattolico, né di una riflessione razionale sull'esperienza cristiana, né di una apologetica volta a ricercare le basi razionali della fede”⁴⁰. Egli però sostiene con decisione che, ancora agli inizi del Novecento, ai cattolici mancava “una cosciente e autonoma ricerca filosofica che avesse per oggetto la religione in quanto tale e che si dichiarasse quindi espressamente filosofia della religione”⁴¹. Ma la “svolta” è stata resa possibile, se non necessaria, in epoca moderna da due fatti: 1) “dalla completa scissione operatasi fra pensiero filosofico e religione, che permise di fare anche del fenomeno religioso in quanto tale l'oggetto di uno studio esclusivamente filosofico” e di erigere quindi la filosofia della religione a “scienza autonoma”⁴²; 2) dalla riconquista operata dal “pensiero moderno”, grazie al “movimento fenomenologico” di Brentano e Husserl, dalla “coscienza della intenzionalità oggettiva del nostro conoscere” e dalla “possibilità dello studio dei caratteri essenziali dei fenomeni oggettiva-

³⁹ G. FERRETTI, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*, RFNS, 56 (1964), pp. 96-106; cfr. ID., *Filosofia della religione*, in AA.VV., *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Torino 1977, p. 151.

⁴⁰ FERRETTI, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*, p. 97.

⁴¹ *Ibidem*; e alle pp. 96-97: “In campo cattolico la filosofia della religione, come scienza autonoma, è relativamente recente. Heinrich Fries, in *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg 1949), la fa risalire, almeno per quanto riguarda la Germania, appena a Max Scheler, che egli dice essere stato di fatto “il punto di partenza della moderna filosofia cattolica della religione”.

⁴² FERRETTI, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*, p. 96.

mente dati”⁴³. E la svolta è stata attuata, applicando la fenomenologia allo studio della religione, da Max Scheler con *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig 1921)⁴⁴, che “segnò, fra i cattolici, veramente una svolta, divenendo in seguito un punto costante di riferimento”⁴⁵.

Ferretti non prende neppure in considerazione il *Konformitätssystem*, il modo con cui Scheler tentò di risolvere il problema della filosofia della religione, “tanto discusso e da quasi nessuno accettato”, ma ricorda la “decisiva critica” scheleriana ai precedenti sistemi di filosofia della religione, classificati nei “tipi dell’identità parziale e totale” e dei “tipi dualistici”⁴⁶, che hanno dato vita a una “aporia” che ha screditato e invalidato la filosofia della religione, “scienza” che non possiede ancora oggi una “precisa configurazione” proprio a motivo di quell’“aporia che pare si annidi nel suo stesso concetto e che realmente ha fatto oscillare le proposte, che di essa sono state presentate nel periodo moderno, fra due moduli opposti ugualmente inaccettabili”.

Da un lato, infatti, “se la filosofia della religione vuole essere veramente filosofia, e cioè sapere razionale assoluto, essa è tentata di presentarsi con la pretesa critica di fondare razionalmente la validità delle affermazioni e degli atteggiamenti religiosi”. Ma in questo caso non soltanto la religione viene ristretta nell’“ambito della pura ragione” (sua necessaria riduzione a un “sistema filosofico” e sua conseguente eliminazione), ma anche “la filosofia della religione elimina anche se stessa in quanto, naturalmente, essa può sussistere solo se si tengono fermi i due termini che la denotano: filosofia e religione, senza che il primo fagociti il secondo”. Nei “tempi moderni” sono caduti in tale “esito negativo” le “varie forme di razionalismo religioso” (Spinoza, Kant, i classici dell’idealismo e del positivismo, Schopenhauer ed E. v. Hartmann, Gentile e Martinetti...).

D’altro lato, poi, se la filosofia della religione tiene ferma la “sfera religiosa nella sua originaria autonomia, e quindi nella sua natura specifica, essa è tentata di riguardarla come un settore della vita umana che la ragione non può giustificare o illuminare”. In questo caso, però, la filosofia della religione non soltanto sancisce il “dualismo assoluto tra ragione e fede”, ma anche “rende impossibile” se stessa come scienza, perché, “per sussi-

⁴³ *Ibi*, p. 97.

⁴⁴ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, in *Gesammelte Werke*, vol. V, Bern 1954; *L’eterno nell’uomo*, trad. it. a cura di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972, ripubblicato presso l’ed. Logos, Roma 1980.

⁴⁵ FERRETTI, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un’opera di Karl Rahner*, p. 97.

⁴⁶ *Ibidem*.

stere, suppone anche, evidentemente, che sia possibile stabilire una relazione fra i due termini". Questo è l'"esito irrazionalistico" nel quale, sempre nei tempi moderni, sono cadute le "indagini", "pur così interessanti", di Schleiermacher e di R. Otto, "e in genere tutte le varie forme di tradizionalismo e di fideismo"⁴⁷.

Si spiega allora anche la "diffidenza" del cattolico verso questa "nuova scienza". Per lui, infatti, "è dogma sia che la fede è un '*rationabile obsequium*', sia che è la libera accettazione di un dono soprannaturale, per cui egli non può accedere né all'irrazionalismo totale, né ad una piena razionalizzazione della fede, che del resto, come si è detto, rappresenterebbero di fatto la morte stessa della filosofia della religione"⁴⁸. Si aggiunga poi che "il soggettivismo imperante nella filosofia moderna faceva sì che lo studio autonomo della religione portasse normalmente a negare il valore trascendente delle sue affermazioni e con ciò il valore stesso di verità che essa pretende di avere"⁴⁹. E, tuttavia, "l'uomo religioso, essendo un essere razionale, non può cessare di interrogarsi sulla razionalità del suo impegno religioso e nulla può impedire che egli se ne interroghi in quel modo radicale che è proprio della domanda filosofica"⁵⁰. Ferretti comunque riconosce che la critica scheleriana ha avuto "una importanza storica notevole in quanto tutti i tentativi di filosofia della religione che seguirono in campo cattolico ne dovettero tener conto, sentendosi così impegnati da un lato a salvare l'originalità del fenomeno religioso, che l'indagine fenomenologica metteva sempre più in rilievo, e dall'altro a trovare quel fondamento razionale della religione che giustifica l'essere stesso della filosofia della religione"⁵¹.

A questo punto Ferretti passa ad analizzare l'opera di Karl Rahner *Hòrer des Wortes* che, a suo avviso, tanta importanza ha avuto nella storia della filosofia della religione⁵². In questo "abbozzo di filosofia della religione" Rahner pone il "problema preliminare", "la cui soluzione informa tutto il lavoro, divenendone la direttiva interiore e la stessa conclusione", ossia il problema della "natura" della filosofia della religione come distin-

⁴⁷ *Ibi*, p. 96.

⁴⁸ *Ibi*, p. 97.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibi*, p. 96.

⁵¹ *Ibi*, p. 97.

⁵² *Ibi*, p. 98; K. RAHNER, *Hòrer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963. I motivi per i quali Ferretti ricorda quest'opera edita per la prima volta nel 1941 sono i seguenti: la pubblicazione della seconda edizione rielaborata da J.P. Metz, il sessantesimo compleanno di Rahner e il suo passaggio dalla cattedra di teologia dell'università di Innsbruck a quella di "*christliche Weltanschauung*" di Monaco in cui succede a Romano Guardini.

ta da quella della teologia, la “scienza affine” che, come la filosofia della religione, si fonda nel “comune fondamento metafisico” e nella “stessa costituzione dell’uomo che in esse si impegna”.

Ma la “ricerca metafisica di un fondamento comune” alla filosofia della religione e alla teologia è “molto problematico” a causa di due possibili aporie: 1) se per filosofia della religione si intende la fondazione della “religione naturale” sulla base della “teologia naturale”, che, “secondo la filosofia cristiana classica” è “essenzialmente metafisica” (è negata una “esperienza immediata di Dio”), allora il “fondamento teoretico della filosofia della religione” sarà “identico” a quello della “metafisica”; 2) se la teologia è quella “scienza che si fonda essenzialmente sulla parola che Dio liberamente ha rivelato”, allora non potrà essere trovato un “fondamento teoretico della teologia [...] dalla parte della parola di Dio”, che l’uomo “in nessun modo può dedurre, ma solo dalla parte dell’udire umano, di cui si potesse fondare a priori la possibilità e il dovere di ascoltare una eventuale rivelazione divina”⁵³.

Ora, l’aporia è superata, secondo Rahner, unicamente quando la filosofia della religione, che, “almeno in parte, giustamente si identifica con la metafisica”, rinuncia a “costruire [...] una religione naturale universalmente valida” e riconosce “nell’uomo colui che sta di fronte a Dio come al ‘libero sconosciuto che non è pienamente determinabile partendo dall’uomo e dal mondo e che può liberamente stabilire e rivelare quelle relazioni fondamentali fra l’uomo e Dio che sono alla base della religione”⁵⁴.

Può così nascere la filosofia della religione come “antropologia metafisica” che ha due compiti da assolvere. Il primo: preparare “il posto” alla teologia, riconoscendo che “la determinazione definitiva del rapporto religioso con Dio non è deducibile in base ai dati che essa naturalmente possiede, ma dipende da una possibile libera iniziativa divina”. Il secondo: “determinare la natura dell’uomo come quell’essere spirituale che, costituendosi essenzialmente nella storia, non solo può, ma deve ascoltare una possibile rivelazione storica di Dio”. Perciò Ferretti può asserire:

La filosofia cristiana potrebbe dirsi tale non solo e non tanto perché la teologia la preserva esternamente da cadere in errori e le offre nuovi problemi da trattare, ma perché, proprio in quanto filosofia, si riconosce incapace ad essere il fondamento ultimo dell’esistenza umana e si prepara ad essere superata (nel significato hegeliano del termine *aufheben*) in tale compito da una teologia che si fondi sulla paro-

⁵³ FERRETTI, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un’opera di Karl Rahner*, pp. 98-99.

⁵⁴ *Ibi*, p. 99.

la di Dio. Se infatti l'uomo non può da sé solo anticipare e raggiungere tutta la verità, v'è posto per la rivelazione di ciò che di per sé lo trascende. E se l'uomo è costituzionalmente aperto ad una possibile rivelazione, questa, pur senza essere il correlato di una esigenza umana, non è la pura negazione dell'umano⁵⁵.

Ora, secondo Ferretti, Rahner “abbozza questa antropologia metafisica” sulla “base del pensiero tomistico, quasi riscoperto con un modo di procedere heideggeriano e reso sensibile alla problematica tipica dell'idealismo e della fenomenologia tedeschi”⁵⁶. Il “punto di partenza” è un “dato di fatto”, nel quale metafisica e antropologia si presentano in “originaria unità”, ossia “la domanda metafisica” che “originariamente” è “domanda” sull’“essere” e sul suo “senso” e insieme “domanda sull'uomo” e che, essendo una domanda “onnicomprendente”, ha il principio della propria soluzione in se stessa, “altrimenti il porsi della domanda sarebbe stato impossibile”:

E infatti per ciò stesso che l'uomo si domanda sull'essere ne segue che egli ha già un sapere dell'essere in generale e che l'essere originariamente gli si presenta come essenzialmente conoscibile, in unità originaria col conoscere. *Omne ens est verum*. In termini moderni si può dire: l'essere dell'ente è in se stesso illuminato, è luminosità (*Gelichtetheit*), è soggettività⁵⁷.

Questa prima tesi di Rahner è, secondo Ferretti, di “importanza fondamentale per una filosofia della religione che voglia fondare la possibilità della rivelazione di Dio”⁵⁸. Infatti se “per sua stessa costituzione l'uomo è spirito, cioè in ogni suo pensare ed agire egli vive in costante tensione verso l'assoluto, essenzialmente in cammino verso Dio, egli potrà quindi offrire, come capacità recettiva per una possibile rivelazione, un orizzonte infinito: la propria trascendenza all'essere assoluto. Se l'essere, in quanto essenzialmente ‘Logos’, può sempre essere rivelato in una parola, l'uomo, in quanto essenzialmente spirito, ha orecchie aperte per ogni parola che viene dalla bocca dell'eterno”⁵⁹.

Ora, questa “filosofia della religione come ontologia della potenza obedienziale per una possibile rivelazione” non viene invalidata dall'obiezio-

⁵⁵ *Ibidem*. Questa impostazione offre due vantaggi: 1) “completare la teologia fondamentale, normalmente poco attenta al problema del rapporto fra capacità conoscitiva dell'uomo e il contenuto possibile di una rivelazione, con una ‘ontologia della potenza obedienziale’”; 2) evitare le “due tipiche posizioni protestanti che fanno del Dio della rivelazione o la semplice oggettivazione della soggettività umana, o il contraddittorio dell'uomo e del mondo”.

⁵⁶ *Ibi*, pp. 99-100.

⁵⁷ *Ibi*, p. 100.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibi*, p. 101.

ne, che si rivelerà erronea, secondo cui l'uomo per sua natura, in quanto apertura all'essere, deve "da solo tutto conoscere", anche Dio. Difatti l'uomo non è "la coscienza assoluta", ma è uno "spirito finito", segnato dalla "contingenza", che "in ogni pensiero e azione" si pone "necessariamente", sebbene "implicitamente", "la domanda metafisica", palesando così che l'essere "non gli è presente in se stesso in tutta la sua conoscibilità"⁶⁰.

Si giunge così alla seconda tesi fondamentale che è tutta basata sulla nozione di creazione, in virtù della quale da un lato, proprio in ragione del "concetto stesso di contingenza del creato", non viene esaurito "il potere di rivelazione di Dio" e, dall'altro, "la capacità recettiva dell'orizzonte trascendentale, cui l'uomo è aperto, non può essere esaurita se non dall'immediata visione dell'essere assoluto di Dio stesso". Perciò l'uomo "è lo spirito che essenzialmente è in ascolto della possibile rivelazione di Dio" che si può compiere a due condizioni: che Dio si riveli e che l'uomo si atteggi liberamente "nell'amore". Infatti, in primo luogo, se "il finito ha il fondamento della sua comprensibilità nel libero atto creativo di Dio e quindi nell'amore di Dio, e se un atto di amore è pienamente luminoso solo a colui che lo compie, ne segue che, solo compiendo con Dio il suo stesso atto di amore, si ha la luce necessaria per conoscerlo. 'L'amore di Dio non è qualcosa che possa accidentalmente aggiungersi dal di fuori e successivamente alla sua conoscenza, ma, come intimo momento della conoscenza, è pure la sua condizione e il suo fondamento'". Ma allora, in secondo luogo, la conoscenza di Dio si palesa nel suo "intimo" come "problema morale o, meglio, come problema religioso", perché essa dipende "essenzialmente dall'ordine o dal disordine del proprio amore, e sarà adeguata solo se l'ordine del proprio amore corrisponde all'ordine divino"⁶¹.

Alla filosofia della religione spetta poi determinare il "luogo" della rivelazione che, data l'apertura trascendentale all'essere e la corporeità dell'uomo, si qualifica nello spazio e nel tempo come "storicità"⁶²: "La trascendenza dell'uomo è quindi condizionata dalla sua storicità, in quanto egli può aprirsi all'essere in generale e giungere a Dio solo passando per il mondo"⁶³.

Ora, Dio può farsi "conoscere nella sua concretezza senza abolire la struttura propria del conoscere umano e cioè conservando la mediazione dei fenomeni" unicamente in quel luogo che è la "parola", intesa come "segno concettuale di comprensione immediata per lo spirito", cioè come "sintesi di una oggettività storica e di una negazione trascendentale".

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibi*, p. 102.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibi*, p. 103.

Infatti, poiché “con l’anticipazione dell’essere, l’uomo coglie a priori, sia pur in modo vuoto, ogni possibile tipo di essere”, e poiché nei fenomeni ha presente “i vari modi concreti di aver l’essere”, “egli può, negando i limiti di tali modi determinati in direzione dell’assoluto, venire a conoscere in qualche modo, sia pur negativamente e in relazione ai fenomeni dati, ogni possibile essere ultramondano, non solo nella sua generica determinazione di essere, comune a tutti gli enti, ma anche nelle sue peculiarità”. Proprio per questo la parola, se si è “storicamente data” ed è stata “udita come pronunciata da Dio”, può rivelare la sua “oggettiva esistenza”⁶⁴.

È stata così formulata anche la terza tesi dell’antropologia metafisica, in cui si realizza la filosofia della religione come ontologia della potenza obedienziale dell’uomo per una possibile rivelazione: “L’uomo è quell’ente che deve stare ad ascoltare nella sua storia l’eventuale rivelazione storica di Dio, che può giungergli in forma di parola umana”⁶⁵.

Ora, conclusa l’esposizione del libro di Rahner, Ferretti ne sottolinea innanzitutto il pregio che consiste, a suo modo di vedere, in un “modo di procedere che è, in campo neoscolastico, nuovo e avvincente”. Infatti Rahner si è rivelato “aperto alle esigenze più vive del pensiero moderno”, in particolare alla fenomenologia e all’esistenzialismo, e ha saputo sfruttare “i vari suggerimenti che gli vengono dalla tematica filosofica moderna per conquistare, in modo più critico, le posizioni del tomismo classico. Ricordiamo ad esempio il punto di partenza della metafisica, formulato in chiave heideggeriana; la rilevazione, pure heideggeriana, della unione originaria fra metafisica e antropologia; la interpretazione della idealistica unità originaria fra essere e conoscere come apprensione immediata della razionalità del reale; la originaria impostazione della prova dell’esistenza di Dio come trascendenza assoluta; la tematica scheleriana dell’amore come intimo momento della conoscenza; la sensibilità al problema della storicità essenziale e specifica dell’uomo”⁶⁶.

Quanto poi alla proposta di filosofia della religione rahneriana, Ferretti ne evidenzia l’ispirazione scheleriana e si pone tre domande tra loro interconnesse.

Quanto a Scheler, pur inserendoli “in una concezione antropologica molto diversa da quella scheleriana”, Rahner ha sfruttato due suoi suggerimenti: 1) Scheler “in *Vom Wesen der Philosophie*, afferma che la filosofia può diventare ‘*ancilla*’ della fede qualora autonomamente si riconosca come limitata e incapace di dare una piena partecipazione all’essere asso-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibi*, pp. 103-104.

⁶⁶ *Ibi*, p. 104.

luto”; 2) “in *Vom Ewigen im Menschen*, ha applicato al problema della conoscenza di Dio la tesi della impossibilità di conoscere una persona libera se questa liberamente non si rivela, e ha rilevato che il compito della filosofia, di fronte alla religione, non è quello di suscitarsela, ma di preparare l’uomo ad essere disposto ad ascoltare una eventuale parola di Dio, che sola può fondare la religione, mostrandogli come essa si inserisca nella struttura dell’umana ragione”⁶⁷.

Quanto alle tre domande, alla prima, “la sua antropologia metafisica è una vera filosofia della religione?”, Ferretti risponde positivamente, perché Rahner ha superato “brillantemente” i due aspetti dell’aporia posta all’inizio. Infatti “non deduce la ricchezza interna della religiosità, col pericolo di metafisicizzare la religione, e tuttavia egli riesce a darle un fondamento radicale, riconoscendole un posto nell’ambito della struttura originaria del sapere. Egli ci dà quindi una vera metafisica che fonda la religione senza eliminarla come tale, realizzando così il concetto autentico di filosofia della religione”⁶⁸.

Alla seconda domanda, “è una filosofia della religione completa?”, Ferretti risponde però negativamente in forza di due motivi. Il primo, perché “trascura completamente una fenomenologia essenziale della religione” come “presupposto ad una riflessione filosofica sul fenomeno religioso nella sua integralità”, che non solo è possibile compiere, perché “l’uomo religioso, vivendo concretamente l’esperienza religiosa, può sottoporla ad un’analisi essenziale”, ma che è anche necessario compiere, perché è impossibile fare una filosofia della religione “senza aver prima ben considerato cosa sia una religione”. Questa carenza dell’analisi fenomenologica degli “elementi volitivi ed emotivi, che tanta parte hanno nell’esperienza religiosa”, impedisce tra l’altro di indagare “quale relazione possano essi avere con il pensiero assoluto o metafisico”⁶⁹. Il secondo, perché non rileva che “la metafisica può dimostrare tutta una serie di proposizioni fondamentali, che la esperienza religiosa naturale vive in modo irriflesso e immediato”. Infatti, se questa “teologia naturale”, senza sostituirsi al “modo suo proprio che la religione naturale concreta ha di fondarsi”, ne esibisse la giustificazione esterna, negativa, e se, così operando, dimostrasse che l’“atteggiamento religioso” non è in contrasto con il “pensiero filosofico”, allora si darebbe una “vera filosofia della religione” che, da un lato, non ridurrebbe il fenomeno religioso “a metafisica, pur dandone una giustificazione di fronte al pensiero razionale riflesso” e che, dall’altro, non svuoterebbe “di senso la teologia”, perché 1) è pur vero che “Dio può sta-

⁶⁷ *Ibi*, pp. 104-105.

⁶⁸ *Ibi*, p. 105.

⁶⁹ *Ibidem*.

bilire una insondabile varietà di rapporti religiosi con l'uomo", 2) ma è altrettanto vero che nella "creazione" si dà una "rivelazione naturale" con la quale Dio stabilisce delle "costanti" nelle "sue relazioni con l'uomo", le quali non soltanto sono conoscibili "con la sola ragione", ma anche "non possono non essere rispettate" nello stesso "ordine soprannaturale"⁷⁰.

Alla terza domanda, la filosofia della religione del Rahner "presenta una esigenza di attualità?", Ferretti risponde infine positivamente e, anzi, afferma che è necessario proseguire lungo la strada tracciata da Rahner, "se si vuol mostrare che la dimensione religiosa non è un momento storicizzabile dell'esistenza umana, qualcosa che il processo evolutivo dei singoli e della società è destinato a sorpassare per sostituirlo con la scienza o la filosofia, ma è un momento che si inserisce nella natura umana come tale e da cui una autentica esistenza umana non può prescindere"⁷¹.

4. *Temi, convegni e pubblicazioni di filosofia della religione*

A distanza di pochi anni da questo intervento, sempre sulle pagine della «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», in tre ampi articoli che formano quasi un volume⁷², Giovanni Ferretti ribadisce l'importanza strategica del pensiero di Max Scheler per la nascita e la formazione della filosofia della religione. In particolare, nel terzo di questi saggi, riprendendo la tesi scheleriana dell'"autonoma fondazione della religione", intesa sia "come incontro positivo soprannaturale con la realtà personale di Dio che si rivela", sia "come incontro 'naturale' con Dio che in qualche modo si rivela di fatto ad ogni

⁷⁰ *Ibi*, pp. 105-106.

⁷¹ *Ibi*, p. 106.

⁷² G. FERRETTI, *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler: I. Società contemporanea e rinnovamento religioso. Il contributo della filosofia*, RFNS, 62 (1970), pp. 398-432; ID., *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler: II. Religione e rivelazione personale di Dio*, RFNS, 62 (1970), pp. 668-707; ID., *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler: III. Il problema della fondazione autonoma della religione naturale*, RFNS, 63 (1971), pp. 50-73. In seguito pubblicherà G. FERRETTI, *Max Scheler. Vol. I: Fenomenologia e antropologia personalistica. Vol. II: Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972; la prima parte presenta le linee fondamentali del pensiero di Scheler, con accentuazione della dimensione antropologica e personalistica, la seconda esamina in modo analitico le successive fasi del suo pensiero religioso fino alla svolta finale. A distanza di molti anni il nome di Ferretti ritorna citato a proposito del tema scheleriano amore-conoscenza in ambito religioso da lui già posto in primo piano nel 1964: D. PAGLIACCI, *Analisi d'opere*: G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, di pp. 168, RFNS, 97 (2005), pp. 702-704.

uomo nella originaria visione religiosa del mondo”, sottolinea con forza che per Scheler, e non solo, s’impose una più sistematica riflessione “sui compiti della filosofia della religione e sul modo con cui essa li può adeguatamente assolvere”. Infatti, ammesso di potere rispondere positivamente alla domanda “è possibile una filosofia della religione se la religione si fonda autonomamente?”, per il filosofo della religione restano ancora insoluti i seguenti tre quesiti: 1) “Che utilità può avere?”; 2) “Come di fatto si può costruire?”; 3) “A quale titolo la filosofia entra nella elaborazione del criterio fenomenologico di verità secondo il quale ogni religione di fatto va misurata?”⁷³.

A queste e ad altre domande si tenterà di dare risposta con un dibattito sempre più ricco e profondo, di cui la «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» fornisce un puntuale resoconto. A riprova di questo interesse ecco alcuni selezionati articoli, che vengono pubblicati in tre momenti, posti a un decennio di distanza l’uno dall’altro, quasi tre tappe miliari nella storia della Rivista.

4.1. Prima tappa: 1973...

In un articolo del 1973, *Prospettive e orientamenti di filosofia della religione in Italia, oggi*⁷⁴, Albino Babolin rende conto del fatto che la diversità delle prospettive nell’ambito della filosofia della religione “riflette la generale situazione di pluralismo filosofico” nato sia dalla crisi dell’idealismo, sia dall’apertura “alla problematica filosofica europea”⁷⁵. Da un lato, infatti, la sua indagine è rivolta al passato: all’idealismo di G. Gentile e B. Croce alle varieguate prese di distanza di A. Carlini, A. Guzzo, M.F. Sciacca, F. Battaglia, L. Stefanini, dal pensiero di U.A. Padovani e di P. Martinetti⁷⁶ a quelli di R. Lazzarini ed E. Castelli (a questi ultimi due dedica ampio spazio⁷⁷); da un altro lato, già con Castelli, egli guarda al presente che si fa futuro: al pensiero e al concetto di filosofia della religione di A. Caracciolo e di I. Mancini (le tesi di entrambi sono attentamente esaminate⁷⁸).

In seguito, nel 1975, Pietro De Vitiis rende omaggio all’iniziativa promossa da Albino Babolin, e cioè al Primo Convegno di Filosofia della religione in Italia, tenuto a Parma nel 1974, su *Il metodo della filosofia della*

⁷³ FERRETTI, *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler: III. Il problema della fondazione autonoma della religione naturale*, p. 73.

⁷⁴ A. BABOLIN, *Prospettive e orientamenti della filosofia della religione in Italia, oggi*, RFNS, 65 (1973), pp. 592-605.

⁷⁵ *Ibi*, p. 604.

⁷⁶ *Ibi*, pp. 592-595.

⁷⁷ Per Lazzarini: *ibi*, pp. 595-598; per Castelli: *ibi*, pp. 598-599.

⁷⁸ Per Caracciolo: *ibi*, pp. 599-602; per Mancini: *ibi*, pp. 602-604.

*religione*⁷⁹. Nel convegno vengono ribaditi e sviluppati alcuni punti fermi già emersi in precedenza. Il primo concerne la necessità dell'indagine anche "scientifica" della religione; così Ugo Bianchi richiama l'importanza dello studio storico per evitare, tra l'altro, la tentazione di ridurre le differenze esistenti tra le religioni⁸⁰; questa istanza di "fedeltà al fatto" è in linea con il richiamo all'importanza dell'indagine fenomenologica e con la sempre più vasta diffusione dei lavori di Mircea Eliade⁸¹ e di Gerardus van der Leeuw, ad esempio, oltre che con le riflessioni sul ruolo del linguaggio in ambito religioso⁸². Con la relazione di Cornelio Fabro, *Il metodo della filosofia cristiana*, sono ribaditi e sviluppati altri due punti fermi: 1) il rifiuto della "supercompressione razionale del cristianesimo" nella "sintesi di cristianesimo e filosofia", che trova il suo "insuperato modello" in Hegel, poiché gli ambiti di filosofia e scienza, filosofia e religione e soprattutto "filosofia e cristianesimo" sono "opposti", anzi "incommensurabili" (nella filosofia "il logos è la ragione umana che tenta di interpretare il mondo, mentre [nel cristianesimo] il logos è il Verbo personale di Dio"); 2) il "primato della fede", fondato non solo del pensiero di Kierkegaard, per il quale "la ragione è già dentro la fede e presuppone l'evento cristiano" e la "filosofia cristiana" è una "bestemmia", perché "la vera filosofia cristiana è la vita cristiana", ma anche della "frattura tra filosofia e religione" posta da Heidegger, il quale riconosce che la fede "è per l'uomo un nuovo continente". Insomma, secondo Fabro la fede è "adorazione, umiltà e preghiera" e tra essa e la ragione non vi è "diretta continuità", ma ciò non esclude affatto che si dia una "riflessione sul contenuto della fede e all'interno di essa"⁸³.

Ma è con la relazione di Italo Mancini che, secondo De Vitiis, viene toccato "il punto nodale del convegno". Essa ha infatti per tema *Il metodo della filosofia della religione*. Mancini ritiene che, evitando gli opposti della riduzione della religione nella filosofia e dell'inclusione della filosofia nella religione, si salva "la radicalità teoretica del filosofare" e si costituisce la filosofia della religione su base "ermeneutica" con un "metodo recettivo e non costruttivo", che ha il vantaggio di non "trasporre nella religione materiali di derivazione filosofica", di "fornire la forma o lo schema di possibilità dell'e-

⁷⁹ P. DE VITIIS, *Il I Convegno di filosofia della religione in Italia*, RFNS, 67 (1975), pp. 363-369.

⁸⁰ *Ibi*, pp. 363-364.

⁸¹ Su questo autore cfr. F. RICARDI, *L'interpretazione del sacro nell'opera di M. Eliade*, RFNS, 61 (1969), pp. 509-535; ID., *L'interpretazione del sacro nell'opera di M. Eliade - II*, RFNS, 62 (1970), pp. 133-162.

⁸² Si ha eco di ciò, ad esempio, in G. CRISTALDI, *Sulla problematica del linguaggio religioso*, RFNS, 67 (1975), pp. 73-80.

⁸³ DE VITIIS, *Il I Convegno di filosofia della religione in Italia*, pp. 365-366.

vento religioso” e di riconoscere “l’eccedenza logica e ontologica” della religione. E, poiché l’essenza della religione non è “la realtà metafisica di Dio”, né “il sacro nel suo carattere di trascendentale” e neppure “un’esperienza o un atteggiamento dell’uomo”, e poiché “non è possibile separare il problema del metodo da quello dell’oggetto”, secondo Mancini in filosofia della religione non solo si dà l’“insufficienza del metodo metafisico, [...] trascendentale e [...] antropologico”, ma si impone anche “la necessità del metodo ermeneutico”, che tuttavia riconosce che la metafisica “può svolgere una funzione a livello di precomprensione [...] all’interno della struttura ermeneutica”⁸⁴.

L’ultima importante informazione data da De Vitiis concerne la relazione di P. Casper, dell’Università di Augsburg-Bergheim, che riferisce della nascita di un gruppo di lavoro per la ricerca teoretica sui fondamenti della religione, gruppo collegato con la Fondazione Thyssen, al quale partecipano i professori Rombach, Halder, Htinermann, Lübke, Pannenberg, Theunissen, Waldenfels, e al quale saranno chiamati a partecipare anche alcuni studiosi italiani. Tre sono secondo Casper le correnti di ricerca sulla filosofia della religione in Germania: 1) le filosofie positivistiche (dal Circolo di Vienna al pensiero analitico-linguistico: G. Ebeling vs H. Albert e la non falsificabilità dei problemi religiosi in quanto problemi privi di senso); 2) le filosofie marxiste (la Scuola di Francoforte e specialmente l’ultimo Horkheimer e il polacco Kolakowski); 3) la tradizione fenomenologica ed ermeneutica, che deriva da Husserl e Heidegger. Casper ha poi riferito che in una riunione della Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung (ottobre 1974), nella quale H. Rombach ha distinto tre forme di fenomenologia: “La fenomenologia dell’essenza (van der Leeuw), la fenomenologia trascendentale (Scheler) e la fenomenologia strutturale, che rappresenta un nuovo passo, che sarebbe da compiere oggi, sulla via di un’indagine fenomenologica sulla religione”. Quest’ultima dovrebbe trattare i seguenti temi: “a) la fede nel contesto socio-culturale dell’uomo; b) il luogo antropologico della religione nell’epoca presente; c) religione e religioni: il problema di una base per la scienza comparativa della religione; d) fenomenologia dell’incredulità attuale; e) le premesse fenomenologiche di una critica della religione”⁸⁵.

4.2. Seconda tappa: 1988...

Da questo momento in poi sulla «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» gli interventi che riguardano la filosofia della religione si intensificano ed esa-

⁸⁴ *Ibi*, p. 366.

⁸⁵ *Ibi*, pp. 366-367.

minano convegni, pubblicazioni, iniziative. La loro quantità è tale da rendere impossibile darne conto, sia pure sinteticamente⁸⁶. Oltre agli interventi di Babolin⁸⁷, la parte del leone è fatta da Fabio Rossi, le cui pagine, se fossero sommate assieme, darebbero vita a ben più di un grosso volume. Faccio qui cenno soltanto a due suoi saggi.

Nel saggio di oltre duecentomila caratteri pubblicato nel 1988, *Teologia filosofica e filosofia della religione*⁸⁸, Fabio Rossi discute dello “statuto” e del “rapporto” di filosofia e religione, prendendo in esame l’opera di numerosi autori, tra i quali F. Brunner⁸⁹, Marie-Dominique Philippe⁹⁰, André de Muralt⁹¹, Reudi Imbach⁹², Philibert Secretan⁹³, Otfried Höffe⁹⁴, Georges Cottier⁹⁵, Guido Kung⁹⁶, Evandro Agazzi⁹⁷, Otto Muck e Walter Kasper⁹⁸, I. Mancini⁹⁹, Alberto Caracciolo e Mario Micheletti¹⁰⁰, Carl-A. Keller e Rolf

⁸⁶ Cfr. sul II Convegno: A. BABOLIN, *Il II Convegno di filosofia della religione in Italia: Dialettica e religione*, RFNS, 69 (1977), pp. 119-123; sul III Convegno: ID., *III Convegno di filosofia della religione in Italia. Etica e filosofia della religione*, RFNS, 71 (1979), pp. 447-451; sul IV Convegno: ID., *Il IV Convegno di filosofia della religione*, RFNS, 73 (1981), pp. 191-193; sul V Convegno: F. ROSSI, «Antropologie tipologiche e filosofia della religione» *al V Convegno di studi di filosofia della religione in Italia*, RFNS, 75 (1989), pp. 149-155; sul VI Convegno: A. GAGLIARDI, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, RFNS, 77 (1985), pp. 484-487; e cfr. anche F. ROSSI, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, RFNS, 80 (1988), pp. 242-290, nel quale, oltre al Convegno, vengono esaminate molte pubblicazioni di filosofia della religione europee e italiane; sintesi dei primi sei Convegni in F. ROSSI, *I Convegni internazionali di filosofia della religione in Italia, 1974-1986*, RFNS, 78 (1986), pp. 284-290; sul VII Convegno: F. ROSSI, “Fede filosofica e filosofia della religione” *al VII Convegno di studi di filosofia della religione in Italia*, RFNS, 78 (1986), pp. 667-675; sull’VIII Convegno: ID., “Testimonianza religiosa e forme espressive” *all’VIII Convegno di studi di filosofia della religione in Italia*, RFNS, 80 (1988), pp. 580-594; sul IX Convegno: ID., “Ateismo e società” *al IX Convegno di studi di filosofia della religione in Italia*, RFNS, 82 (1990), pp. 300-312; ecc.

⁸⁷ Oltre agli articoli citati nella nota precedente, cfr. l’interessante A. BABOLIN, *Alvin Plantinga: la metafisica e la teologia naturale*, RFNS, 96 (2004), pp. 425-439.

⁸⁸ Cfr. *supra*, n. 86.

⁸⁹ ROSSI, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, pp. 242-245.

⁹⁰ *Ibi*, p. 246.

⁹¹ *Ibi*, p. 247.

⁹² *Ibi*, p. 248.

⁹³ *Ibi*, pp. 249-250.

⁹⁴ *Ibi*, p. 251.

⁹⁵ *Ibi*, p. 252.

⁹⁶ *Ibi*, p. 253.

⁹⁷ *Ibi*, p. 254.

⁹⁸ *Ibi*, pp. 256-258.

⁹⁹ *Ibi*, pp. 259-260; sulla forma kerygmato-centrica della filosofia della religione di Mancini si sofferma fino a p. 265.

¹⁰⁰ *Ibi*, pp. 265-266 per Micheletti; Caracciolo è citato nelle pp. 265 ss. dedicate a Mancini.

Kuhn¹⁰¹, Bernhard Welte (autore vicino al pensiero di F. Rossi)¹⁰², e ai protagonisti del VI Convegno internazionale di Filosofia della religione introdotto da Albino Babolin¹⁰³ e scandito in sei relazioni tenute da Peter Kemp¹⁰⁴, Nynfa Bosco¹⁰⁵, Paul Mendes-Flohr¹⁰⁶, Aldo Zanardo¹⁰⁷, Alfonso Lòpez Quintàs¹⁰⁸, Armando Savignano¹⁰⁹.

In sintesi, emergono da questa poderosa rassegna due questioni: 1) la “filosofia teologica” non è una “disciplina defunta”, perché ha forse una “importanza storica e sistematica” nel rendere “concettualmente plausibile l’orizzonte della trascendenza e di rendere intellettualmente ragionevole l’accettazione di Dio”, a maggior ragione in un’epoca dominata dalla “mentalità scientifica” e dalle “esagerazioni scientiste”; il che non toglie che vi siano pluralità di “paradigmi” per la teologia filosofica, e quindi problemi per la sua “definizione sistematica, univoca” che la fanno oscillare tra l’estremo della filosofia che “nella sua essenza non è antireligiosa ma areligiosa” e quello della ragione che, per parlare di Dio, “si situa” in qualche modo in un orizzonte di “fede religiosa”¹¹⁰ (non è quindi la sola neoscolastica di Milano che difende la natura e la potenza “autonoma” della ragione¹¹¹); 2) da un lato l’imporsi della definizione genericissima di filosofia della religione come “indagine razionale sulla religione”, con il corollario “dell’esistenza di fatto, sul piano storico, di una pluralità di impostazioni metodologiche diverse e di filosofie della religione diverse” (la ragione di ciò sta nel “riconoscimento” che la religione è un “fenomeno unico, peculiare, irriducibile e indistruttibile”, tale da non essere ridotto a “fenomeni analoghi” e tale quindi da esigere un “metodo” suo proprio, ispirato a una “metodologia filosofica” e declinato, proprio in virtù della complessità del fenomeno religioso, in una pluralità di approcci)¹¹²; d’altro lato, e di conseguenza, l’esigenza di affrontare il problema “non in forma sistematica, ma problematica”, mai secondo i canoni di una “conclusione con-

¹⁰¹ *Ibi*, pp. 268-272.

¹⁰² *Ibi*, pp. 272-277.

¹⁰³ *Ibi*, p. 278.

¹⁰⁴ *Ibi*, pp. 278-280.

¹⁰⁵ *Ibi*, pp. 280-282.

¹⁰⁶ *Ibi*, pp. 282-283.

¹⁰⁷ *Ibi*, pp. 284-286.

¹⁰⁸ *Ibi*, pp. 286-288.

¹⁰⁹ *Ibi*, pp. 288-290.

¹¹⁰ *Ibi*, pp. 255-256.

¹¹¹ Sulla crisi della ragione cfr., ad esempio, P. VOLONTÉ, *La “crisi della ragione” come figura dello scetticismo nella filosofia italiana contemporanea*, RFNS, 80 (1988), pp. 441-465.

¹¹² ROSSI, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, p. 267.

clusiva”, poiché la religione è un fenomeno “inesauribile” che “rinasce in figura sempre nuova”¹¹³.

Questa “specificità della filosofia della religione”, che la mantiene in “una grande apertura d’orizzonte sia in senso contenutistico sia in chiave metodologica”¹¹⁴, è ribadita anche da Brunello Lotti in una analisi d’opera dedicata a una raccolta di saggi “offerta al professor Albino Babolin in occasione del suo settantesimo compleanno”¹¹⁵.

4.3. Terza tappa: 2004...

Anche il saggio di Fabio Rossi del 2004 ha ancora per tema *Lo statuto della filosofia della religione in alcune recenti pubblicazioni*¹¹⁶. Si tratta di quasi centomila caratteri dedicati all’elenco di convegni, collane, articoli, studi critici, traduzioni e all’analisi di sette pubblicazioni italiane di filosofia della religione a suo avviso esemplari, i cui autori sono Adriano Alessi¹¹⁷, Armido Rizzi¹¹⁸, Marco Ravera¹¹⁹, Adriano Fabris¹²⁰, Marco Maria Olivetti¹²¹ e Mario

¹¹³ *Ibi*, p. 268.

¹¹⁴ B. LOTTI, *Analisi d’opere*: M. MICHELETTI - A. SAVIGNANO (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Marietti, Genova 1993, di pp. 235, RFNS, 87 (1995), pp. 317-321; la citazione è a p. 321.

¹¹⁵ *Ibi*, p. 318: Lotti ricorda che Mario Micheletti e Armando Savignano nella *Prefazione* si soffermano sull’“impegno profuso e i risultati ottenuti [... da Babolin] nell’introduzione e nello sviluppo in Italia di una disciplina assai problematica e ‘rischiosa’ quale la filosofia della religione”; “la preoccupazione dominante e costante del Babolin è stata ed è di rivendicare la ‘specificità, quanto al metodo e all’oggetto, della Filosofia della religione, nel quadro dell’evoluzione storica del pensiero filosofico moderno e contemporaneo’ (p. II)”. Lotti rinvia anche al saggio di F. Rossi posto in appendice in cui si traccia una biografia di Babolin.

¹¹⁶ F. ROSSI, *Lo statuto della filosofia della religione in alcune recenti pubblicazioni*, RFNS, 96 (2004), pp. 441-475.

¹¹⁷ *Ibi*, pp. 447 ss.: A. ALESSI, *Filosofia della religione*, Las, Roma 1991, 1994² e, in forma più ampia, con il titolo *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 1998.

¹¹⁸ *Ibi*, pp. 452 ss.: A. RIZZI, *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Editrice Elle Di Ci, Leumann, Torino 1995.

¹¹⁹ *Ibi*, pp. 460 ss.: M. RAVERA, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino 1995.

¹²⁰ *Ibi*, pp. 461 ss.: A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996.

¹²¹ *Ibi*, pp. 468 ss.: M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (a cura di), *La filosofia*, vol. I: *Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995, pp. 137-220, e nelle considerazioni preliminari e nell’introduzione al volume che raccoglie gli *Atti del XXVII Convegno “E. Castelli”* sul tema *Filosofia della religione tra etica e ontologia*, promosso da M.M. Olivetti a Roma nel 1996 (cfr. *Filosofia della religione tra etica e ontologia*, Cedam, Padova 1996). I due lavori portano il computo totale delle pubblicazioni esaminate da F. Rossi a sette.

Micheletti¹²². Ora, secondo Rossi, le ragioni di tanto vasto interesse per la religione e per la filosofia della religione si spiegano con il “mutato clima culturale”¹²³: dalla certezza degli anni Sessanta della “secolarizzazione” come un “processo irresistibile”¹²⁴ al “sospetto” degli anni Settanta del suo carattere ideologico e alla “certezza” dei due decenni successivi del ritorno della religione¹²⁵. Tutto ciò ha favorito nelle università la nascita di cattedre di Filosofia della religione che hanno tratto “alimento e ispirazione dal magistero e dall’opera di filosofi come A. Babolin, E. Castelli, A. Caracciolo, I. Mancini, L. Pareyson, che ‘hanno tracciato sentieri, non ancora interrotti, per un approccio alla religione non convenzionale e tale da alimentare, in luoghi precisi, significativi moduli interpretativi di filosofia della religione’”¹²⁶.

5. *Filosofia della fede e filosofia della religione*

Esaminiamo ora quel gruppo di interventi che mette a tema, direttamente o indirettamente, il contenuto della religione e la differenza tra fede e religione. Già nel 1951, in una presentazione del pensiero di Nicola Abbagnano, viene caratterizzata la fede come “unica possibilità propria dell’uomo”, per la quale egli deve “decidersi”, e quindi come un atto che “sottrae il singolo alla dispersione”, impegnandolo in un “compito che gli è proprio”, realizzandone il “significato unico” e il “valore assoluto”, e che si struttura come “fedeltà” alla “persona”, alla “comunità”, al “destino comune”¹²⁷. Viene poi chiarito che la fede ha “due vie”, che “si diversificano per il modo con il quale considerano il rapporto con la trascendenza, che è la caratteristica della fede”: “La filosofia lo vede ‘come il trascendere dell’uomo verso la trascendenza’, la religione come il rivelarsi della trascendenza all’uomo”. La via filosofica è quella “esistenziale”, in cui la “trascendenza” è la “possibilità trascendentale” propria dell’uomo; la via religiosa, invece, è quella “ontologica” che attribuisce “l’iniziativa del movimento esistenziale all’essere trascendente”¹²⁸.

¹²² *Ibi*, pp. 471 ss.: M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un’introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002.

¹²³ *Ibi*, p. 442.

¹²⁴ *Ibi*, p. 443.

¹²⁵ *Ibi*, pp. 443-445.

¹²⁶ *Ibi*, p. 445. La citazione è tratta da P. GRASSI, *Filosofie della religione. Un’ecumene sempre più vasta*, in *Filosofie della religione*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 6.

¹²⁷ E. OLGIATI, *Religione e filosofia nell’esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, RFNS, 43 (1951), pp. 161-168, a p. 163.

¹²⁸ *Ibi*, pp. 164-165. Non entro qui in merito alla concezione di Abbagnano.

Due sono i punti chiave da marcare: 1) la fede religiosa ha la sua origine ontologica non nell'atto dell'uomo, ma in quello del Dio che si rivela e, rivelandosi, rende possibile la decisione umana; 2) la fede non è quindi costituita innanzitutto da un sapere e non si esaurisce in un contenuto noetico, ma è luogo esistenziale di rapporto tra persone, i cui atti sono consustanziali da razionalità, volontà e affettività.

Questi punti chiave si presentano in due interventi sotto forma di intuizioni non svolte, se non addirittura tradite. Così Carlo Boyer inizia il suo saggio *L'esistenza di Dio, secondo sant'Agostino* in questo modo: "Il filosofo Jacques Chevalier chiedeva un giorno al suo maestro Henri Bergson in quale maniera avesse trovato Dio. Il Bergson manifestò una certa sorpresa e poi, staccando bene ogni parola come se parlasse a se stesso, rispose: 'La maniera con cui ho trovato Dio o, forse, la maniera con cui Dio ha trovato me...'"¹²⁹. Ma poi Boyer trascura la discussione del tema "rivelazione" e svolge quello della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Parimenti questo "essere trovato da Dio" fa capolino nella recensione del 1959 di Carla Calvetti a *Le ragioni della fede* di Armando Carlini, in cui il filosofo è criticato per non avere elaborato un "abbozzo di apologia intesa a ribaltare la propria esperienza personale di ricerca e di conquista su un piano universalistico, alla maniera pascaliana", e per avere mantenuto "una fisionomia 'irrepetibile'", un "carattere personale" al suo lavoro. E perciò, senza una presa di coscienza della pregnanza noetica del rapporto esperienza-ragione, viene liquidata come "fideismo" l'affermazione del Carlini: "Io dico che tutti costoro, filosofi compresi, essendo e vivendo fuori dalla fede cristiana, dicono cose che per il Cristiano non hanno senso: cose che, se ci fossero dentro, non direbbero"¹³⁰.

Di segno completamente diverso sono invece, ad esempio, i saggi di Alberto Di Giovanni, *Parola e fede nel dialogo interpersonale*¹³¹, di Giuseppe Cristaldi, *Note per una fenomenologia della fede*¹³², di Terence Penelhum, *Testimonianza religiosa e verità religiosa*¹³³, di Carmelo Vigna, *Evidenza della fede?*¹³⁴, e altri ancora¹³⁵. Nel saggio di Di Giovanni viene

¹²⁹ C. BOYER, *L'esistenza di Dio secondo sant'Agostino*, RFNS, 46 (1954), pp. 321-331, a p. 321.

¹³⁰ C. CALVETTI, *Le ragioni della fede di Armando Carlini*, RFNS, 51 (1959), pp. 265-267.

¹³¹ A. DI GIOVANNI, *Parola e fede nel dialogo interpersonale*, RFNS, 59 (1967), pp. 498-520.

¹³² G. CRISTALDI, *Note per una fenomenologia della fede*, RFNS, 75 (1983), pp. 582-593.

¹³³ T. PENELHUM, *Testimonianza religiosa e verità religiosa*, RFNS, 80 (1988), pp. 467-476.

¹³⁴ C. VIGNA, *Evidenza della fede? Intorno a una proposta teorica della Scuola Teologica Milanese*, RFNS, 81 (1989), pp. 466-477; vi si esamina il volume *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 470, che raccoglie quattro saggi di G. Angelini, A. Bertuletti, G. Colombo e P. Sequeri.

¹³⁵ A. BABOLIN, *Analisi d'opere: AA.VV., La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Pratiche Ed., Parma 1988, di pp. 363, RFNS, 80 (1988), pp. 632-634.

distinto il modo di conoscere proprio della fede, “fondato sulla testimonianza altrui”, da “quelli fondati su quanto attinga” il singolo uomo direttamente¹³⁶; e così, azzerato l’atto di fede, non solo l’uomo “si taglierebbe fuori irrimediabilmente da due immensi settori di conoscenza e di vita: dalla storia e dall’altrui intimità personale”¹³⁷, perché, “solo rivelandosi mediante la propria parola, la persona può [...] comunicare come persona: comunicarsi, svelarsi, aprirsi nella propria intimità per cui, appunto, è persona”¹³⁸, ma anche, e di conseguenza, “parola e fede” si rivelano come “base della socialità umana”¹³⁹, tanto che l’assenza di fede rende “impossibile il convivere”¹⁴⁰. Nel saggio di Cristaldi viene chiarito che, poiché i Vangeli sono “narrazione”, essi “presentano il ‘fatto’ del credere”: “*Pisteuein eis* (credere in) è l’espressione più usata. La fede cioè è presentata come forma esistenziale-storica: un aprirsi e un muoversi dell’esistenza verso Cristo”. Il “credere” è quindi un “rapporto tra soggetto e soggetto, dentro l’orizzonte della storia, con l’intenzionalità reciproca dell’interpellanza e della risposta”¹⁴¹, che si realizza tramite la libertà¹⁴² nella temporalità¹⁴³. Vigna, infine, nel suo saggio non rifiuta il “connubio” tra evidenza e fede, quanto piuttosto “quel tipo di connubio, che pare piuttosto spingere verso una loro sostanziale identificazione con il piano veritativo”¹⁴⁴. Insomma, anche per lui la rivelazione è possibile e non è implicita nell’evidenza della ragione.

In seguito, nel 1999, con un’ampia analisi del pensiero di Bernhard Welte¹⁴⁵, Fabio Rossi pone in rilievo la differenza tra religione e fede¹⁴⁶. Poiché la religione è “la relazione completa in cui l’uomo si rapporta a Dio e Dio si esprime di fronte all’uomo e determina il suo comportamento”¹⁴⁷,

¹³⁶ DI GIOVANNI, *Parola e fede nel dialogo interpersonale*, p. 500.

¹³⁷ *Ibi*, p. 501.

¹³⁸ *Ibi*, p. 505.

¹³⁹ *Ibi*, p. 515.

¹⁴⁰ *Ibi*, p. 517.

¹⁴¹ CRISTALDI, *Note per una fenomenologia della fede*, p. 588.

¹⁴² *Ibi*, pp. 589-590.

¹⁴³ *Ibi*, p. 591.

¹⁴⁴ VIGNA, *Evidenza della fede?*, p. 472.

¹⁴⁵ F. ROSSI, *Scienza e fede nella filosofia della religione di Bernhard Welte*, RFNS, 91 (1999), pp. 573-592.

¹⁴⁶ *Ibi*, p. 577. F. Rossi rinvia per la riflessione sulla religione a B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, e per la riflessione sulla fede a ID., *Che cosa è credere. Riflessioni per la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1983. Cfr. F. ROSSI, *Bernhard Welte filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1997.

¹⁴⁷ ROSSI, *Scienza e fede nella filosofia della religione di Bernhard Welte*, p. 577.

due sono gli oggetti della filosofia della religione: 1) Dio e il divino “come principio della religione”¹⁴⁸ e 2) l’uomo “come soggetto della religione” e “il comportamento religioso” dell’uomo, di cui fanno parte la “fede”, l’“invocazione”, la “preghiera” e il “culto”¹⁴⁹. Però, mentre “oggetto immediato, diretto” della filosofia della religione è la religione, la fede, Dio, l’uomo e il suo comportamento religioso sono “oggetti mediati, indiretti”, proprio perché la “fede religiosa”, essendo “figura”, “radice”, “fondamento” della religione, è simultaneamente “intimamente connessa alla religione” e “logicamente distinta” da essa¹⁵⁰.

Perciò nel pensiero di Welte, in virtù dei diversi oggetti, prende vita una “filosofia della fede” che non si identifica con la filosofia della religione, ma si configura “come una determinazione, una specificazione, una integrazione della filosofia della religione”. La filosofia della fede è così “il pensiero filosofico” che ha sempre “come proprio oggetto” “sotteso e finale” la “fede cristiana”, ma che intende pervenirvi “a partire dall’analisi della struttura dell’esistenza e delle sue possibili forme”, e quindi anche dalle “forme più generali della fede”, che “non sono ancora specificamente cristiane, ma sono presupposte dalla fede cristiana”, come la “fede trascendentale”, la “fede interpersonale”, la “fede filosofica”¹⁵¹. Così alla fede “espressa”, “esplicita”, alla “fede in Dio” si giunge grazie a quattro condizioni, che sono legate tra loro in scala gerarchica e la cui “ragionevolezza” e “possibilità” per “tutti gli uomini” sono ben fondate: 1) la “fede trascendentale”, che è “elementare”, “iniziale”, “primaria”, e che “fonda” e “rende possibile” l’esistenza (senza di essa “non potrebbero avviarsi fede e scienza”); 2) la “situazione fondamentale dell’uomo nel mondo” che ha il suo “stadio decisivo” nelle “situazioni limite” (Jaspers) e nelle “domande limite” (e non quindi la dimostrazione dell’esistenza di Dio); 3) la “fede personale” o “fede interpersonale”; 4) la “fede in Gesù”¹⁵².

Di conseguenza questa “base umana della religione”, che è la fede come “atteggiamento fondamentale dell’uomo di fronte a Dio”, si caratterizza per la sua “irriducibilità” al sapere, e in particolare a quello che “reca soprattutto l’impronta delle scienze empiriche”, dal quale la fede si diversifica appunto 1) per il “contenuto” (“il Dio concettualmente inafferrabile e interamente diverso da tutti gli altri contenuti”); 2) per il metodo che si

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibi*, p. 578.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibi*, p. 591.

¹⁵² *Ibi*, pp. 589-590.

qualifica per la mancanza dell'“esattezza” (afferrabilità degli oggetti finiti), dell'“oggettività” e dell'“intersoggettività” (esclusione del coinvolgimento del soggetto) e della “certezza come dominio controllato del proprio oggetto”¹⁵³. Perciò, pur non riducendo la fede ad “arbitrio soggettivo”, “opinione infondata o non del tutto fondata”, “forma incompiuta di sapere”, viene chiaramente affermato che la fede è qualcosa di “qualitativamente diverso dal sapere” e che, di conseguenza, la “certezza” della fede è “qualitativamente diversa” da quella del “sapere verificabile”¹⁵⁴. La fede si caratterizza quindi per “l'impegno della libertà personale o della libera personalità”. “Intesa in questa chiave personale e libera, la fede non è né soggettiva, perché non è arbitraria, né oggettiva, perché il mistero con cui essa ha a che fare non le sta davanti in maniera neutrale, ma da esso deve lasciarsi coinvolgere”¹⁵⁵. La libertà, poi, non è, in senso negativo, semplice “mancanza di coazione”, ma è in positivo “slancio personale, libera dedizione” ed è perciò, in quanto “toccata dal mistero di Dio”, la “base vitale della fede religiosa”¹⁵⁶, fede che si caratterizza di conseguenza come 1) “realtà” come non semplice “riflessione [...] teorica”, ma immissione reale della vita; 2) “abbandono in Dio” come “unicum necessarium”, un “lasciar tutto” e un “lasciarsi andare a Dio” che deve avvenire in modo “totale” senza esclusioni; 3) “carattere risolutore e liberatore” che pone tutto davanti a Dio; 4) “rischio”, “salto nel buio”, “audace” e “intimo” perché “Dio non può mai essere afferrato né capito, compreso concettualmente”; 5) “affermazione della realtà operante di Dio” che richiede un “sì” critico, responsabile e totale¹⁵⁷; 6) “anticipazione incondizionata” che fa guardare “avanti” verso “il profondo del mistero di Dio”, per cui la “fede trapassa in speranza” ed è così “inseparabile dalla speranza” del compimento di ogni promessa; 7) “forza dell'amore” per Dio e per il prossimo¹⁵⁸.

Sulla stessa linea si colloca il saggio di Luigi Boriello sulla mistica cristiana¹⁵⁹. Vi si distingue infatti mistica come ascesa gnostica, ben esemplificata oggi dalla *New age* e dal *Next age*, e mistica fondata sulla fede¹⁶⁰. Comune a entrambe è l'oggettiva esistenza del mistero divino

¹⁵³ *Ibi*, p. 579.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibi*, p. 580.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibi*, p. 581.

¹⁵⁹ L. BORIELLO, *L'esperienza mistica cristiana. Esperienza e struttura*, RFNS, 99 (2007), pp. 457-487.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 459.

come fonte della conoscenza mistica¹⁶¹, ma la mistica cristiana, in quanto fondata sulla fede, è resa possibile dalla “grazia”: “In principio c’è l’epifania di Dio, soprattutto come Parola, solo dopo nasce la risposta, che può essere adesione o rifiuto”¹⁶². Per questi motivi Boriello fa propria la “profezia” di Karl Rahner secondo cui “l’uomo religioso del futuro dovrà essere un ‘mistico, uno che ha fatto l’esperienza di Gesù di Nazareth, crocifisso e risorto, oppure non sarà affatto religioso’”¹⁶³. Non diversamente Roberto Gallinaro rifiuta la concezione, che si impone “a partire dalla svolta kantiana”, che dà luogo a “slittamenti semantici” e a “promiscuità di significati” tra il termine “fede” e il termine “rivelazione”, tali da condurre alla “loro convertibilità” e alla riduzione della fede “in senso a-specifico”, un “evento della coscienza”, un “fondamentale”, “che si esprime in una qualche forma di religiosità storica”. A questo grave errore la “ragione occidentale” può rimediare confrontandosi non solo con la “struttura antropica della fede in quanto tale” o con una “fede qualsiasi”, ma con la “novità dell’evento rivelazione o, meglio ancora, del rivelatore”, che non consiste nel “manifestarsi generico di un Dio all’uomo” in qualsiasi “forma esoterica”, ma nell’“unica e irripetibile” di Dio in Gesù Cristo e quindi nel “coinvolgimento radicale del Dio vero in persona”; Dio che, dunque, “più che rivelare qualcosa della sua trascendente verità – e che sarebbe potuta essere una bella curiosità, soddisfacente solo per il ricercatore fedele – ha avviato un processo nuovo, configurabile come creazione dell’umano, delle relazioni fondamentali in cui è immerso, della maturazione onto-assiologica che è chiamato a realizzare”. Perciò, osserva Gallinaro, “la Verità non si dà solo in termini di potenziale conoscitivo esplicito, ma soprattutto come relazione agapica, trasfigurante la creatura”, ossia il “contenuto” “è certamente anche gnoseologico, noetico, ma – soprattutto – ontologico, storico, esistenziale, antropologico, cosmico e teologico”¹⁶⁴.

¹⁶¹ *Ibidem*: “L’esperienza del mistero divino non è un prodotto del bisogno umano di eternità, bensì la scaturigine di quel bisogno. La volontà umana può cancellare, ignorare, negare dal proprio orizzonte il mistero, non può, invece, generarlo su proprio comando”.

¹⁶² *Ibi*, p. 460.

¹⁶³ *Ibi*, p. 457; cfr. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, II, *Saggi di spiritualità*, Roma 1968, pp. 24-25.

¹⁶⁴ R. GALLINARO, *Note e discussioni: Verità della rivelazione. Osservazioni a margine di un recente volume sui filosofi moderni della Fides et ratio*, RFNS, 97 (2005), pp. 130-150; cit. pp. 133-134. Il volume a cui fa riferimento è: R. DI CEGLIE (a cura di), *Verità della rivelazione. I filosofi moderni della Fides et ratio*, Ares, Milano 2003. Sulla *Fides et ratio*, ma non solo, si confronti il corposo saggio di A. BAUSOLA, *Studi sui rapporti tra teologia e filosofia*, RFNS, 91 (1999), pp. 414-450.

6. Il luogo spirituale della fede: i suoi attori e le sue potenze

Possiamo tornare ora alla domanda capitale (cfr. § 2): in quale modo si realizza la “filosofia per la vita” (*Lebensphilosophie*)¹⁶⁵, la “compiuta visione del mondo (*geschlossene Weltanschauung*)”, che secondo la Stein “può costruirsi solo a partire da una filosofia, che deve essere tanto critica quanto è possibile – e critica anche riguardo alle sue stesse possibilità –, e da una fede (*Glaubenslehre*) positiva (vale a dire, una fede che poggia su una rivelazione)”¹⁶⁶? Ovvero: come identificare luogo dello spirito, soggetto e facoltà necessari per compiere questa sintesi di saperi? Ebbene, possiamo trarre almeno due risposte dai saggi passati in rassegna.

6.1. Il “luogo spirituale della fede” è un luogo relazionale-comunicativo

La relazione precede e fonda la comunicazione, rendendola possibile, e sia il momento ontologico della fondazione e dell’origine della relazione, sia quello logico-affettivo della comunicazione dipendono in modo assoluto da Dio. “In principio”, invece, l’uomo riceve-patisce relazione e comunicazione, che sono costitutive del suo “io”: non può esigere né la creazione, né la redenzione (sovrana libertà di Dio). Inoltre, se è vero che, grazie alla ragione, l’uomo è aperto alla totalità del reale e grazie alla volontà alla sua libera accoglienza, è altrettanto vero che nel luogo spirituale della fede cristiana, in analogia con lo “stato di fede”¹⁶⁷ naturale tra uomini, ragione e volontà non passano dalla potenza all’atto in virtù di un “oggetto”, ma di una “persona”. Perciò, perché vi sia “fede”, è necessario che “prima” Dio divenga presente dinanzi all’uomo e che si riveli in gesti e parole e che “poi” l’uomo intenda e liberamente accolga e ricambi l’atto d’amore.

Scrivono Tommaso: “Ogni credente aderisce alla parola di qualcuno. Così in ogni atto di fede ciò che appare principale e come avente, in qualche modo, valore di fine, è la persona alla parola della quale il credente presta

¹⁶⁵ PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, p. 614.

¹⁶⁶ *Ibi*, p. 586.

¹⁶⁷ I termini “luogo spirituale” e “stato di fede”, naturale o cristiana, sono in certo modo sinonimi; il termine “stato” indica l’esistenziale costitutivo della persona, cioè la disposizione stabile e intima della natura umana (non ciò che è mutevole ed esterno). Si tratta quindi di una condizione ontologica e logico-affettiva. Rifiuto quindi la riduzione del termine “fede” all’atto o al contenuto noetico della fede: intesi quasi esclusivamente il primo come atto di super-conoscenza, e non anche di affidamento e di amore, e il secondo come un “libro” e non anche e innanzitutto come “esperienza” che l’uomo fa di Dio: di Gesù Cristo (*expertus solus potest dicere quam sit dulce Christum diligere*). Si veda in proposito il mio *Agire religioso e fede*, in F. BOTTURI (a cura di), *Prospettiva dell’azione e figure del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 235-257.

la sua adesione. I particolari delle verità affermate in questa volontà di aderire a qualcuno, si presentano allora come secondari”¹⁶⁸.

Quel luogo spirituale che è la fede, dunque, non è costituito innanzitutto e solo da un atto umano (*fides qua*) e da un contenuto noetico (*fides quae*), ma è luogo esistenziale di rapporto tra persone, dove “l’io di Dio è più antico dell’io dell’uomo” e dove l’amore è regola dell’affettività e della razionalità. E, a ben vedere, la fede cristiana non si realizza attraverso un atto di comunicazione di sapere salvifico (ultimamente gnostico nella sua essenza), ma grazie a un atto di “generazione”, che deve essere inteso non in senso metaforico, ma reale:

A quanti però l’hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati¹⁶⁹.

Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!¹⁷⁰.

Quindi la conversione, come inserimento concreto del singolo uomo in quel luogo spirituale che è la fede, è resa possibile non da un atto di perfetta intelligenza e/o compiuta virtù, ma dalla grazia (dono) di Dio e dall’umiltà dell’uomo che si affida e si lascia espropriare e generare. La fede è perciò fondamentalmente esperienza di generazione e riconoscimento della propria filialità. Così la soluzione dell’enigma “uomo” scaturisce da una generazione, nella quale ciascun “io” è al tempo stesso attivo e passivo: se non si accettasse di “patire” l’azione agita dall’Altro, l’umano svanirebbe nel solipsismo; se l’uomo non rispondesse nell’amore, la circolarità relazionale e comunicativa, che nel suo sorgere si presenta come asimmetrica, diverrebbe squilibrata e i protagonisti non potrebbero riconoscersi come Padre e figlio.

6.2. La fede e la ragione

San Paolo predica il Vangelo “non con un discorso sapiente” e questo perché “non venga resa vana la croce di Cristo”¹⁷¹. Infatti egli afferma:

[...] mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio

¹⁶⁸ *Summa th.*, IIa IIIae, XI, i.

¹⁶⁹ Gv 1,12-13.

¹⁷⁰ 1 Gv 3,1.

¹⁷¹ 1 Cor 1,17.

e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini¹⁷².

Per questo nessun uomo potrà “gloriarsi davanti a Dio”¹⁷³ e “chi si vanta” si vanterà soltanto “nel Signore”¹⁷⁴.

Le opere e le parole dell’uomo non conquistano Dio: l’eros platonico sarebbe inane, se Dio non lo redimesse; quelle di Dio non costringono l’uomo ad amarlo (Satana lo conosce, ma non lo ama). La fede si compie quindi nella libertà dell’amore: rivelandosi, Dio “implora” l’amore dell’uomo: “Simone di Giovanni, mi vuoi bene?”¹⁷⁵; rispondendo affermativamente, l’uomo implora l’amore di Dio. E in entrambi l’amore come dono e adorazione-contemplazione-compiacimento ha la sola misura che ha l’amore: l’essere senza misura. Per questi motivi la ragione è soltanto la potenza necessaria ma non sufficiente a rendere possibile il “sì” dell’uomo; occorre infatti l’intervento della volontà come causa efficiente, come potenza capace di creare il “sì” incondizionato, cioè libero, non frutto di un’equazione ben condotta. Così, anche il filosofo può accogliere la parola di Dio, ma non perché la sua filosofia in senso tecnico è stata ben conclusa ed è approdata a una sorta di metalinguaggio pneumatologico (ai “valori” cristiani, al “contenuto” della fede), ma perché nella sua filosofia, come in qualsiasi altra opera umana, si esprimono il desiderio di Dio e la forza della libertà di umiliarsi: non l’“umiltà fradicia” dell’autoctisi che si scopre impotente, ma l’“umiltà alta” di colui che riconosce che per essere deve essere stato generato e deve essere generato di nuovo e secondo un’altra misura.

Qui sta la verità del concetto kierkegaardiano della fede come “salto” rispetto alla ragione; e ciò comporta due fatti: 1) per il credente il significato, il fine e il contenuto unitario della sua vita provengono non da conoscenze ottenute con la ricerca, ma da un dono liberamente donato da Dio e liberamente ricevuto; con esso gli si presenta l’elezione in Cristo di tutta la realtà e, in modo speciale, dell’uomo. Questo disegno è anteriore alla consapevolezza e alla deliberazione dell’uomo, al quale spetta, in virtù della sua creaturalità, non la deliberazione originaria, ma l’accoglienza o il rifiuto¹⁷⁶; 2) nel disegno originario si trova l’uomo con la sua natura e temporalità, con la sua tendenza e razionalità, con la sua volontà e affettività, ovvero si trova “l’intero umano” non contrapposto a Dio ma suscitato nella sua identità da Dio stesso.

¹⁷² 1 Cor 1,22-25.

¹⁷³ 1 Cor 1,29.

¹⁷⁴ 1 Cor 1,31.

¹⁷⁵ Gv 21,15-18.

¹⁷⁶ Cfr. Ef 1,3-4; Gal 1,15-20; Gv 1,1.

Perciò la ragione, per appartenere al disegno originario ed essere quindi stata creata in Cristo, non è meno ragione e la sua natura è pluridimensionale ma non conflittuale: è infatti 1) “ragione-ascolto”, che non va dal soggetto all’oggetto, ma dal soggetto al soggetto, è ragione dia-logica che solo mediante l’obbedienza al “tu” può comprendere la sua parola e farla propria; allora la parola diventa per metà di chi parla e per metà di chi ascolta, viene ripetuta, ri-compresa e ri-donata; così il credente apprende da Dio quella *sophia* che sola conta per la salvezza; 2) “ragione-visione”, che va dal soggetto all’oggetto: Dio, uomo e mondo considerati appunto come oggetti “non dialoganti in atto”; è la ragione che è fondata sull’incontrovertibilità dell’essere e conosce per e-videnza e per di-mostrazione e che mira al dominio della cosa, per quanto le è possibile; essa non mette in rapporto l’“io” con il “tu”, ma presuppone il rapporto perché, là dove è feconda, è esercitata all’interno di un “luogo spirituale di fede”, anche naturale: dalla famiglia alla scuola, dalla comunità scientifica alla società.

Questa seconda dimensione della ragione è propria delle scienze e quindi, con le debite differenze, anche della filosofia. Perciò la filosofia è “autonoma”, ma non fuori dal rapporto costitutivo con Cristo, e il credente non può esercitarla mortificandone l’essenza, perché, appunto, la ragione è stata creata come ragione (*logos*) in Cristo. Però, poiché il credente sa che la verità è necessaria alla salvezza, sa anche che la ragione filosofica non basta alla ragione totale e così, in virtù del rapporto tra ragione-visione e ragione-ascolto, considera naturale il discorrere tra teologia e filosofia¹⁷⁷. Del resto, Dio stesso, secondo Tommaso, con la rivelazione ha reso note all’uomo verità che l’uomo avrebbe potuto ottenere con la sola ragione, ma che di fatto non ha ottenuto. Anzi, solo pochi, a fatica e dopo lungo tempo sono giunti a conoscere qualcosa su Dio, *cum adjunctione multorum errorum*¹⁷⁸. Senza mettersi alla scuola di Dio, l’uomo non può non dico amare, ma conoscere Dio. Egli è dunque “condotto per mano” a vedere¹⁷⁹: per quel che può oggi, nella fede; perfettamente domani,

¹⁷⁷ Cfr. *supra*, § 2, la Stein di Paolinelli: anche l’assenso della ragione nella fede a verità indimostrabili può aiutare il filosofo come tale. La verità rivelata unifica la conoscenza e la completa. Perciò la filosofia è solo “ancella” della teologia (*Summa th.*, I, 1, 5, ad 2m).

¹⁷⁸ Cfr. *Summa th.*, I, 1, 1: “Veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum adjunctione multorum errorum, homini proveniret”. Cfr. anche II-II, 11, 4. *Comp. theolog.*, cap. XXVI: “Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt”. Cfr. *Cont. Gent.*, I, 4: “A vix post longum tempus pertingerent”.

¹⁷⁹ *De veritate*, XIV, 10, Resp.: “Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et

nella visione beatifica che della fede lascia cadere il limite imposto alla ragione, ma conserva e potenzia quello dell'affidamento-amore.

La ragione è quindi ciò a “cui tutti gli uomini sono obbligati ad assentire”¹⁸⁰. È infatti indiscutibile che la filosofia deve la sua verità solo alla sua razionalità. Ancora: da un lato, la fede e la ragione impongono al credente di essere “ragionevole”; la ragione impone al non credente di esserlo altrettanto. Così, proprio in virtù di questa sua natura, la ragione si pone come strumento del dialogo tra credenti e non credenti.

Quindi l'affermazione “la fede è cieca, prerazionale, irrazionale” è falsa: 1) perché le pretese della ragione-visione di dominare il reale non sono fondate, ma riposano soltanto sulla *hybris* onirica e impotente dello gnosticismo (pneumatologico o scienziata che sia); 2) perché non è questione di debolezza della ragione, ma di natura ontologica della persona: la conoscenza del “tu” è possibile solo “per dono” dello stesso “tu” che è sovraneamente libero di offrirsi o di sottrarsi alla donazione (*nemo nisi per amicitiam cognoscitur*¹⁸¹); 3) perché non vi è “stato” e “atto” di fede se non nell'esercizio cosciente della ragione, che deve comprendere, e della libertà, che deve aderire.

Perciò il rapporto fede-ragione diventa un problema insolubile solo quando entrambe vengono ridotte a due facoltà, a cui corrispondono due contenuti di conoscenza, l'una nata in Gerusalemme e l'altra in Grecia, che sono insanabilmente opposte. Ma fede e ragione hanno realtà diverse: la prima è innanzitutto il luogo spirituale esistenziale del credente, la seconda è una sua facoltà o potenza. A rigore non vi è quindi esercizio della ragione e della volontà che avvenga al di fuori dello stato di fede che determina positivamente, se integro, o negativamente, se mutilato o semplicemente “naturale”¹⁸², l'esercizio concreto della ragione e della volontà. Di “reale”, dunque, esiste solo il singolo uomo e perciò la ragione “pura”, cioè astratta, cavata fuori dall'umano concreto che vive il suo “stato di fede”, non è altro che la ragione surrettiziamente ipostatizzata, ossia – demistificando – l'uomo concreto che vorrebbe esercitare la propria ragione fuori/contro Dio. La fede non ha dunque nulla da temere dalla ragione: più la ragione è potente e più vede la verità, meglio è per la fede. Non vi può quindi essere neppure opposizione di principio tra fede e scienza: l'oppo-

instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitione”.

¹⁸⁰ *Cont. Gent.*, I, 2.

¹⁸¹ AGOSTINO, *De div. Quaest.*, 83, 71, 5.

¹⁸² Cfr. il giudizio di E. Stein sulle “altre visioni del mondo”, in PAOLINELLI, *Antropologia e metafisica cristiana in Edith Stein*, p. 613.

sizione sussiste solo quando lo statuto della fede e quello della scienza vengono snaturati¹⁸³.

In conclusione: il merito dei saggi esaminati è quello di indicare che il non credente giustamente “distingue per unire”, quando si confronta con il contenuto del cristianesimo senza pregiudizi, con una ragione aperta a cogliere, se non altro, il contenuto culturale (è, per così dire, un “ateo religioso”, perché, pur non credendo, fa i conti con i dogmi cristiani: cfr. Hegel¹⁸⁴). Il credente, invece, se è cosciente della portata totalizzante della fede, “distingue nell’unito”¹⁸⁵: solo così può spiegarsi la sua pretesa di usare congiuntamente, pur nella distinzione di oggetto e di metodo, teologia e filosofia.

Ma su questo c’è ancora tanto da indagare.

¹⁸³ Cfr. AA.VV., *Scienza, fede, ragione; loro rapporti*, Convegno nazionale, Napoli, 23-24 ottobre 2001, Lofredo, Napoli 2002.

¹⁸⁴ Cfr. J. RATZINGER - H. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, trad. it. di G. Colombi e O. Brino, Morcelliana, Brescia 2004, ad esempio p. 33.

¹⁸⁵ I termini sono reminiscenza di una ormai lontana lettura: I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell’unito*, Jaca Book, Milano 1983.