

AUTORI VARI, *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Pratiche ed., Parma 1988. Un vol. di pp. 363.

Il volume raccoglie gli atti di un Convegno organizzato alcuni anni fa dall'Istituto Antonio Bandi a Reggio Emilia. Nel complesso appare giustificato il rilievo contenuto nella premessa, secondo cui si tratta di « un lavoro che traccia bene il punto sui modi attenti e aperti in cui la ricerca filosofica, in vari dei suoi principali indirizzi, tende in questi anni a considerare e a valutare l'esperienza religiosa ». Il volume contiene saggi di A. Zanardo, M. Dal Pra, G. Cristaldi, I. Mancini, C. Sini, M. Micheletti, G. Derossi, A. Rigobello, M. Miegge, L. Pareyson. Nella parte conclusiva è riportata anche una sintesi del dibattito svoltosi intorno alle relazioni lette al Convegno che è all'origine del libro, oltre alle repliche e alle conclusioni dei singoli relatori. Il volume è così un documento interessante della crescente attenzione con cui, nell'ambito culturale italiano, si guarda alla filosofia della religione come disciplina specifica. Come ricorda il Micheletti, in questo volume, in particolare « il campo della filosofia della religione è distinto da quello dell'apologetica » (p. 343).

È sorprendente, originale, il criterio seguito da A. Zanardo nell'accostarsi al suo argomento: *Materialismo, pensiero socialista, credenza religiosa*. L'incontro fra pensiero socialista e materialista e credenza religiosa è cercato al livello, profondo, di una visione « deassolutizzante » e « deideologizzata » del primo e di una visione drammatica, non consolatoria, della seconda. Osserva Zanardo che se si « deassolutizza » l'immagine del socialismo (di ascendenza marxiano-engelsiana) e si concepisce come finita la propria « coscienza del socialismo », questa « lascia spazi e radici per una coscienza che guardi all'inesauribile dell'essere mancante e all'inesauribile del valore, e che vi guardi per stimolare incontri più avanzati fra la mancanza e il valore » (p. 23). Per Zanardo è necessario che questa coscienza non si estingua. « Occorre una coscienza che scopra e segnali instancabilmente il negativo del nostro vivere, i modi di sofferenza e di distruzione, i deserti della vita » e al tempo stesso « ci riveli una razionalità altissima, proporzionata non alla vita civilizzata, ma alla sua vita tutta » (p. 24). Ora, questa forma di coscienza può trovare la sua realtà *anche* nella credenza religiosa. Di conseguenza, « una visione deassolutizzata del pensiero socialista non rende né probabile né desiderabile il suo scomparire » (p. 25). Zanardo pone con forza l'esigenza di un ripensamento, nell'ambito del pensiero socialista, della credenza religiosa, interpretata non come fede consolatoria, ma come « apertura verso l'illimitata finitezza e verso l'illimitata razionalità ». « In sintesi, la credenza religiosa, in quanto coscienza del collegamento del reale al razionale, può essere letta, da un punto di vista socialista, come idea o prospettiva di una razionalizzabilità non parziale del reale », specialmente « in quanto visione di un reale bisogno e di un razionale che non si riduce ad esso e costituisce rispetto ad esso un'istanza assiologica permanente » (p. 26). Inoltre, sostiene Zanardo, in una visione non rozzamente semplificatoria e deterministica, oltre che non ideologica, del pensiero materialistico e socialista deve trovare spazio e una propria funzione una coscienza, anche religiosa, aperta, in basso, verso la molteplicità e la possibilità, verso l'esperienza, e in alto verso una forte esigenza di razionalità. « Verso queste direzioni preme la filosofia materialistica. Verso le stesse preme o dovrebbe premere una filosofia che si ispiri a un'esperienza religiosa intesa come una visione delle cose drammatica e non consolatamente unificatoria » (p. 31).

Mario Dal Pra, trattando di *Momenti di riflessione sull'esperienza religiosa in Italia fra idealismo e razionalismo critico*, si occupa dell'atteggiamento verso l'esperienza religiosa in diverse tendenze della filosofia italiana del Novecento, soprattutto in filosofi come Ugo Spirito, Guido Calogero, Aldo Capitini, Carlo Antoni, Antonio Banfi, Remo Cantoni, Enzo Paci, Nicola Abbagnano, Andrea Vasa, Giulio Preti. In *Note per una fenomenologia della fede* Giuseppe Cristaldi si chiede anzitutto se sia possibile in senso husserliano una fenomenologia della fede. « Ora pare che... nella movenza del procedere husserliano la coscienza religiosa pura — osserva il Cristaldi — sia da identificare con la stessa coscienza fenomenologica in quanto aperta alla datità come tale... La *epoché* del contenuto categoriale della fede, cioè, condurrebbe alla fede come dimensione trascendentale della coscienza pura, quale radicale e persistente intenzionalità alla datità » (p. 83). In una prospettiva diversa da quella di Zanardo, il tema "marxismo e religione" è affrontato da Italo Mancini in *Tempi e forme del marxismo sulla religione*. « Marx — osserva il Mancini — è una sfida

per il credente, una sfida che si misura su un impegno comune. Facendo uso dell'espressione marxiana, si può dire di lui quello che egli dice della religione: di essere una soluzione capovolta dell'identica situazione. In entrambi i casi, si tratta di conciliare l'uomo con se stesso, con la natura, con l'oggetto. Operare il suo radicale riscatto. Per questo non mi sentirei di escluderlo, magari come eretico abitatore, dell'area ebraico-cristiana » (pp. 111-112). Carlo Sini discute *Aspetti del problema di Dio nel pragmatismo americano*, facendo leva sul darwinismo come chiave specifica per intendere le diverse posizioni del pragmatismo nei confronti del problema religioso e del concetto di Dio. « Il concetto di Dio e il problema religioso sono legati in Peirce, non meno che in James, all'evoluzionismo » (p. 140).

Nel saggio intitolato *Interpretazione empiristica della credenza religiosa e "fideismo wittgensteiniano"*. Mario Micheletti esamina il conflitto sui criteri di intelligibilità del discorso religioso fra filosofi della religione di orientamento empiristico e filosofi della religione che si ispirano agli scritti e all'insegnamento dell'"ultimo" Wittgenstein. Per il Micheletti, l'interpretazione del contrasto fra scettici e credenti come un contrasto *necessario, logicamente* ineludibile, è una conseguenza non solo della posizione wittgensteiniana (rappresentata soprattutto da N. Malcolm, P. Winch, D.Z. Phillips) ma anche della posizione diametralmente opposta ad essa, quella espressa dalla cosiddetta « sfida falsificazionistica », che viene pertanto accostata alla "confutazione ontologica" del teismo (J.N. Findlay). In questo contesto, soprattutto in riferimento al noto saggio di Braithwaite sulla credenza religiosa, il Micheletti tratta anche la questione del riduzionismo, sostenendo che il concetto di riduzionismo non può essere usato come criterio per giudicare in che misura una data analisi renda adeguatamente conto della credenza religiosa a meno che non sia integrata da una teoria che spieghi quali siano le connessioni logiche fra riduzionismo e inadeguatezza. La dimensione ermeneutica del conflitto di pensiero esaminato dal Micheletti è resa evidente dal fatto che tutte le principali obiezioni che i wittgensteiniani muovono all'interpretazione empiristica (quale è rappresentata da R.N. Braithwaite, A. Flew, K. Nielsen, R.W. Hepburn) sono varianti « dell'unico tema del *fraintendimento* » (p. 170): le critiche empiristiche sono irrilevanti perché si basano su un'interpretazione inadeguata della credenza religiosa. Gli "empiristi" d'altra parte possono contestare la posizione "wittgensteiniana" sostenendo che essa « priva le asserzioni religiose di ogni significanza "ontologica" », escludendone il « carattere fattuale » (p. 188); che, caratterizzando la religione come gioco linguistico privo di connessioni logiche con altri giochi linguistici, segrega la religione dalla concretezza dell'esperienza umana; che la tesi dell'inseparabilità di comprendere la religione e credere rende impossibile un significativo confronto fra scettici e credenti e comporta un rovinoso relativismo concettuale. Nella conclusione del suo saggio il Micheletti suggerisce, sulla base di taluni spunti presenti in filosofi analitici e in pensatori di altra tendenza (ad esempio il teologo scozzese John Baillie), un singolare confronto fra il problema di Dio e il problema delle "altre menti". « Se il teismo è vero, e se la introduzione del concetto di Dio non è una semplice modificazione del nostro inventario ontologico — così il Micheletti riassume la sua conclusione — (contro questa interpretazione, giustamente, si leva la protesta dei filosofi wittgensteiniani), ma implica un profondo mutamento della nostra concezione della realtà, allora ci deve essere una relazione costitutiva, interna, fra "Dio" e le evidenze e le esperienze che sostengono quel concetto ». Del resto, ciò vale anche l'ateismo: se l'ateismo è vero, l'esclusione di Dio non è la semplice negazione di un oggetto fra oggetti, « ma è la negazione dell'intero sistema di riferimento in cui la nozione di realtà divina svolge un ruolo costitutivo » (p. 343). Il Micheletti suggerisce di interpretare quella relazione interna sulla base della « relazione criteriiale » introdotta da Wittgenstein, come una relazione non-deduttiva e tuttavia non-contingente (lo stesso tipo di relazione che sussiste fra criteri di comportamento e l'attribuzione di predicati mentali, nella direzione interpretativa che va da Wittgenstein a Malcolm, a Wisdom, ed entro certi limiti, a Strawson).

Giorgio Derossi, nel suo saggio *La filosofia e il "sapere" scientifico e religioso*, mette in luce una larga convergenza nella filosofia contemporanea a ridurre l'ambito della filosofia a favore della scienza, da un lato, e dell'esperienza religiosa, dall'altro, configurando un rapporto di complementarità fra scienza ed esperienza religiosa, che esclude qualsiasi funzione mediatrice della filosofia. Il Derossi rivendica l'importanza e la necessità di tale « mediazione filosofica ». Armando Rigobello, nel saggio *La comprensione filosofica dell'e-*

*sperienza religiosa da Blondel a Ricoeur*, mette in luce il contributo della filosofia francese alla discussione sull'esperienza religiosa, facendo leva soprattutto su Bondel e Ricoeur, che sono i « due suoi emblematici rappresentanti ». Ciò che emerge dalla riflessione su tale argomento è che il discorso sull'esperienza religiosa « costituisce una presenza non riducibile ad altra forma di consapevolezza filosofica » (p. 245). Mario Miegge in *Ermeneutica e comunicazione religiosa* affronta la tematica dell'ermeneutica da una prospettiva diversa: sul « versante "religioso" » fa riferimento soprattutto a testi di Calvino, Bunyan, Barth e Bultmann; sul « versante "filosofico" » si riferisce soprattutto a Gadamer, Ricoeur, ma anche alle critiche mosse a Gadamer da Habermas e Pannenberg. « Il tema di una comunicazione reciproca e libera da dominio — conclude il Miegge — consente di stabilire un collegamento non estrinseco tra la reinterpretazione di una tradizione religiosa e le anticipazioni di un "senso della storia". Ma questo collegamento non è certo obbligatorio » (p. 267). Il saggio conclusivo è di L. Pareyson: *Il superamento dell'ateismo in Dostoevskij*. Per Pareyson, Dostoevskij rende particolarmente plausibile e accettabile l'idea « che il dramma umano della sofferenza non si spieghi che come dramma divino, che la tragedia dell'umanità in preda al dolore sia anche la tragedia di Dio in conflitto con se stesso » (p. 286).

Penso che anche da queste sommarie esposizioni appaia evidente come questo volume contenga motivi di interesse per lo studioso della contemporanea filosofia della religione. Le principali posizioni della filosofia contemporanea sul tema religioso sono qui presentate non in forma generica, ma attraverso un approfondimento storico e sistematico di taluni aspetti specifici.

ALBINO BABOLIN

LAURA GHIDINI, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1988. Un volume di pp. 110.

In questo volume il filosofo ebreo Lévinas, intervistato da Laura Ghidini, affronta in modo non sistematico i diversi temi che caratterizzano la sua filosofia e che convergono nella questione etica del rapporto con l'altro. Si tratta di un altro che inquieta e che mette in discussione la propria identità di soggetto, ma al tempo stesso ne costituisce il senso più autentico e profondo.

« L'altro non è mai raggiunto. L'altro non si può afferrare » (p. 34), eppure « l'umano comincia nella relazione con l'altro » (p. 47). L'altro ci sfugge, tuttavia solo nella ricerca di un contatto con il diverso da sé si manifesta l'aspetto propriamente umano di ogni individuo. Ci si accorge allora che l'altro ci riguarda, che non può esserci indifferente, che in qualche modo siamo responsabili per l'altro. La modalità principale di questo rapporto ineludibile è il dialogo, che non solo stabilisce il contatto tra due individui, ma li definisce come persone. La persona è infatti essenzialmente dialogo. Senza dialogo non c'è persona.

Si impone, a questo punto, il confronto con Buber, che Lévinas accetta senza imbarazzo, facendo presente che il dialogo cui egli fa riferimento non è il dialogo buberiano che instaura un'immediata reciprocità, ma è « dissimmetria », è un rapportarsi l'un l'altro che implica trascendenza e in qualche misura la mediazione di Dio, il quale è riconoscibile nel volto dell'altro. Perciò secondo Lévinas il dialogo comincia usando un linguaggio non verbale che inizia proprio nel volto dell'altro, nel senso che l'essenziale nel dialogo non è la parola, ma « colui al quale la parola è rivolta » (p. 75), è la relazione con il volto. È Dio che parla per mezzo di questo volto, della sua nudità inerme. Volto, infatti, è precisamente « tutto ciò che è senza difesa » (p. 82), è esposizione per eccellenza, in quanto è esposto ai colpi e, soprattutto, alla morte. Quindi, per entrare in contatto con l'altro, per comunicargli ciò che la parola non dice, occorre cominciare dallo sguardo, che non è più, o non è originariamente, lo sguardo cattivo di cui parla Sartre, bensì lo sguardo d'amore con cui l'altro è riconosciuto nella sua unicità, nella consapevolezza che anche l'io di fronte all'altro è unico.