

Prof. Francesco Paolo Ciglia
(Università «G. d'Annunzio» – Chieti-Pescara)

Filosofia della religione.

Una breve introduzione

Dispense Anno Accademico 2013-2014

Testo provvisorio delle lezioni, da correggere e integrare sulla base degli appunti personali presi durante l'esposizione orale

Il Modulo Istituzionale del nostro Corso – e, in particolare, l'Unità didattica iniziale di questo stesso modulo – si propone essenzialmente di fornire una prima e sintetica *introduzione* alla disciplina denominata «Filosofia della religione». Cercheremo di schizzare un profilo complessivo della disciplina in questione, senza alcuna pretesa di completezza. Semplificheremo al massimo problematiche molto complesse, bisognose di una trattazione ben più ampia e articolata. L'obiettivo principale che ci proponiamo è quello di elaborare una sorta di piccola e rapida «Filosofia della religione per principianti». La nostra trattazione graviterà, dunque, intorno ad una domanda, apparentemente molto semplice, precisa e diretta, alla quale tenteremo di dare una risposta. Essa potrebbe essere formulata nei termini seguenti: «*che cos'è, essenzialmente, la Filosofia della religione?*».

La domanda in questione contiene in sé una serie di interrogativi ulteriori, assolutamente imprescindibili, che ne complicano notevolmente la fisionomia complessiva. Essa implica, infatti, innanzitutto, un'esatta messa a fuoco dell'*area scientifica* entro cui la disciplina dev'essere inserita. Sarà necessario chiedersi, allora, entro *quale tipologia* specifica di *disciplina scientifica* rientri o debba rientrare la Filosofia della religione. Ci si dovrà poi interrogare, in secondo luogo, sulla *configurazione disciplinare* specifica che la contrassegna. Quest'ultima interrogazione si dispiega, a sua volta, come a cascata, in una serie di domande ulteriori, vertenti, nell'ordine, sull'*oggetto* privilegiato della Filosofia della religione o sul suo *campo d'indagine* specifico, sul suo peculiare *tipo di approccio* al suo oggetto, sui suoi *metodi* di lavoro e sui suoi *obiettivi*. Il terzo gruppo di interrogazioni sulla Filosofia della religione verterà sulla sua *genesì storica*. Dovremo chiederci, infatti, *quando, dove*, all'interno di *quale contesto storico-problematico* o sulla base di quali *presupposti storico-concettuali*, e, in definitiva, *perché* nasce la Filosofia della religione. Il quarto e ultimo grappolo di domande, che appare contenuto all'interno del quesito generale dal quale siamo partiti, mira a una messa a fuoco del *valore dell'importanza* e del *significato* della Filosofia della religione all'interno del dibattito culturale odierno. Il grappolo di domande in questione s'interroga, dunque, sul *ruolo* o sulla *funzione* che la disciplina potrebbe – o forse dovrebbe – giocare all'interno del dibattito appena evocato, e sul *contributo* specifico e anche, eventualmente, originale che essa è in grado di fornire.

Riassumendo in forma molto rapida il senso complessivo di quanto siamo venuti dicendo, si può dire che la nostra domanda sulla Filosofia della religione si articola in un'interrogazione di fondo:

1. sulla sua *tipologia disciplinare* o *area scientifica* di appartenenza

2. sulla sua *configurazione disciplinare* complessiva
3. sulla sua *genesi storica*
4. sulla sua *funzione o incidenza* nell'ambito del dibattito culturale odierno.

A ciascuna delle domande appena formulate dedicheremo una sezione specifica della nostra trattazione. Avvertiamo subito, però, che sarà la seconda di esse quella che richiederà la maggior parte del nostro tempo e del nostro impegno.

I. Tipologia disciplinare

La Filosofia della religione, come si può desumere dal suo stesso nome, è una disciplina *essenzialmente filosofica*. Essa costituisce *una* delle numerose ramificazioni della filosofia, considerata nel suo complesso. Si tratterà allora di chiarire subito, con la massima esattezza possibile, la sua collocazione specifica nell'ambito del grande alveo di quelle ricerche che noi qualificiamo come filosofiche.

Fin dall'età antica, soprattutto a partire da Aristotele, il sapere filosofico è stato suddiviso e sistematizzato in una serie molteplice di discipline differenti, ordinate l'una nei confronti dell'altra in una sorta di articolata scala gerarchica. Una delle suddivisioni più importanti e anche più generali del sapere filosofico è quella che distingue, da un lato, un insieme di dottrine relative alle questioni primarie e centrali della ricerca filosofica, e, dall'altro, il gruppo delle ricerche che mirano a questioni filosofiche specifiche o speciali, considerate, in qualche modo, «laterali». Al tempo di Aristotele, il primo insieme di dottrine veniva denominato complessivamente «filosofia prima», chiamata anche, parecchio più tardi, «metafisica». Tutte le altre ricerche assumevano, così, la fisionomia, come dicevano i medioevali, di «*philosophiae secundae*», perché presupponevano la metafisica, «*philosophia prima*», e si fondavano, in qualche modo, su di essa, sviluppandone delle ramificazioni collaterali. Con il passare del tempo il *corpus* delle dottrine filosofiche che erano considerate centrali venne progressivamente ampliandosi, fino a includere molte altre discipline, come, ad esempio, la teoria della conoscenza o gnoseologia, la logica e, in alcuni casi, persino l'etica e l'estetica. Parallelamente al progressivo ampliarsi della sfera delle dottrine filosofiche considerate centrali, si è verificato anche un ampliamento notevole, un rinnovamento e un arricchimento veramente decisivi delle ricerche filosofiche miranti a questioni specifiche. Soprattutto a partire dall'età moderna, si assiste alla nascita e allo sviluppo, veramente tumultuoso, di una serie di discipline filosofiche del tutto o anche solo parzialmente nuove. Esse esplorano ambiti specifici e molto vari dell'esperienza umana, che assumono un'importanza crescente, in particolare, nei secoli più vicini a noi. Queste discipline filosofiche sono accomunate dal fatto di essere designate, quasi sempre, con un'espressione contenente un genitivo, configurandosi, perciò, per lo più, come «filosofie di...». Per fare solo qualche esempio, citeremo qui la Filosofia *della* scienza, la Filosofia *del* diritto, la Filosofia *della* politica, la Filosofia *del* linguaggio, la Filosofia *della* storia, l'Antropologia filosofica (la quale ultima, si presenta, in sostanza, come una sorta di Filosofia *dell'uomo*). La Filosofia della religione appartiene appunto al genere di discipline filosofiche che abbiamo appena evocato.

A questo punto, siamo in grado di fornire già una risposta sintetica e di massima alla prima delle nostre domande, quella relativa alla *tipologia disciplinare* o all'*area scientifica* di appartenenza della Filosofia della religione. La Filosofia della religione è, come si è già rilevato, una disciplina di carattere eminentemente filosofico, che tematizza non le questioni più centrali e generali di cui si occupa il sapere filosofico, ma un ambito molto specifico e ben caratterizzato dell'esperienza umana. Essa non appartiene, dunque, all'area della «filosofia prima», ma a quella delle «filosofie seconde».

I dati che abbiamo acquisito fino a questo punto, pur consentendoci indubbiamente di fare un primo, piccolo passo avanti nello sviluppo del nostro discorso, ci forniscono, tuttavia, una caratterizzazione ancora troppo formale e anche piuttosto generica della nostra disciplina. Il formalismo e la genericità di questa caratterizzazione suscitano allora l'esigenza di precisazioni ulteriori e di un approfondimento radicale del nostro discorso.

II. Configurazione disciplinare

La seconda domanda, che abbiamo formulato in apertura del nostro discorso, a proposito della Filosofia della religione («Come si presenta, concretamente, la sua *configurazione disciplinare* complessiva?»), dischiude, come si è già anticipato, un ventaglio piuttosto ampio e complesso di questioni differenti, eppure strettamente interconnesse. Dobbiamo affrontarle ora una per una.

Interrogarsi sulla peculiare *configurazione disciplinare* della Filosofia della religione significa, infatti, come sappiamo, porsi almeno quattro domande ulteriori. La prima verte sullo specifico *campo di indagine* della Filosofia della religione, vale a dire, sul suo *oggetto*, sui suoi *temi* e sui suoi *contenuti*. Si tratta, in altre parole, di chiedersi *di che cosa si occupi* esattamente la nostra disciplina. La seconda domanda si interroga sull'*ottica* o sull'*angolazione prospettica* particolare a partire dalle quali la Filosofia della religione affronta il suo campo di indagine. Si tratta, dunque, di chiedersi *con quali modalità* o *attraverso quale tipo di approccio* la nostra disciplina si accosti al suo oggetto. La terza domanda verte sulla particolare *metodologia* che la Filosofia della religione utilizza nel suo lavoro. La quarta domanda s'interroga sugli *obiettivi* o sugli *scopi* generali e particolari che la nostra disciplina si propone di perseguire.

1. Il campo di indagine

Il campo di indagine privilegiato della Filosofia della religione è rappresentato, come si può desumere dalla sua stessa denominazione, dall'universo dei *fenomeni religiosi*. Si tratta di un universo dalle dimensioni storico-geografiche immense. Esso si dispiega, infatti, sia nel tempo, sia nello spazio, con uguale ed enorme estensione. I fenomeni religiosi sono attestati abbondantemente, com'è universalmente noto, in tutte le epoche della storia umana. Essi sono presenti, inoltre, in tutte le culture che si sono sviluppate e si sviluppano tuttora sul nostro pianeta, e sotto tutte le latitudini.

Le affermazioni appena formulate valgono, certo, nella loro più compiuta pienezza, solo se la nostra indagine si sviluppa a partire da un angolo visuale di grande ampiezza, vale a dire, di proporzioni, da un lato, *plurimillinarie*, e, dall'altro, *planetarie*. Se invece ci poniamo in una prospettiva storico-geografica molto più ristretta, il discorso ha bisogno di alcune precisazioni essenziali, che per noi, tuttavia, sono particolarmente importanti.

Concentriamo, infatti, la nostra attenzione, per un istante, su una cultura particolare, vale a dire, la *cultura occidentale*, che è la nostra cultura, e su una fase molto precisa del suo sviluppo storico, cioè, l'*età moderna e contemporanea*, che copre, grosso modo, com'è noto, i secoli XVII-XX. In quest'ottica più ristretta, possiamo rilevare che, nell'Occidente moderno e contemporaneo, la religione tende a perdere quella centralità, più o meno assoluta, di cui essa godeva nell'Occidente pre-moderno, cioè antico e medioevale, e di cui ha goduto e di cui continua a godere tuttora in tutte le altre culture del mondo. La religione tende a diventare sempre più *marginale* negli Stati laici moderni dell'Occidente, e perciò a perdere progressivamente di importanza e di capacità di incidenza sul costume generale e sulla vita particolare dei singoli individui. Il fenomeno appena evocato è stato denominato dagli studiosi «secolarizzazione»¹, e rappresenta uno dei contrassegni

¹ Il termine «secolarizzazione» deriva dal latino «*saecularisatio*», il quale rinvia, a sua volta, al sostantivo «*saeculum*», che veniva utilizzato dagli scrittori latini dell'antichità per designare la *vita mondana*, vissuta in un'ottica *pagana*. La parola *saecularisatio* indicava, inizialmente, nel medioevo, il passaggio di un sacerdote dal clero *regolare* (cioè dal clero incardinato all'interno di un *ordine* monastico sottoposto a una *regola*) al clero *secolare* (cioè al clero posto alla

più caratteristici della cultura occidentale moderna. La secolarizzazione sfocia, in alcuni casi, sul piano culturale, nel progetto di un'eliminazione totale della religione, ritenuta inutile o persino dannosa, dall'orizzonte della nostra civiltà, e, sul piano sociale, soprattutto nel corso del XX secolo, in fenomeni di ateismo di massa o di Stato, che erano del tutto sconosciuti e inconcepibili nella storia passata dell'umanità intera. In epoca più recente, e soprattutto a partire dagli ultimi decenni del XX secolo, tuttavia, si assiste a una vistosa inversione di tendenza, cioè alla spiccata ripresa di vigore dei fenomeni religiosi, che si esprime in forme molto diverse, talora non esenti da forti elementi di ambiguità².

Dopo aver affermato che l'universo dei fenomeni religiosi rappresenta il campo d'indagine essenziale della Filosofia della religione, tuttavia, appare necessario precisare meglio i lineamenti di fondo dell'universo in questione. L'espressione «fenomeno religioso» appare, certo, perfettamente comprensibile, a prima vista, e a livello immediato. Se, invece, proviamo ad approfondire il discorso e a chiederci *in che senso, in quale caso, a quali condizioni, e entro quali limiti* un fenomeno possa essere qualificato come autenticamente «religioso», allora la questione diventa molto meno ovvia, anzi si fa decisamente difficile. In questa prospettiva, una domanda molto ampia e generale ci viene incontro, una domanda davvero formidabile. La domanda è la seguente: «che cosa è religione?». Ad essa dobbiamo ora cercare di dare una risposta.

a. Che cosa è religione?

La religione è una *modalità organizzativa speciale*, fortemente caratteristica, di alcune *dinamiche essenziali*, di grande rilevanza, che si producono costantemente all'interno dell'esistenza umana. Nelle profondità di queste dinamiche la religione trova, dunque, la sua durevole radice, da esse trae sempre di nuovo impulso, slancio e alimento, e a esse, infine, imprime, a sua volta, una conformazione complessiva e una serie di sviluppi del tutto particolari.

Siamo perfettamente consapevoli del fatto che la tesi complessiva appena enunciata non si presenti affatto né come ovvia, né come scontata, soprattutto nel momento in cui venga posta a confronto con una serie ben nutrita di linee della riflessione sulla religione che emergono, talora con grande clamore, nell'ambito della tradizione, non solo filosofica, occidentale. La nostra tesi, infatti, presuppone che i fenomeni religiosi costituiscano il prodotto del funzionamento, per così dire, *fisiologico* di alcuni dinamismi interni all'esistenza umana. Una tradizione critica, che affonda le sue primissime radici fin nell'antichità, sostiene, del tutto al contrario, il carattere – per restare nella metafora medica – decisamente e intrinsecamente *patologico* dei fenomeni religiosi. Nel contesto di questa tradizione, la religione viene interpretata come una sorta di *malattia dello spirito* o anche, secondo alcune posizioni molto specifiche, risalenti al secolo scorso, come una vera e propria *patologia psichica*³.

diretta dipendenza del vescovo). La stessa parola poteva anche indicare la legittima destinazione di beni ecclesiastici a usi mondani. Nel passaggio dal medioevo all'età moderna, e nel corso di quest'ultima, il termine «secolarizzazione» assume un significato essenzialmente giuridico e designa l'atto del trasferimento di beni ecclesiastici (terre, abbazie, o altro) nelle mani di autorità civili. Oggi lo stesso termine indica comunemente, in un senso molto più lato, l'insieme dei differenti fenomeni culturali di *laicizzazione* e di *mondanizzazione* che si riscontrano all'interno delle società e degli stati occidentali durante l'età moderna e contemporanea.

² Nell'epoca indicata si assiste, infatti, sia a multiformi e spesso vivaci forme di rinascita all'interno delle grandi religioni tradizionali, sia alla nascita di nuove religioni (ad esempio, *New Age*, *Scientology* e altre), sia, infine, all'imporsi, talora in forme notevolmente esasperate e aggressive, di correnti molteplici di fondamentalismo religioso.

³ Per fare solo qualche esempio, fra gli innumerevoli possibili, di questa linea interpretativa della religione, citeremo, qui, innanzitutto, per ciò che riguarda l'età antica, la posizione sostenuta con determinazione dal poeta latino Tito Lucrezio Caro (99/96 - 55 circa a. Cr.), espressa in maniera particolarmente efficace nel *Libro Primo* del suo poema *De rerum natura* (si veda, in particolare, il suo lapidario commento al racconto mitologico dell'uccisione della giovane Ifigenia, offerta in sacrificio per placare l'ira della dea Artemide: «*stantum potuit religio suadere malorum* [a un così atroce misfatto poté indurre la religione]»). In età moderna, ricorderemo la critica alla religione articolata, in maniera

La nostra confutazione della tradizione appena evocata si svilupperà, in maniera soltanto indiretta, attraverso una strategia argomentativa ben precisa, articolata in due tappe fondamentali. Cominceremo, infatti, con l'individuare e con il circoscrivere, il più esattamente possibile, l'area speciale e caratteristica dell'esistenza umana entro cui si collocano le dinamiche che *possono produrre potenzialmente* – e che poi *producono anche di fatto* – l'universo globale dei fenomeni religiosi. Si tenterà, in altre parole, di mettere a fuoco il *luogo esistenziale specifico* entro cui germina e si radica la religione. Si passerà poi ad un'illustrazione sommaria della conformazione e degli sviluppi peculiari che la religione conferisce alle dinamiche esistenziali in questione. Per portare a termine adeguatamente il duplice compito appena delineato, sarà, evidentemente, necessario tratteggiare, in via preliminare, una sintetica *analisi complessiva dell'esistenza umana*.

La nostra difesa del carattere, per così dire, *fisiologico* e genuinamente *umano* dei fenomeni religiosi, presi nel loro insieme, non mira, naturalmente, a disconoscere o a minimizzare, in nessun modo, la *possibilità* – e anche la *realtà di fatto* – di una loro *degenerazione* in senso *patologico*, purtroppo attestata, innumerevoli volte, davanti ai nostri occhi, nella storia passata e presente dell'umanità. Essa intende solo distinguere nettamente, nell'universo dei fenomeni religiosi, le manifestazioni *autentiche* rispetto a quelle *inautentiche*, allo scopo di evitare generalizzazioni frettolose e assolutamente infondate. Queste ultime, nel momento in cui negano il carattere vitale e fecondo dei fenomeni religiosi autentici, rischiano, paradossalmente, anche senza volerlo, di incentivare fino all'estremo l'aggressività e il carattere distruttivo di quelli inautentici.

b. L'esistenza umana

L'esistenza umana si presenta, già a una prima e sommaria considerazione, come un *orizzonte* estremamente ampio, che si dispiega in una molteplicità virtualmente infinita di dimensioni, di piani, di settori e di articolazioni fortemente differenziati e di grandissima complessità. Il termine «orizzonte» – che, così come lo abbiamo appena utilizzato, articola una metafora di carattere *spaziale* – sembra qui particolarmente appropriato, poiché ciò che esso designa ha la funzione, proprio come l'esistenza umana, di *circoscrivere* ciò che cade al suo interno, ~~senza poter essere~~, a sua volta, in nessun modo *circoscritto*.

Fra le innumerevoli prospettive a partire dalle quali si potrebbe pensare di esaminare l'esistenza umana, ne sceglieremo qui, per i nostri scopi, soltanto due, che ci sveleranno due dimensioni di fondamentale importanza dell'esistenza stessa. La prima di esse verrà da noi denominata «prospettiva *regionale*, o anche *parziale*». Essa ci permetterà di mettere a fuoco i complessi *dinamismi settoriali* che si attivano all'interno dei diversi e innumerevoli ambiti dell'esistenza umana. La seconda prospettiva, invece, potrebbe essere chiamata «prospettiva *globale*». Essa ci consentirà di cogliere e valorizzare quella *tensione verso l'intero* che costituisce uno dei contrassegni fondamentali e più caratteristici dell'esistenza umana, considerata nel suo complesso.

c. I significati «regionali»

Esaminata a partire da una prospettiva di carattere «regionale», l'esistenza umana si presenta come un *orizzonte*, per così dire, *poliscentico*. La metafora, di origine teatrale, intende suggerire l'idea che l'esistenza umana si dispieghi in una serie di innumerevoli *scenari* differenziati, di volta in volta, giustapposti, sovrapposti, incastrati reciprocamente o anche articolati gli uni con gli altri. Gli scenari in questione possono essere distinti e raggruppati in due grandi ambiti fondamentali, profondamente diversi fra loro. Al primo ambito appartengono gli sconfinati scenari *mondani*, che, a tratti, incorniciano l'esistenza del singolo essere umano, a tratti, le forniscono una base di

esemplare, da alcuni filoni dell'illuminismo, soprattutto francese, dal pensiero di L. Feuerbach e di K. Marx, dalla riflessione di F. Nietzsche e di S. Freud.

appoggio o un fondamento, a tratti, infine, la attraversano o la compenetrano da cima a fondo. Al secondo ambito appartengono gli scenari della nostra vita *interiore*, che si estendono in profondità non meno sconfinite e abissali rispetto agli spazi infiniti entro cui si dispiegano gli scenari mondani. Gli scenari mondani possono assumere, a seconda dei casi, o una fisionomia di carattere *fisico-naturalistico* o un profilo di carattere *socio-culturale*. La vita umana si sviluppa, infatti, da un lato, all'interno di un colossale cosmo astronomico e poi anche nel contesto delle diverse sfere della realtà entro cui si produce una molteplicità di fenomeni di carattere fisico, chimico, biologico o di altro tipo. La stessa vita umana, d'altra parte, si dipana, all'interno di una famiglia, di una cerchia di relazioni amicali, di istituzioni formative, di relazioni lavorative, di partiti politici, di associazioni culturali, di uno Stato organizzato, e di altri contesti similari o differenti. Gli scenari della nostra vita interiore, a loro volta, prendono corpo, da un lato, nella rete, estremamente complessa, delle *dinamiche psichiche* che la costituiscono, e, dall'altro, nei fenomeni, certo non meno complessi, di carattere genuinamente *spirituale*, che ne scandiscono costantemente lo sviluppo.

Considerata in un'ottica di carattere «regionale», l'esistenza umana si presenta, dunque, come un *intreccio dinamico* inestricabile, sempre rinnovato in modalità e in forme diverse, degli sconfinati scenari *esteriori* e degli abissali scenari *interiori* che abbiamo appena evocato.

Se, arrivati a questo punto del nostro discorso, tentiamo di accostarci più da vicino alle innumerevoli «scene» che popolano l'esistenza umana, notiamo immediatamente che esse sono contrassegnate da due caratteristiche fondamentali. Le «scene» in questione, infatti, da un lato, presentano un elevato grado di *autonomia* l'una nei confronti di tutte le altre, dall'altro, e contemporaneamente, mostrano un grado altrettanto elevato di *interazione reciproca*.

In riferimento alla prima delle due caratteristiche, ci sembra importante sottolineare il fatto che ogni scena esistenziale appare dominata e governata da una *logica* sua propria, da un *modo di funzionare* specifico, talora molto differente dai modi di funzionare di tutte le altre scene. Ma questo significa che ogni scena esistenziale funziona, di fatto, in base a *regole, norme e leggi* assolutamente originali e, in qualche modo, irripetibili. Per fare solo qualche esempio, noteremo che le leggi che governano i fenomeni astronomici appaiono radicalmente differenti rispetto a quelle che dominano i fenomeni psichici, e la stessa e identica differenziazione può essere riscontrata nel confronto fra i fenomeni biochimici e i fenomeni sociali, fra i fenomeni geologici e i fenomeni economici, fra i fenomeni fisici e i fenomeni giuridici.

La peculiare logica intrinseca che governa ogni scena esistenziale produce poi l'attivazione, all'interno di esse, di una fioritura, particolarmente rigogliosa, di *significati specifici e originali*. Ogni scena esistenziale può essere considerata, allora, come un vero e proprio *sistema di significati* – come un *sistema semantico*. I significati che si producono all'interno di ogni scena esistenziale hanno, di solito, la caratteristica di essere immediatamente *comprensibili*. Nella maggior parte dei casi i significati che popolano l'orizzonte regionale della nostra esistenza si mostrano del tutto *ovvi e non problematici*. Essi appaiono dotati, in genere, di un'evidenza assoluta.

In riferimento alla seconda delle due caratteristiche che contrassegnano le scene dell'esistenza umana, noteremo che i diversi dinamismi normativi che governano le regioni dell'esistenza umana si intrecciano incessantemente in una rete estremamente fitta e complessa. Gli elementi costitutivi della rete entrano costantemente in tensione o in conflitto reciproci, si influenzano l'un l'altro, interagiscono, di volta in volta, in modalità sinergiche, ma senza perdere mai le proprie peculiari identità.

Proponiamo di denominare «dimensione *economico-normativa*» dell'esistenza umana la dimensione di quest'ultima che si svela quando la esaminiamo a partire da quella che abbiamo chiamato «prospettiva regionale» su di essa. Nella nostra denominazione, l'aggettivo «economico» va inteso nel suo significato originario, quello che può essere desunto dalla sua struttura

etimologica⁴.

Lo schizzo della dimensione economico-normativa dell'esistenza umana che abbiamo appena proposto, tuttavia, necessita di un'integrazione fondamentale e assolutamente imprescindibile, per poter essere aderente, in maniera adeguata, ai fenomeni così come si danno nella realtà della nostra esperienza. Riesaminando daccapo, e con maggiore attenzione, nel suo complesso, la dimensione in questione, infatti, ci si accorge del fatto che la rete di regole, di norme e di leggi che governano le scene regionali dell'esistenza umana, nonostante il suo elevato grado di compattezza, che le permette di «funzionare» bene, nella maggior parte dei casi, non è però del tutto esente da una serie di «smagliature», ora più, ora meno consistenti, che si trasformano talora in vere e proprie *lacerazioni*. Approfondendo l'indagine, non si può fare a meno, allora, di rilevare che le smagliature in questione, a causa del loro ripetersi incessante, non costituiscono tanto, di volta in volta, un malaugurato incidente di percorso, neutralizzabile con facilità, con conseguente restaurazione dell'ordine turbato. Le crisi normative che affliggono gli scenari regionali dell'esistenza umana assumono, in realtà, la fisionomia di contrassegni *strutturali* o *sistematici*, che conferiscono ad essi una costitutiva instabilità. È come se la straordinaria produttività che ha luogo all'interno degli scenari regionali dell'esistenza umana fosse accompagnata, passo passo, e minacciata costantemente, da dinamismi che vanno in direzione esattamente opposta, assumendo, in questo modo, un carattere degenerativo, involutivo o, infine, francamente distruttivo. Per fare un esempio, tratto dalla cornice mondiale dell'esistenza umana, noteremo che i processi di nascita, di sviluppo e di piena espansione – dai tratti complessivi talora stupefacenti – di tutti gli organismi biologici – compreso l'organismo umano – devono fare i conti, costantemente, con paralleli processi involutivi, i quali – come una sorta di singolare bomba a orologeria biologica – produrranno, a un certo punto, in maniera del tutto inesorabile, la dissoluzione mortale di ciascuno di essi. È impossibile, d'altra parte, sottrarsi all'impressione nettissima che anche i fenomeni socio-culturali e spirituali siano sottoposti a meccanismi, in qualche modo, fortemente analoghi. Anche le costruzioni socio-culturali e spirituali appaiono soggette a nascita, espansione, sviluppo, piena realizzazione, e poi a involuzione, degenerazione e dissoluzione finale. Si potrebbe ben dire, allora, che i dinamismi *semantici* che si fondano solidalmente sulla rete di regole, norme e leggi che presiedono agli scenari regionali dell'esistenza umana, siano minacciati costantemente, in maniera *corrispettiva*, da una serie di dinamismi di segno opposto, che potremmo ben chiamare «*dissemantici*», con un neologismo che va assunto con la dovuta cautela. Gli scenari regionali dell'esistenza umana rappresentano, così, il teatro di un conflitto incessante, che si instaura fra i dinamismi normativi e semantici e i dinamismi opposti, di carattere anarchico e dissemantico, che si producono parimenti all'interno di essi. I dinamismi normativi e semantici si mobilitano costantemente per contrastare, arginare e riparare, almeno nella misura del possibile, le lacerazioni prodotte dai dinamismi di segno opposto. In molti casi, il tentativo della riparazione della rete normativo-semantica riesce, in misura più o meno ampia. In caso di fallimento, si produce una situazione di crisi, altamente problematica, che reclama urgentemente di essere, in qualche modo, affrontata e risolta.

La dimensione economico-normativa dell'esistenza umana rappresenta indubbiamente la componente di gran lunga più appariscente di essa. La nostra vita quotidiana si consuma, nella maggior parte dei casi, nel tentativo di amministrare, governare e pianificare le dinamiche interne a

⁴ La parola «economia» proviene da greco οἰκονομία (*oikonomia*), ed è composto dal termine οἶκος (*oikos*), che indica la *casa*, o il *casato*, o anche il *patrimonio* o i *beni della famiglia*, e dal termine νόμος (*nomos*), che significa «regola», «norma», o «legge». Il termine «economia», dunque, assunto nel complesso dei suoi elementi costitutivi etimologici, evoca l'insieme delle regole, delle norme e delle leggi che regolano, o dovrebbero regolare l'amministrazione o la gestione del patrimonio di una famiglia o anche di gruppi umani più ampi. Sulla base dell'etimologia appena abbozzata si fonda l'uso odierno più comune del termine, che indica la scienza che studia i meccanismi obiettivi che regolano la produzione, lo scambio, la distribuzione e il consumo dei beni e dei servizi all'interno delle società e degli Stati e nel contesto delle relazioni interstatuali.

ogni scena e quelle che si attivano nell'interazione fra esse, o viceversa, nel tentativo di contrastare le dinamiche involutive di cui abbiamo appena parlato.

d. La questione del senso globale

Spostiamo ora il nostro precedente punto di osservazione dell'esistenza e passiamo dalla «prospettiva regionale o parziale» alla «prospettiva globale». Scrutando attentamente non più l'interno delle innumerevoli «scene regionali» che popolano l'esistenza umana, non più la loro concatenazione e interazione reciproca, ma l'*orizzonte complessivo* dell'esistenza stessa, si profila, più o meno inevitabilmente, una questione veramente cruciale. Essa potrebbe ben essere formulata in modi anche notevolmente diversi, i quali finirebbero, tuttavia, per confluire tutti, invariabilmente, sullo stesso e identico nodo problematico di fondo. Per cominciare, potremmo, ad esempio, condensare la questione che intendiamo affrontare nella domanda seguente: «*perché* nascere, crescere, godere, soffrire, lavorare, riposarsi, mettere su famiglia, mettere al mondo figli, ammalarsi, morire?». È evidente che l'interrogativo appena proposto possa essere affrontato e compreso, di primo acchito, anche in una chiave di lettura squisitamente *regionale*. In questo caso esso verterebbe essenzialmente sulla *causa* delle singole azioni o situazioni che sono espresse nei verbi che compongono la domanda. Per fermarci, a titolo di esempio, soltanto su alcuni degli elementi costitutivi della domanda, si potrebbe ben rispondere ad essa: «siamo nati, perché uno spermatozoo maschile è riuscito a fecondare un ovulo femminile; ci ammaliamo a causa di determinati processi patologici che si producono all'interno del nostro organismo; moriamo per una malattia specifica, generata da una precisa eziologia, più o meno nota, o dal precipitare finale dell'intreccio dei processi dell'invecchiamento cellulare». La stessa domanda, tuttavia, potrebbe anche essere intesa in un significato radicalmente differente, nel momento in cui fosse riorientata non più tanto sulla *causa* di ciascuna delle azioni o situazioni che risultano evocate in essa, quanto piuttosto sullo *scopo*, sul *fine*, o sull'*obiettivo intenzionale ultimo* a cui esse potrebbero, o forse dovrebbero essere protese. In questa nuova prospettiva, la stessa domanda potrebbe essere contratta drasticamente in una formula unica, tanto sintetica quanto esplosiva, che suonerebbe, pressappoco, nei termini seguenti: «*vivere, perché?*». La domanda in questione si interrogherebbe, in definitiva, sul *perché ultimo e più profondo* dell'esistenza umana nel suo complesso, vale a dire, sul *senso globale* di essa.

Una domanda del genere mette evidentemente del tutto fuori causa – pur senza destituirla, in nessun modo, di importanza – la complessa rete di logiche economico-normative e di significati che vigono invece pienamente all'interno delle singole scene regionali dell'esistenza umana. Il *senso globale* dell'esistenza umana, che la domanda mette in questione, non può assolutamente essere messo a fuoco adeguatamente con l'aiuto di nessuna di quelle logiche, né può essere assimilato a nessuno dei significati regionali. Lo stesso senso globale cercato non può essere nemmeno configurato come il prodotto di una pura e semplice *sommatoria matematica* delle logiche e dei significati in questione. Il nodo cruciale del senso complessivo dell'esistenza umana sembra richiedere un approccio di tipo non puramente *quantitativo*, ma eminentemente *qualitativo*. Si tratterà di domandarsi, allora, *se esista o no* una logica radicalmente *differente* rispetto alle logiche normative regionali, vale a dire, una logica, in qualche modo, *suprema*, che risulti, perciò, per così dire, *sovraordinata* rispetto a tutte le logiche che vigono all'interno delle diverse scene esistenziali, in modo tale da dominarle e da governarle *nel loro insieme*, o *nella loro globalità*. Nel caso in cui questa logica esista e sia anche accessibile alla nostra indagine, dovremmo ancora chiederci *di quale tipo di logica*, esattamente, si tratti.

A questo punto del nostro discorso, sembra ormai profilarsi un *dislivello enorme* – o persino *abissale* – fra le *logiche* e i *significati* regionali dell'esistenza umana e la *logica* e il *senso globale* di essa. Per questa ragione, proporremmo di denominare con l'espressione di «differenza esistenziale»

l'abisso incolmabile che separa gli uni dagli altri. Il primo polo della differenza in questione è stato da noi sommariamente esplorato nei paragrafi precedenti della presente trattazione. Si tratterà ora di puntare attentamente lo sguardo sul secondo polo di essa e sulla relazione del tutto speciale che potrebbe essere ipotizzabile fra ciascuno dei poli in questione. A questo proposito, ci sembra importante sottolineare subito il fatto che i due elementi costitutivi essenziali di ciò che abbiamo denominato «differenza esistenziale» non godano certo della stessa visibilità e della stessa evidenza all'interno della nostra esperienza quotidiana. Mentre, infatti, i significati che si attivano all'interno delle scene regionali dell'esistenza umana appaiono, di solito, come si è già detto, abbastanza ovvi e pacifici, il senso globale della stessa esistenza risulta, invece, fortemente *problematico* o anche francamente *oscuro*. La questione del senso globale della nostra esistenza ci pone di fronte a un vero e proprio *enigma* o, per osare una parola molto più impegnativa, a un *mistero*, che appare assolutamente insondabile con gli strumenti e con i criteri interpretativi che ci vengono forniti dai significati regionali.

e. Una questione imbarazzante

Prima di passare all'esplorazione del mistero che ci spalanca davanti agli occhi la questione del *senso globale* dell'esistenza umana, ci sembra importante proporre alcune rapide osservazioni sull'atteggiamento di fondo che gli esseri umani assumono più comunemente di fronte ad essa. Si tratta di una questione che non viene mai veramente posta, in maniera esplicita e diretta, nella nostra vita di tutti i giorni. La prima e più immediata ragione di questo fatto deriva dalle modalità del nostro impegno all'interno delle numerose «scene regionali» che costituiscono l'esistenza umana. Quest'impegno è, infatti, così assorbente, così totalizzante, da renderci quasi impossibile pensare ad altro. Ma la questione del senso complessivo dell'esistenza umana viene per lo più evitata soprattutto perché appare particolarmente scomoda e imbarazzante, e perché, se viene assunta nella sua maniera più radicale, minaccia di spalancare davanti ai nostri occhi un abisso spaventoso. Ognuno di noi sente, infatti, anche se per lo più in maniera confusa, che la rete intricata dei significati regionali che riempiono totalmente la nostra vita quotidiana *si fonda interamente* sul *senso complessivo* della nostra esistenza. Questo significa, tuttavia, che l'intero castello dei significati regionali della nostra vita *si regge saldamente*, o, al contrario, *frana* rovinosamente, a seconda che il senso complessivo della nostra esistenza *sussista realmente* oppure *non sussista affatto*. Se, infatti, l'esistenza umana, considerata *nella sua globalità*, non avesse alcun senso, allora risulterebbero radicalmente *insensati* o *assurdi*, senza alcuna eccezione, *tutti* i significati che vigono all'interno delle scene regionali della stessa esistenza. L'eventuale, mancato scioglimento, in senso positivo, del difficile nodo del senso complessivo dell'esistenza umana lascerebbe, dunque, quest'ultima in preda alla minaccia terribile dell'insensatezza più radicale.

Nella prospettiva che viene dischiusa dalle nostre ultime considerazioni, possiamo inquadrare l'atteggiamento di fondo che l'essere umano assume, di solito, in maniera quasi del tutto inconsapevole, di fronte alla questione del senso globale della sua esistenza. Si tratta di un atteggiamento che presenta dei tratti francamente paradossali. L'impegno, spesso travagliato e non esente da affanno, all'interno delle scene regionali dell'esistenza umana, infatti, *presuppone*, indubbiamente, per il suo stesso darsi, che si sia *già risolta* in senso positivo, la questione del senso complessivo dell'esistenza stessa. In altre parole, ciascuno di noi vive *come se* la nostra vita avesse un senso, e *come se* noi sapessimo esattamente qual è questo senso. Noi *ci aspettiamo* – o, almeno, *lo speriamo* o *ce lo auguriamo* – che la rete fittissima e intricata dei significati regionali che riempiono le «scene» parziali della nostra esistenza si chiuda in circolo su se stessa, e che, di conseguenza, i significati in questione si saldino insieme fino a produrre il senso complessivo della stessa esistenza. La prospettiva globale, dalla quale stiamo ora osservando l'esistenza umana, può allora mettere in risalto una delle caratteristiche fondamentali che contrassegnano l'esistenza in

questione. L'esistenza umana, infatti, si svela attraversata, da cima a fondo, da una *tensione verso l'intero* assolutamente *costitutiva* e, di fatto, *irriducibile*. A questo punto, tuttavia, dobbiamo chiederci: l'attesa chiusura in circolo dei significati regionali, la desiderata saldatura di essi in un senso unitario complessivo si producono realmente o no?

La domanda si pone, e con urgenza del tutto speciale, allorché si danno alcune circostanze particolari della nostra esistenza – per la verità non frequentissime – che ci costringono, con una certa rudezza, ad affrontare direttamente la questione cruciale del senso complessivo della nostra vita. La questione del senso complessivo ci si impone, di solito, quando un evento qualsiasi rompe, spesso traumaticamente, la rete dei significati regionali che costituiscono la nostra esistenza e quando i nostri sforzi per rammendare la lacerazione prodottasi non riescono a giungere immediatamente a buon fine. In queste circostanze emerge, con la massima evidenza, l'incapacità assoluta della logica che domina le scene regionali della nostra esistenza a sciogliere il nodo del senso complessivo dell'esistenza umana.

Alla luce delle considerazioni appena proposte, risalta, in tutta la sua singolarità, il paradosso che contrassegna l'approccio umano, per lo più inconsapevole, alla questione del senso globale dell'esistenza. L'esistenza umana, proprio per poter continuare a sussistere, proprio per dispiegarsi nell'impegno all'interno delle sue scene regionali, sembra dover necessariamente presupporre o dare per scontata la risoluzione ovvia e pacifica di una questione cruciale – quella, appunto del suo senso complessivo – che, per la sua stessa intima conformazione, appare invece ben lontana dall'essere facilmente o immediatamente risolubile.

f. Il gioco come metafora dell'esistenza umana

Il mistero che si dischiude davanti ai nostri occhi nel momento in cui cominciamo a interrogarci seriamente sul senso complessivo dell'esistenza umana si presenta, a prima vista, come un abisso totalmente vuoto. In che modo, allora, sarà mai possibile iniziare a esplorarlo? Dove trovare gli appigli necessari ai quali ancorare saldamente le primissime procedure della sua indagine?

I problemi speciali posti dalla duplicità delle due prospettive – *regionale* e *globale* – attraverso cui abbiamo deciso di esaminare l'esistenza umana, insieme alla questione connessa della *relazione* peculiare fra le due prospettive, si riflettono, in realtà, abbastanza fedelmente in una grande varietà di espressioni, di congiunture e di luoghi speciali dell'esistenza in questione. Proprio in essi dovremo allora cercare qualche indizio, qualche spunto o qualche linea-guida che ci permetta di avviare e di portare avanti la nostra indagine. I luoghi dell'esperienza umana ai quali intendiamo riferirci potranno essere allora utilizzati come una sorta di laboratorio sperimentale, entro cui si producono e riproducono, come su scala ridotta, le grandi dinamiche che contrassegnano il più grande teatro dell'esistenza umana. In uno di questi luoghi speciali, in particolare, andremo a cercare una sorta di *esemplificazione metaforica* particolarmente adeguata ed eloquente dell'esistenza umana, colta nelle due prospettive privilegiate che abbiamo prescelto per analizzarla fino a questo punto.

Il luogo dell'esistenza umana che intendiamo esaminare nell'ottica appena tratteggiata è rappresentato essenzialmente dal *gioco*. Si sarebbe tentati di ritenere del tutto marginale, e perciò assai poco significativa, questa espressione così caratteristica dell'esistenza umana. Su di essa si va concentrando, certo non a caso, da diversi decenni ormai, l'attenzione convergente di molteplici e differenti filoni della ricerca non solo filosofica contemporanea. Nell'ottica di questi stessi filoni, il gioco non costituisce certo un fenomeno marginale o laterale dell'esistenza umana, rappresentando, del tutto al contrario, una dimensione di essa particolarmente complessa, articolata e ricca di elementi di riflessione. Il gioco sembra sempre più in grado di fornire una chiave di lettura privilegiata dell'esistenza umana, che ne svela alcuni aspetti particolarmente importanti.

Tentiamone perciò, a questo punto una sorta di rapidissimo schizzo, utilizzando una chiave di lettura che potremmo denominare «fenomenologica» in senso lato.

L'aspetto di gran lunga più appariscente del gioco – quello che viene colto immediatamente, anche ad un'osservazione molto rapida – è rappresentato indubbiamente dalla sua *dimensione normativa*. Il gioco è, infatti, innanzitutto e imprescindibilmente, un'architettura, più o meno complessa e articolata, di *regole*. Sulla base di quest'architettura viene poi costruita una serie ben nutrita di procedure *strategiche* e *tattiche*, spesso estremamente fantasiose e creative, che mirano concordemente al raggiungimento dell'obiettivo principale del gioco. Le regole rappresentano una sorta di segnaletica che traccia la via e i confini entro cui devono muoversi necessariamente le procedure strategiche e tattiche appena evocate. Le eventuali violazioni delle regole, sempre possibili, e di solito anche previste e prevedibili, almeno in una certa misura, e perciò appartenenti al gioco stesso, azionano una serie di sanzioni ben precise. Esse consentono la neutralizzazione e il riassorbimento delle violazioni in questione, e perciò il ristabilimento dell'equilibrio temporaneamente alterato. La dimensione normativa del gioco assume la fisionomia di una trama particolarmente compatta, flessibile e avvolgente. Essa costituisce la radicale *serietà* del gioco.

La dimensione normativa del gioco gli fornisce una misura abbastanza elevata – anche se indubbiamente *non* assoluta – di *autonomia*, e persino una certa qual dose di *autoreferenzialità*. Per questa ragione si potrebbe ben dire che *tutto*, o, almeno, *quasi tutto*, all'interno del gioco, si spiega perfettamente alla luce della trama normativa *intrinseca* che regola il gioco stesso. *Ogni mossa* che viene compiuta nel contesto del gioco – o *quasi ogni mossa* – risulta assolutamente giustificabile e comprensibile nell'ottica normativa che lo sostanzia.

Questa stessa trama normativa, tuttavia, a prima vista assolutamente chiusa su se stessa, e perciò apparentemente indistruttibile, presenta, ad un'analisi più approfondita, alcune *aperture* altamente sintomatiche, e di considerevole entità. La complessa e talora possente architettura normativa, che fonda e sostiene il prodursi iniziale e il durevole procedere dell'attività ludica, sembra, infatti, del tutto impotente a fornire una chiave di lettura veramente adeguata ed esaustiva della *totalità* dell'evento del gioco, una volta che ci si ponga come *all'esterno* o *a distanza* rispetto ad esso. Ogni forma di attività ludica, senza alcuna eccezione, necessita, per poter prodursi, di alcune «mosse» cruciali e assolutamente imprescindibili, che sembrano, tuttavia, sottrarsi in maniera irrimediabile alla sua propria legislazione di fondo. Si tratta di mosse del tutto speciali, che possono essere denominate tali solo in senso traslato, poiché non possono essere equiparate in alcun modo a tutte le altre, anche se risultano assolutamente indispensabili ai fini dell'inaugurazione e della prosecuzione nel tempo dell'attività ludica. Intendiamo riferirci alla mossa dell'*entrata in gioco*, o a quella dell'*uscita dal gioco*, o, ancora, alla *decisione di proseguire nel gioco*, che rende possibile e sostiene passo passo l'effettuazione delle singole mosse interne al gioco, secondo le regole stabilite. Se ci si chiedesse, infatti, *perché*, in definitiva, si comincia a giocare, *perché* si smette, *perché*, via via, si continua, ci si renderebbe conto immediatamente che queste domande sfuggono, in qualche modo, *strutturalmente*, alla logica che governa il gioco dall'interno. Esse sembrano collocarsi nell'orizzonte di una logica *radicalmente differente* rispetto a quella che domina le procedure normative più comuni vigenti nel corso dello sviluppo concreto dell'attività ludica. Come accadeva già nel caso dell'esistenza umana, anche nell'ambito del gioco, la dimensione più propriamente economico-normativa di quest'ultimo non è idonea, in nessun modo, a *fondare* e a *spiegare* adeguatamente il *sensu complessivo* del gioco stesso, il quale presenta, così, una fisionomia di fondo altamente *enigmatica*. Una circostanza fondamentale, tuttavia, va sottolineata a questo punto. Si tratta di una circostanza che riguarda la relazione reciproca che sembra sussistere fra la trama normativa particolare che sostanzia il gioco e il suo senso complessivo. È evidente, infatti, che l'architettura normativa che costituisce la trama del gioco, nonostante la sua relativa compattezza, non riesca a trovare in se stessa il suo senso ultimo, e quindi

ha bisogno di un rinvio all'esterno di se stessa. È altrettanto evidente che lo stesso senso complessivo del gioco non abbia altro modo di concretizzarsi e di dispiegarsi se non nel concreto prodursi della trama normativa che sostiene l'evento ludico. Si potrebbe ben dire che la logica normativa che sorregge l'esercizio del gioco e la logica enigmatica e inaccessibile per via diretta che costituisce il suo senso ultimo abbiano un bisogno estremo e assoluto l'una dell'altra.

La figura del gioco, a questo livello peculiare della sua articolazione, può ben trasformarsi da pura e semplice *esemplificazione metaforica* in vero e proprio *approfondimento speculativo* del nostro tema. Uno scandaglio ulteriore della fisionomia del tutto particolare che è assunta dalla questione del senso complessivo del gioco, infatti, ci permetterà di ripensare in una chiave nuova ed originale – a nostro avviso, estremamente produttiva – la questione parallela del senso complessivo dell'esistenza umana.

Dopo quanto appena detto, è diventato, infatti, ormai del tutto evidente che il gioco non è *solo* norma, regola e legge. Se lo fosse, certo non sarebbe più gioco, ma impegno, lavoro, fatica, vale a dire, qualcosa di profondamente diverso. Il gioco, per poter essere tale, dev'essere radicalmente sganciato dalla complessa e spesso opprimente trama finalistica che sostanzia la vita quotidiana dell'uomo e il duro lavoro al quale questi è normalmente sottoposto. Ma questo non significa altro, che il gioco, oltre che dalla straordinaria *serietà* delle sue regole, è contrassegnato, *del tutto contemporaneamente*, anche da una quota elevatissima ed assolutamente irrinunciabile di *gratuità* e di *arbitrio*. Il gioco può così presentarsi come un paradossale intreccio di *normatività* e di *gratuità*, di *serietà* estrema e di *giocosità* prorompente ed indomabile. Si potrebbe forse dire che la normatività e la serietà del gioco governano le sue mosse e procedure *interne* e *parziali*, mentre la sua gratuità e giocosità ne dominano il *senso complessivo*.

Alla luce del suggerimento speculativo che promana dalla nostra metafora, allora, si potrebbe ben pensare di rileggere l'estrema *problematicità* che contrassegna il senso globale dell'esistenza umana come una forma misteriosa ed originaria di *gratuità*, che avvolge interamente la trama «economica» dei significati regionali dell'esistenza umana, pur dissimulandosi, normalmente, fra gli interstizi di questa stessa trama. La congiuntura esistenziale che qui si profila appare decisamente singolare, e questo va adeguatamente sottolineato. L'esistenza umana, infatti, sembra giocare in larga misura nella complessa tensione dialettica che si instaura, al suo interno, fra le parti e il tutto. Le dimensioni regionali dell'esistenza umana, infatti, sembrano governate da una legalità estremamente rigorosa, e, a tratti, persino costringitiva, mentre l'orizzonte globale della stessa esistenza sembra appeso ad una gratuità assoluta, che contrasta sorprendentemente con la sua legalità regionale.

g. Il mistero

Sulla scorta della nostra rapida indagine sul fenomeno del gioco, possiamo allora ritornare alla nostra analisi dell'esistenza umana. Chiediamoci ora se è possibile accostarci più da vicino al mistero che ci viene incontro quando ci poniamo la questione del senso complessivo della nostra esistenza. Un tale accostamento non potrebbe certo mirare a una *comprensione integrale* del mistero in questione, che ne stravolgerebbe, in maniera rovinosa, la fisionomia più autentica. Un mistero afferrato e compreso, infatti, è dissolto, e perciò non può più presentarsi come mistero. Il nostro accostamento ad esso dovrà tendere piuttosto a coglierne e a metterne a fuoco almeno i contorni più generali o il profilo di massima, salvaguardando, in questo modo, l'inaccessibilità radicale del suo nucleo più profondo.

La nostra riflessione sul mistero che avvolge il senso globale dell'esistenza umana, come si può desumere facilmente da quanto già rilevato in precedenza, non riuscirà, in nessun modo, a giovare delle risorse della *logica economico-normativa* che domina e governa le aree «regionali» dell'esistenza in questione. Il complesso gioco dinamico di norme e di significati, che fornisce una

giustificazione e un *fondamento* perfettamente adeguati ai fenomeni che si producono all'interno dei diversi settori dell'esistenza umana, infatti, risulta posto totalmente fuori causa nel momento in cui si volesse esaminare la stessa esistenza a partire dalla prospettiva del suo senso globale. L'esistenza umana, considerata in un'ottica complessiva, non potrebbe allora non svelarsi completamente *ingiustificata* o *infondata*, se rapportata agli stessi criteri di valutazione che valgono pienamente nelle sue aree regionali. La negatività della pura e semplice assenza di qualsiasi giustificazione o fondazione «regionale», per un'esistenza umana che venisse esaminata nella prospettiva della sua globalità, tuttavia, potrebbe ben ribaltarsi totalmente in positività, nel momento in cui questa stessa assenza venisse riletta in termini radicalmente differenti. Il mistero che avvolge il senso complessivo dell'esistenza umana, nella misura in cui si colloca del tutto *al di là* di ogni logica economico-normativa, potrebbe allora dischiudere gli orizzonti, completamente nuovi e impensati, di una *gratuità* originaria, assoluta, abissale.

L'orizzonte della gratuità, che avvolge misteriosamente l'esistenza umana, appare contrassegnato da un'ambiguità profonda. Esso infatti presenta due facce fondamentali, una diurna, solare, splendida, l'altra notturna, oscura, spaventosa. La gratuità in questione appare, infatti, innanzitutto, come creatività, fecondità, originalità, fantasia, generosità e ricchezza sorprendenti. Se confrontata alla fisionomia seria, lavorativa, «feriale», che caratterizza le dinamiche interne alle aree «regionali» dell'esistenza, la gratuità in questione svela un volto, per così dire, spiccatamente «festivo» – vale a dire, sabbatico o domenicale. Questo aspetto della gratuità originaria affiora o addirittura esplose in una serie innumerevole di fenomeni o eventi ben determinati dell'esistenza umana, che producono l'effetto di lacerare, almeno temporaneamente, la sua trama economico-normativa. Intendiamo riferirci qui, per fornire solo qualche esempio, allo spettacolo, che talora toglie il respiro, della bellezza della natura, alla fecondità straordinaria della stessa natura, alla nascita di ogni essere umano, ciascuno dei quali è assolutamente nuovo, ed emerge da abissi insondabili. Pensiamo ancora ad altri fenomeni caratteristici che scandiscono l'universo dell'esistenza umana, come l'amore, molto spesso profondamente anti-economico, l'affetto paterno e materno, l'amicizia disinteressata, il gioco, la festa, il dono, l'umorismo, il perdono, la libertà umana. Di fronte ai fenomeni appena evocati, l'uomo reagisce con lo stupore, con l'ammirazione, talora con il rapimento.

La gratuità che fascia interamente l'esistenza umana può presentarsi, d'altra parte, in modalità radicalmente differenti, vale a dire, come distruttività e violenza. Pensiamo, ad esempio, alle grandi catastrofi naturali, che pur spiegabili, almeno in parte, con le leggi della natura, sollevano dei grandi interrogativi esistenziali per il fatto che sembrano colpire gli uomini in maniera capricciosa e indiscriminata. Pensiamo, ancora, alla sofferenza innocente o «inutile», alla morte, agli usi più distruttivi della libertà umana.

Le due facce della gratuità originaria sembrano porsi in una tensione profonda l'una nei confronti dell'altra, una tensione irriducibile, poiché non sembra poter essere dissolta e superata con le sole risorse della razionalità umana.

h. Il luogo esistenziale della religione e la sua articolazione specifica

L'essere umano, in tutte le epoche della storia, in tutte le aree geografiche del pianeta, e all'interno di tutte le culture mondiali, ha sempre avvertito un bisogno urgente e irrefrenabile di confrontarsi con il mistero della gratuità abissale che fascia interamente la sua esistenza. Anche nelle epoche in cui la pura e semplice sopravvivenza fisica si è rivelata particolarmente difficile e precaria, e ha imposto all'uomo un impegno molto duro e pressoché totalizzante, egli ha sempre cercato e scrutato, tuttavia, con grande passione il mistero, nella consapevolezza, esplicita o anche solo molto confusa, che in esso si giocava il senso ultimo della sua stessa esistenza. Il confronto dell'uomo con il mistero si è articolato in una pluralità veramente impressionante di forme

differenti. Fra queste forme del confronto umano con il mistero, spiccano, per la loro importanza assolutamente preminente, tre modalità esistenziali del tutto particolari, vale a dire, l'esperienza artistica, l'esperienza religiosa e la ricerca filosofica.

Siamo così pervenuti finalmente all'individuazione dello *specifico luogo esistenziale* entro cui si contestualizza la religione. Il luogo esistenziale in questione è rappresentato dalla domanda umana sul senso complessivo dell'esistenza umana e dal confronto con la domanda in questione. In questo luogo esistenziale la religione, come si è già anticipato, affonda profondissimamente le sue radici, e da questo stesso luogo trae senza sosta il suo impulso, il suo slancio e il suo nutrimento. Sulla base di quanto abbiamo appena detto, diventa ora possibile precisare molto meglio quanto si è detto in apertura del nostro discorso sulla religione. Abbiamo affermato sopra che la religione è una modalità essenziale dell'esistenza umana. L'affermazione deve essere completata dicendo che la religione è una modalità fondamentale del confronto umano con la questione del senso dell'esistenza, una modalità fondamentale del confronto con il *mistero abissale* che la questione menzionata ci pone inesorabilmente davanti agli occhi.

Dopo aver individuato lo specifico luogo esistenziale della religione, è necessario schizzare brevemente la *conformazione peculiare* e gli *sviluppi caratteristici* che la religione imprime al più generale confronto umano con il mistero del senso complessivo dell'esistenza. Appare chiaro, infatti, che il confronto in questione può essere impostato e sviluppato nei modi più diversi. Allo scopo di cogliere la specificità dell'approccio al mistero che viene messo in atto dalla religione, stabiliremo qui un paragone fra l'approccio in questione e quello, abbastanza differente, che viene messo in atto, rispettivamente, dall'arte e dalla filosofia. Cominceremo, per adesso, con un confronto fra arte e religione. Della filosofia parleremo più tardi.

A proposito dell'arte, rileveremo innanzitutto che essa è il luogo esistenziale specifico in cui il mistero giunge a *incarnarsi* in una forma fisica concreta, che è poi la forma tipica della singola opera d'arte, sia essa pittorica, scultorea, architettonica, musicale, poetica, teatrale, e, oggi, fotografica, o cinematografica. L'opera d'arte è costituita indubbiamente con materiali che vengono prelevati dalle diverse aree regionali dell'esistenza, e che obbediscono alla rigorosa legalità economico-normativa vigente all'interno di queste stesse aree. Ma l'opera d'arte oltrepassa decisamente l'orizzonte regionale dell'esistenza umana entro cui, pure si radica. Essa sfugge alla logica economico-normativa propria delle regioni settoriali dell'esistenza poiché, letteralmente, «non serve a nulla». L'opera d'arte è solo bella, diremmo, *gratuitamente* bella. Essa è, perciò, una suggestiva *incarnazione fisica* del mistero.

L'esperienza religiosa, invece, è il luogo peculiare dell'esistenza umana entro cui il confronto con il mistero si produce nella forma specifica dell'*incontro* e dell'*interlocuzione*. La religione è la dimensione entro cui il mistero si lascia incontrare concretamente, entro cui il mistero parla all'uomo, entro cui l'uomo può parlare al mistero, può invocarlo, può indirizzargli la voce del suo canto o il passo della sua danza. La religione è essenzialmente *relazione*, spesso molto personale, con il mistero. Secondo un'antica tradizione, risalente alla cultura latina del IV secolo d. Cr.⁵, il termine stesso di «religione» deriverebbe etimologicamente dal verbo latino «religare» (*religo, as, avi, atum, are*), che significa, appunto: «legare», «attaccare», «cingere», «fasciare». Secondo questa etimologia, di cui non ci interessa stabilire qui la plausibilità scientifica, la religione sarebbe una sorta di legame o di relazione fra l'umano e il divino.

La relazione in questione, che conduce l'uomo a incontrare il mistero e a interloquire con esso, tuttavia, non può essere diretta. Il mistero non si lascia accostare faccia a faccia senza cessare

⁵ Lattanzio (250 circa – 327 circa), *Divinae Institutiones*, IV, 28. L'opera di Lattanzio è stata scritta probabilmente fra il 304 e il 313 d. Cr. Nell'opera citata, Lattanzio scrive: «Noi siamo stati generati a questa condizione: di mostrare giusta e dovuta obbedienza al Dio che ci genera, di riconoscere solo lui e di seguirlo. Noi siamo stretti e legati [*religati*] a Dio da questo vincolo della pietà. Da qui ha ottenuto il suo nome la religione stessa».

di essere quello che è realmente. Per poter incontrare concretamente il mistero, per poter ascoltare la sua voce, per poter interloquire con esso, per poter stabilire con esso una relazione, che in diversi casi assume una fisionomia spiccatamente *personale*, è necessaria una *mediazione*. La mediazione in questione è rappresentata dal *simbolo*. Il simbolo gioca perciò un ruolo di grandissima importanza all'interno dell'orizzonte religioso. Per questa ragione sarà allora necessario dedicare ad esso alcune riflessioni.

i. Il simbolo religioso

Abbiamo appena affermato che l'esperienza religiosa rappresenta uno dei luoghi privilegiati dell'esistenza umana – certo, non l'unico – entro cui il mistero della gratuità originaria si offre e si rende disponibile alla *relazione* con l'uomo. All'interno dell'esperienza religiosa, infatti, il mistero in questione, normalmente inaccessibile o solo difficilmente accessibile all'uomo, perché occultato dalla trama economica dei significati regionali dell'esistenza umana, *appare*, tuttavia, e *si rende manifesto* nella forma della *figura simbolica*. Il mistero, invisibile e inafferrabile, per poter rendersi accessibile deve *configurarsi*, cioè deve assumere una *figura* ben visibile e, in qualche modo, afferrabile. Questa figura è, appunto, il simbolo. Il simbolo religioso si presenta così come il luogo della *mediazione* fra i due versanti opposti ed in perenne tensione reciproca, della *differenza* esistenziale, vale a dire, fra il gratuito e l'«economico», fra l'invisibile e il visibile. Esso rappresenta dunque la manifestazione della gratuità originaria *all'interno* dell'orizzonte dell'economico ed inoltre *nella forma* dell'economico, che è l'unica forma che possa offrirsi immediatamente alla relazione con l'uomo. Il simbolo religioso presenta dunque due facce profondamente differenti ed anche, in un certo senso, in perenne lotta l'una con l'altra⁶. Si tratta di due facce ambedue assolutamente imprescindibili perché il simbolo possa darsi come tale, ed inoltre altrettanto assolutamente inseparabili. Se il simbolo religioso fosse soltanto gratuità e invisibilità pure, con esso non sarebbe possibile alcun rapporto. Se esso fosse una configurazione soltanto «economica», si lascerebbe ingoiare totalmente dai significati regionali entro cui si contestualizza, e non sarebbe più, perciò, un simbolo autentico. Le due dimensioni costitutive del simbolo, inoltre, non possono essere concretamente distinte l'una dall'altra. Ogni eventuale, pretesa «demitizzazione» del simbolo, infatti, lo spezzerebbe irrimediabilmente, lasciando sul terreno due monconi integralmente «economici», e perciò ormai incapaci di alludere al gratuito e di farlo presente per via indiretta.

Nell'esperienza religiosa, la gratuità abissale che fascia silenziosamente, da tutti i lati, la trama economica dell'esistenza umana, viene *raffigurata* nel *mito* e *narrata* della *rivelazione*, viene *celebrata* nel *rito* e nella *liturgia*, viene *invocata* nella *preghiera*, viene *incarnata* esistenzialmente nei diversi *stili di vita* nei quali si concretizzano le differenti forme della religione. Tutte queste configurazioni religiose appena citate si presentano come modalità della *relazione* e dell'*interlocazione* dialogica fra il *divino* e l'*umano*. E qui è necessario dire una parola molto rapida – troppo rapida! – sulla figura di Dio. La figura in questione gioca un ruolo assolutamente centrale all'interno di innumerevoli orizzonti religiosi – anche se, certo, non in tutti. In essa prende corpo

⁶ Il termine «simbolo» deriva dal latino «*symbolum*», il quale, a sua volta, risale al greco σύμβολον (*symbolon*). La parola greca «*symbolon*» è composta dalla particella σύμ- (*sym*), corrispondente, più o meno, al latino «*cum*», che significa «con», «insieme», e dal sostantivo βολή (*bolé*), che significa «lancio». Il termine «*symbolon*» evoca dunque l'idea del «lanciare insieme» o anche, in un senso molto dinamico, del «mettere insieme» due elementi nettamente distinti. Nella Grecia antica, la parola «*symbolon*» indicava, all'origine, una sorta di tessera di terracotta che veniva utilizzata in una maniera del tutto particolare quando due persone o due istituzioni stipulavano un contratto, un accordo o un'alleanza. Le due parti coinvolte nel patto, infatti, spezzavano la tessera e ne conservavano ciascuna un frammento, come segno del patto in questione. Il possesso del frammento da parte di uno dei due contraenti, e il fatto che esso combaciasse perfettamente con il frammento posseduto dall'altro contraente costituivano la prova del patto stipulato, una prova che doveva essere esibita in ogni incontro successivo fra gli alleati. Per questa ragione, il termine «*symbolon*» poteva indicare, in un senso più ampio o in senso traslato, lo stesso patto o l'accordo che i due contraenti avevano stipulato.

una delle configurazioni fondamentali del mistero della gratuità che avvolge silenziosamente da tutti i lati la trama delle nostre esperienze regionali. Dio è, in molte tradizioni religiose, colui che genera e gestisce il mistero della gratuità abissale che circonda da tutti i lati l'esistenza umana. Anche la figura di Dio, tuttavia, come tutte le altre dimensioni della vita religiosa, per poter essere accessibile deve assumere un profilo simbolico.

Il simbolismo religioso, tuttavia, proprio in quanto declinazione speciale dell'esperienza umana, ne riflette, come si diceva sopra, con assoluta fedeltà, le ambiguità intrinseche. La figura religiosa, infatti, proprio in quanto *figura*, e non *ostensione immediata*, denuncia il carattere inafferrabile ed indisponibile per via diretta del mistero che contrassegna l'esistenza umana. Se la gratuità originaria non fosse costitutivamente enigmatica, infatti, non ci sarebbe alcun bisogno di *figure* per evocarlo. Il carattere irriducibilmente misterioso del senso complessivo dell'esistenza umana può restare vivo ed operante, nell'esperienza religiosa, nella misura in cui, nel suo interno, si continua a percepire le figure religiose *come tali*, cioè il loro alone e il loro spessore *simbolico*. Ma il simbolo religioso, ~~proprio per poter~~ risultare accessibile alla relazione, deve essere necessariamente intessuto dei «materiali» che costituiscono la trama «economica» dell'esistenza umana. Proprio per questa ragione esso risulta esposto costitutivamente ad una lettura e ad una concreta fruizione in una chiave «economica», che potrebbe ben obliterarne più o meno totalmente la fisionomia simbolica originaria. Ed ecco che il simbolo *può* trasformarsi in *idolo*, la liturgia in *captatio benevolentiae* nei confronti del Dio, il sacrificio e il dono in *baratto*, attraverso cui si chiede alla divinità la risoluzione di problematiche di carattere schiettamente «economico», in senso stretto e lato.

Ma non esistono, in nessun modo, procedure particolari che siano in grado di neutralizzare definitivamente le sempre possibili derive «economicistiche» alle quali risultano esposti costitutivamente i simboli religiosi. Non è possibile, infatti, depurarli una volta per tutte da quelle componenti di essi che si prestano ad una lettura in chiave «economica» senza, contemporaneamente, distruggerli interamente come simboli. La lotta contro la degradazione del simbolo religioso va condotta all'interno dell'orizzonte stesso del simbolo in questione, attraverso un'incessante e mai compiuta opera di spiritualizzazione e di trasfigurazione delle sue componenti «economiche».

1. Il simbolismo biblico

La rivelazione biblica – ebraica e cristiana – ha configurato il mistero della gratuità abissale, che contestualizza interamente l'esistenza umana, in termini fortemente originali e, a tratti, persino sorprendenti. La sua peculiare «gestione» del simbolismo religioso sembra, infatti, denunciare un'attenzione ed una cura del tutto particolari, quasi meticolose, per la salvaguardia di esso dalle sue sempre possibili ricadute nell'ambito dell'«economico». Il versante ebraico della rivelazione biblica, ad esempio, trova uno dei suoi nuclei caratterizzanti più forti e pregnanti nella separazione veramente abissale che esso pone fra l'orizzonte del divino e l'orizzonte dell'umano. Il Dio uno e unico della tradizione ebraica, infatti, assume una fisionomia spiccatamente extra-cosmica. Ad esso viene attribuito un nome che non può essere pronunciato, almeno nella normale vita di tutti i giorni, senza profanarlo in maniera blasfema. La separazione del Dio unico dal cosmo, e l'impronunciabilità del suo nome più profondo e segreto, rappresentano delle procedure religioso-simboliche particolari, che mirano essenzialmente a svincolare il più possibile la figura divina dalla trama «economica» entro cui si dipana la più comune e quotidiana vicenda esistenziale dell'essere umano. Si tratta, tuttavia, di una separazione che non esclude affatto la relazione, ma, anzi, del tutto, al contrario, la *rende possibile* come il suo *fondamento* unico e più proprio. La *distanza* insuperabile che separa il Dio unico degli ebrei e l'essere umano rappresenta il luogo privilegiato di un confronto, di un incontro e, non di rado, persino di uno scontro, dai tratti fortemente caratteristici.

Il versante cristiano della rivelazione biblica, d'altra parte, recepisce integralmente i portati e le

procedure religioso-simboliche dell'eredità ebraica. Il cristianesimo, tuttavia, li modula in una direzione particolare, molto originale o persino sorprendente. Il cristianesimo, infatti, trova uno dei suoi centri focali fondamentali nella parola – inaudita e inaccettabile nell'orizzonte ebraico – dell'*incarnazione* del Dio uno e unico. La parola dell'incarnazione appare molto rischiosa, perché sembrerebbe esporre in maniera particolarmente pericolosa la comprensione cristiana di Dio alla deriva «economicistica» più rovinosa. Il Dio incarnato, entrando nella rete dei significati regionali dell'esistenza umana – l'incarnazione avviene infatti all'interno di precise coordinate storiche e geografiche – corre costantemente il rischio di restare intrappolato all'interno di questa stessa rete e di umanizzarsi eccessivamente. Il messaggio cristiano, tuttavia, con una mossa geniale e imprevedibile, protegge la sua figura del Dio incarnato dalle sue possibili degenerazioni economicistiche attraverso le modalità veramente paradossali nelle quali la stessa incarnazione si produce. La distanza abissale che lo stesso ebraismo aveva posto fra Dio e l'uomo sembra infatti *riaffermata e custodita* nel cristianesimo dallo «scandalo» della vicenda biografia assolutamente insignificante, e per di più anche assolutamente ingloriosa del figlio del carpentiere di Nazaret. Si tratta di una vicenda che poi si conclude, almeno sul piano della più comune visibilità storica, con l'infamia suprema della croce. Lo scandalo della croce, che l'evento della resurrezione non cancella affatto, ma solo trasfigura in una luce particolare, può così rappresentare una lacerazione provocatoria della trama «economica» che scandisce l'esistenza dell'uomo all'interno del mondo. La lacerazione in questione, tuttavia, dischiude allusivamente una dimensione altra ed ulteriore, che si mostra ambigualmente nello spazio della sua divaricazione. Nell'abisso più profondo della *dissemiosi* si sprofonda il divino cristiano per riemergere vittorioso!

La distanza abissale che la rivelazione ebraica e cristiana pone fra il divino e l'umano viene poi singolarmente riempita, nell'ambito della rivelazione in questione, dall'intreccio inestricabile fra la *libertà* originaria ed illimitata di Dio e la *libertà* derivata, ma non meno illimitata, che contrassegna l'essere umano. La riflessione biblica, assolutamente fondamentale, sul tema della *libertà* divina e umana – cioè sulla sovrana libertà del Dio che sceglie di creare il mondo e di interloquire dialogicamente con l'uomo, e sulla *libertà*, in un certo senso, altrettanto sovrana, di un essere umano che può scegliere di rispondere o di non rispondere alle sollecitazioni divine, e di adeguarsi o non adeguarsi all'ordine creaturale voluto da Dio – può essere letta, in fondo, come un approfondimento o una modulazione del tutto originale del tema della gratuità radicale che costituisce l'esistenza umana.

2. Modalità di approccio, metodi e obiettivi della Filosofia della religione

Da più di duecento anni i fenomeni religiosi costituiscono l'oggetto privilegiato di un gran numero di indagini, elaborate, con metodi talora molto diversi, da una pluralità progressivamente crescente di discipline scientifiche, sempre più agguerrite. Dei fenomeni religiosi si sono occupate, a lungo e approfonditamente, una nutrita serie di scienze differenti, di impianto empirico, contrassegnate da una fisionomia ora umanistica, ora naturalistica. Fra le discipline di impostazione umanistica, ricorderemo qui, ad esempio, la *storiografia*, l'*etnologia*, l'*antropologia culturale*, la *sociologia*, la *psicologia*, la *pedagogia*. In tempi recenti, anche alcune discipline scientifiche di impianto naturalistico si sono volte all'indagine sui fenomeni religiosi. Citeremo, in proposito, l'esempio delle *neuroscienze*.

Il grande rigoglio dell'attuale ricerca scientifica sui fenomeni religiosi ci impone ora il compito di interrogarci sulla *specificità* dell'approccio della Filosofia della religione a un campo di indagine che si presenta ormai sovraffollato dagli studi di un gran numero di discipline scientifiche diverse. Dobbiamo domandarci, in altre parole, *in che cosa si differenzi esattamente* l'approccio della Filosofia della religione al suo oggetto rispetto all'approccio allo stesso oggetto che viene praticato da un gran numero di discipline scientifiche di carattere empirico, e di impostazione sia

umanistica, sia naturalistica.

Già nella formulazione stessa della domanda possiamo cogliere un primo orientamento per la risposta. Sembra evidente, infatti, che i due approcci si differenzino sia per l'angolazione prospettica da cui prendono le mosse, sia per la strumentazione metodologica utilizzata. Nel primo caso, infatti, ci troviamo di fronte a indagini sviluppate da una prospettiva e con metodi schiettamente *filosofici*, nel secondo caso, a ricerche articolate da prospettive e con metodi di carattere *scientifico-empirico*, ora di impianto *umanistico*, ora di impianto *naturalistico*. La precisazione appena fornita, tuttavia, si limita a semplicemente a spostare il problema. Essa, infatti, ci assegna poi il compito di chiarire, seppure solo molto brevemente, la differenza fondamentale che intercorre fra indagini più propriamente *filosofiche* e indagini di carattere *scientifico-empirico*.

a. Le scienze empiriche

Della ricerca scientifica di carattere empirico – sia di impostazione umanistica, sia di impostazione naturalistica – si può ben dire, come si è detto della religione, che essa costituisce una *modalità essenziale* dell'esistenza umana. Nella ricerca scientifica, però, a differenza di ciò che accade nella religione, l'esistenza umana si volge all'esplorazione approfondita e accurata delle diverse aree «regionali» che la costituiscono. Le scienze empiriche si sforzano di cogliere, di mettere a fuoco e di comprendere i complessi dinamismi economico-normativi che si producono all'interno delle aree in questione. Il lavoro svolto da queste scienze permette poi, in molti casi, di interferire con i dinamismi in questione, di influenzarli, di modificarli quando producono effetti indesiderati dall'uomo, per poi piegarli in direzioni differenti e più vantaggiose. Quando si applicano ai fenomeni religiosi, le scienze empiriche esperiscono il tentativo di focalizzare le modalità specifiche del darsi dei fenomeni religiosi, però proiettandole sullo sfondo della scena regionale che ciascuna di esse si propone di indagare. In questa prospettiva, esse studiano le caratteristiche peculiari che contrassegnano i fenomeni religiosi via via esaminati, facendo emergere ora le differenze, ora, in ottica comparatistica, le affinità reciproche. Il lavoro svolto dalle scienze empiriche sui fenomeni religiosi appare di grande rilevanza e utilità per la Filosofia della religione, che trova in esso un materiale di riflessione estremamente abbondante e diversificato. La Filosofia della religione, tuttavia, si colloca in una prospettiva notevolmente differente rispetto a quella da cui partono le scienze empiriche della religione, e inoltre lavora con una strumentazione metodologica radicalmente diversa. Per mettere a fuoco adeguatamente ciò che distingue l'approccio filosofico dall'approccio scientifico-empirico alla religione, è necessario, tuttavia, fornire almeno una caratterizzazione di massima del profilo complessivo del *sapere filosofico*. Per questa ragione appare ormai inevitabile porsi una domanda, estremamente diretta, ma dalla portata formidabile, che suona nei termini seguenti: «che cosa è esattamente la filosofia?». Si tratta di una domanda alla quale è molto difficile rispondere, anche per un filosofo di professione, per una serie di motivi che non è possibile approfondire in questa sede. Ci limiteremo dunque ad un abbozzo di risposta estremamente rapido.

b. La ricerca filosofica

Anche della ricerca filosofica, come della religione e delle scienze empiriche, possiamo ben dire che essa rappresenti, in generale, una *modalità essenziale* dell'esistenza umana. Questa modalità essenziale presenta sia dei notevoli punti in comune, sia delle rilevanti differenze con le modalità essenziali dell'esistenza che vengono articolate, da un lato, dalle scienze empiriche, e, dall'altro, dalla religione. Il luogo dell'esistenza umana entro cui si radica e da cui scaturisce la filosofia è esattamente lo stesso entro cui si radica e da cui scaturisce la religione. La filosofia, infatti, si presenta come una delle modalità fondamentali del *confronto* che l'essere umano non può fare a meno di instaurare con il mistero che avvolge il *senso complessivo* della sua esistenza. Da questa

affermazione si possono ricavare immediatamente gli elementi essenziali per differenziare, con una certa sicurezza, la fisionomia di fondo che contrassegna, da un lato, la ricerca filosofica, e, dall'altro, le ricerche empiriche delle scienze sia umanistiche, sia naturalistiche. Le due tipologie della ricerca si differenziano, in maniera assolutamente netta, per l'angolazione prospettica a partire dalla quale ciascuna di esse prende in considerazione l'esistenza umana. La filosofia, infatti, si accosta all'esistenza umana nella prospettiva del suo *sensu complessivo*, vale a dire, nell'ottica della *globalità*, mentre le scienze empiriche si propongono di esplorarne le *scene regionali*, muovendo, dunque, al contrario, da un punto di vista essenzialmente *settoriale*.

La convergenza della ricerca filosofica sullo stesso e identico *luogo esistenziale* che appare occupato dalla religione – vale a dire, il luogo in cui si produce un confronto fondamentale con il mistero della gratuità abissale che avvolge l'esistenza umana –, si affianca, tuttavia, ad alcuni importanti elementi di radicale *differenziazione*. La filosofia articola indubbiamente il confronto con il mistero in modalità che appaiono profondamente diverse rispetto alle modalità parallele che vengono sviluppate dalla religione. Se la religione è il luogo dell'esistenza umana entro cui il mistero interpella l'essere umano e può essere da lui incontrato e invocato, la ricerca filosofica è il luogo esistenziale nel quale si produce un' *interrogazione* e una *messa in questione radicale* sul senso complessivo dell'esistenza umana. Nell'orizzonte della ricerca filosofica, il mistero non assume più una forma fisica come accade nell'arte, non viene più incontrato concretamente, e spesso personalmente, come accade nella religione, ma *si fa problema*, vale a dire, viene *problematizzato* in forme e modalità particolarmente *rigorose*. Il *medium* fondamentale a cui la ricerca filosofica ricorre, *in via assolutamente esclusiva*, per problematizzare la questione del senso globale dell'esistenza umana è rappresentato essenzialmente dal *logos puramente filosofico*. La peculiarità che contrassegna il confronto filosofico con il mistero è rappresentata, dunque, dal fatto che il confronto in questione viene effettuato facendo ricorso a una complessa strumentazione metodologica, di carattere *argomentativo-dimostrativo-razionale*. L'argomentazione filosofica si caratterizza essenzialmente per il fatto che essa utilizza, per una *scelta consapevole* e persino *programmatica*, le *sole risorse della ragione umana*. L'argomentazione in questione si espone, dunque, al dibattito pubblico e alla confutazione da parte di tutti coloro che intendessero – e fossero in grado di – contrapporre ad essa altre ragioni, parimenti *fondate* sulle sole risorse della ragione umana. Quest'ultima rappresenta, in definitiva, l'*unica ed esclusiva autorità* alla quale la filosofia può fare appello legittimamente, nella misura in cui intende restare autenticamente se stessa.

L'impianto argomentativo-dimostrativo-razionale che contrassegna la ricerca filosofica presenta una qualche forma di analogia – che però non si spinge fino all'identità – con l'impianto metodologico delle scienze empiriche, sia umanistiche, sia naturalistiche. La filosofia, infatti, e le scienze empiriche utilizzano programmaticamente procedure metodologiche che si presentano come un prodotto particolare, pur diversamente atteggiato, della *sola* razionalità umana, non potendo ammettere, per ragioni del tutto simili, alcun ricorso ad autorità superiori o comunque esterne alla razionalità in questione.

c. L'approccio della filosofia alla religione

Sulla base delle osservazioni di carattere generale che abbiamo appena fornito, possiamo ora mettere a fuoco la peculiarità essenziale dell'approccio *filosofico* ai fenomeni religiosi quale viene praticato dalla Filosofia della religione. La ricerca genuinamente *filosofica* sui fenomeni religiosi, dopo aver acquisito doverosamente il prezioso lavoro compiuto dalle ricerche scientifico-empiriche su di essi, li riesamina daccapo e li rilegge, in maniera nuova, a partire dalla prospettiva, che le è propria, dell'*interrogazione razionale* sul senso complessivo dell'esistenza umana. Mentre, infatti, le scienze empiriche tentano di focalizzare e comprendere, via via, ad esempio, le diverse tipologie storiche del darsi dei fenomeni religiosi (storia delle religioni), le funzioni specifiche e la rilevanza

che essi assumono all'interno dei differenti universi socio-culturali (etno-antropologia e sociologia della religione), il complesso gioco di dinamiche psichiche che le pratiche religiose sono in grado di mobilitare (psicologia della religione), il ruolo che la religione può giocare all'interno del processo della formazione e dell'educazione dell'essere umano (pedagogia della religione), la Filosofia della religione tenta di mettere a fuoco i fenomeni religiosi sullo sfondo dell'interrogazione sul *sensu complessivo* dell'esistenza umana e mettendoli esplicitamente in relazione con l'interrogazione in questione. La disciplina si sforza di chiarire le peculiarità e l'entità del contributo originale che gli stessi fenomeni religiosi forniscono alla posizione e allo sviluppo della domanda sul senso globale dell'esistenza umana. L'indagine puramente filosofica sui fenomeni religiosi viene sviluppata, conformemente all'ispirazione di fondo della ricerca filosofica, attraverso l'utilizzazione di procedure metodologiche esclusivamente *razionali*. Questo significa, ad esempio, che alla Filosofia della religione, nella misura in cui essa intendesse restare fedele al suo peculiare profilo disciplinare, non è consentito, in alcun modo, di assumere e di esercitare in proprio il ricorso a fonti autoritative sovrumane che invece le diverse tradizioni religiose praticano di consueto. La Filosofia della religione non è neppure in grado né di convalidare, né di invalidare la legittimità delle pretese di senso che vengono avanzate comunemente dalle diverse tradizioni religiose. Essa ha il compito di *comprendere*, fino in fondo, e con il massimo rispetto, queste pretese di senso, sviluppandone tutte le implicazioni. La Filosofia della religione, tuttavia, è ben in grado di cogliere e di stigmatizzare le diverse *degenerazioni* alle quali gli orizzonti religiosi risultano esposti, con lo scopo di incitare gli uomini impegnati nelle scelte religiose a essere fedeli alla loro identità più vera e profonda.

d. Gli obiettivi della Filosofia della religione

Da queste considerazioni scaturiscono anche gli obiettivi di fondo che la Filosofia della religione si propone. Si tratta, evidentemente, come si può immaginare, di obiettivi genuinamente *filosofici*. La Filosofia della religione, come tutte le altre branche della riflessione filosofica, non ha scopi direttamente operativi. Essa ha il compito essenziale di *comprendere*, a partire dalla sua prospettiva più propria, i diversi fenomeni religiosi, esplicitandone la fisionomia di fondo, le implicazioni specifiche e il senso globale. Gli obiettivi della Filosofia della religione appaiono, dunque, spiccatamente *conoscitivi* o *teoretici*, anche se poi ogni incremento del sapere, in qualunque ambito, non può fare a meno di produrre complesse e profondissime ricadute in molteplici ambiti della vita umana.

e. Filosofie speciali e scienze empiriche

Dopo quanto siamo venuti dicendo finora, tuttavia, sembra profilarsi una contraddizione di fondo fra quello che abbiamo affermato in precedenza a proposito della *tipologia disciplinare* della Filosofia della religione e quanto si è detto, in complesso, sulla *conformazione disciplinare* della stessa Filosofia della religione. Abbiamo affermato, infatti, affrontando il primo interrogativo che ci siamo proposti, che la Filosofia della religione costituisce una ramificazione *particolare* della ricerca filosofica, che indaga ambiti ben determinati – *speciali* o *specifici* – della realtà. Nel corso della risposta alla seconda delle domande che ci siamo proposti in apertura, invece, abbiamo caratterizzato la ricerca filosofica, in generale, come una modalità peculiare del confronto umano con il senso *globale* dell'esistenza. Nel corso della stessa risposta abbiamo poi precisato che tocca invece alle scienze empiriche – umanistiche o naturalistiche – esplorare gli orizzonti regionali dell'esistenza in questione. Una modalità della ricerca filosofica che indagasse un *ambito speciale* o *specifico* dell'esistenza umana sembrerebbe, allora, a questo punto, impensabile, se la ricerca filosofica ha, per definizione, il compito essenziale di dirigersi verso l'*intero*. Il concetto di «Filosofia speciale», che abbiamo applicato in apertura alla Filosofia della religione, non potrebbe

non apparire, di conseguenza, se non come una sorta di contraddizione di termini. Queste considerazioni sembrerebbero espellere le filosofie speciali dall'orizzonte della filosofia e ascriverle all'area che è propria alle ricerche scientifiche, le quali, come si è detto, hanno il compito precipuo di esplorare le aree regionali dell'esistenza umana. La contraddizione che sembra contenuta nelle affermazioni appena formulate, tuttavia, è soltanto apparente. Le filosofie speciali – ivi compresa, naturalmente, la Filosofia della religione – infatti, non si limitano a indagare i fenomeni specifici che costituiscono il loro oggetto mantenendoli, come fanno le scienze empiriche, all'interno della regione esistenziale entro cui essi si producono. Le filosofie speciali, invece, pur esaminando, certo, fenomeni particolari e circoscritti, li rileggono proiettandoli sullo sfondo dell'interrogazione razionale sul senso *complessivo* dell'esistenza umana. Le «*philosophiae secundae*» non rappresentano, dunque, né delle contraddittorie «filosofie parziali», né delle scienze empiriche mascherate da filosofia. Esse si configurano invece come il risultato dell'atto con il quale *la filosofia tutta intera*, si volge a esplorare un *ambito specifico* dell'esistenza umana, tenendo tuttavia ben presente davanti a sé l'interrogazione razionale sul *senso globale* della stessa esistenza. Le filosofie seconde, dunque, compresa la Filosofia della religione, meritano pienamente il nome di filosofia perché mantengono del tutto intatto e valorizzano pienamente quel riferimento all'*intero* che costituiscono uno dei contrassegni più caratteristici e autentici della ricerca filosofica. Si potrebbe ben dire, allora, che nella Filosofia della religione è *tutta la ricerca filosofica nel suo complesso* che si rivolge all'indagine specifica e circoscritta sui fenomeni religiosi.

f. Filosofia della religione e filosofie religiose

Concludiamo la nostra presentazione della configurazione disciplinare complessiva della Filosofia della religione con due delimitazioni fondamentali, le quali, per contrasto, faranno risaltare con maggiore precisione il profilo globale della nostra materia.

Cominceremo con il distinguere, innanzitutto, il concetto di «Filosofia della religione», intesa come ambito disciplinare ben preciso, da noi illustrato fino a questo punto, dal concetto di «filosofia religiosa», che potrebbe sembrare – ma solo erroneamente – molto simile. La nozione di «filosofia religiosa» ha bisogno di alcune considerazioni preliminari per essere compresa e messa a fuoco adeguatamente. Comincerei perciò, innanzitutto, con il sottolineare il fatto che la ricerca filosofica non nasce e non si sviluppa mai, per così dire, *ex-nihilo*, cioè all'interno di una sorta di vuoto assoluto. Ogni pensatore, quando inizia a lavorare come filosofo, ha già alle sue spalle un retroterra esistenziale e valoriale ben preciso, di carattere pre-filosofico. Se il pensatore è autenticamente tale, non si limiterà certo a tradurre in concetti quelle che sono le sue esperienze, le sue convinzioni e i suoi valori, ma si impegnerà in un ripensamento critico rigoroso di esse. Nel corso di questo ripensamento, che può anche essere talora molto travagliato, il pensatore dovrà verificare se il sistema dei suoi valori pre-filosofici riesca a reggere alla messa in questione filosofica, se riesca a universalizzarsi e a essere valido anche per gli altri, oppure se questa operazione non approdi a un fallimento. In quest'ultimo caso, egli si troverà impegnato in un complesso lavoro di trasformazione e di rielaborazione, che, se riuscirà, sfocerà infine in una proposta speculativa ben fondata. L'itinerario della ricerca filosofica è invariabilmente quello che abbiamo appena abbozzato, qualunque siano le premesse da cui il pensatore muova i suoi primissimi passi. Una filosofia viene comunemente qualificata come «religiosa» quando la sua elaborazione prende le mosse da un orizzonte di partenza fortemente connotato in senso religioso, che costituisce, poi, in definitiva, la sua *fonte di ispirazione* primaria. Ci sembra importante sottolineare il fatto che una filosofia religiosa, nella misura in cui resta autenticamente filosofia, non dev'essere confusa in alcun modo con una qualsiasi forma di meditazione di carattere *fideistico*, con una meditazione, cioè, che non si basa affatto su una salda e robusta fondazione argomentativo-dimostrativo-razionale. Una filosofia religiosa non è neppure una sorta di *teologia positiva*

mascherata, cioè un tipo di meditazione che parte dall'assunzione indiscussa di un dato di fede, che viene poi esplorato con una strumentazione razionale. L'elemento discriminante fondamentale fra la filosofia religiosa, da una parte, e ogni forma di meditazione che sia declinata in senso fideistico o teologico-positivo, è rappresentato essenzialmente dal fatto che il filosofo religioso non può accettare, senza discuterlo criticamente e a fondo, nessun dato di partenza di carattere kerygmatico o dogmatico. Il filosofo religioso parte sempre dall'orizzonte che è accessibile agli strumenti della razionalità umana, e a partire da essi ripensa poi il retroterra religioso dal quale assume la sua ispirazione di fondo. Per questa ragione, non si può certo affermare che il pensatore religioso è filosoficamente più debole o meno obiettivo rispetto a un pensatore non credente. Anche il pensatore non credente parte, infatti, a sua volta, da un retroterra esistenziale e valoriale ben preciso – questa volta di carattere non religioso o addirittura antireligioso – che poi si tratta di sottoporre al vaglio della critica filosofica.

Le diverse filosofie di ispirazione religiosa attribuiranno, di regola, ai fenomeni religiosi, alle problematiche religiose e, infine, alla dimensione religiosa, nella sua globalità, un ruolo importante – si potrebbe dire il ruolo di una struttura portante – all'interno del proprio orizzonte teoretico. Questo non significa, tuttavia, che una filosofia religiosa debba assumere la religione come campo specifico di indagine. Esistono, in effetti, numerose filosofie religiose, che pur pervase in maniera molto profonda dai valori desunti da determinate tradizioni religiose, non elevano la religione in se stessa al rango di oggetto privilegiato di ricerca, dedicando la loro attenzione privilegiata a tematiche completamente differenti (ad esempio, l'uomo, la natura, la società, l'etica, l'essere in generale, o anche altro).

La Filosofia della religione, invece, assume la religione non come punto di partenza o come fonte di ispirazione, ma, come si è già rilevato, come l'*oggetto* principale del suo interesse speculativo. Si tratta di un oggetto di indagine che la Filosofia della religione tratterà in maniera *assolutamente spregiudicata*, utilizzando gli strumenti dell'indagine critico-razionale. Ma questo non significa altro che la Filosofia della religione si proibirà costantemente di predeterminare in partenza la valutazione – positiva o negativa che sia – che della stessa religione si fornirà alla conclusione dell'itinerario della ricerca sull'argomento. La Filosofia della religione, proprio in quanto tale, deve essere aperta preliminarmente e programmaticamente ad ogni tipo di valutazione del suo oggetto che scaturisca dal suo lavoro di indagine. Il fatto puro e semplice di occuparsi di un oggetto come la religione, infatti, non implica per nulla che poi questo stesso oggetto venga valutato dalla ricerca come qualcosa di positivo, di autentico o di importante per la vita dell'uomo. Esistono, in effetti, filosofie della religione che approdano, alla fine della loro analisi critica, a comprensioni della dimensione religiosa dalla fisionomia fortemente positiva, ma vi sono anche, viceversa, altre filosofie della religione che approdano a conclusioni esattamente opposte. Per fare solo qualche esempio, si potrebbero citare autori come Pascal, Vico, Locke, Kant, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Bergson, che hanno offerto un'interpretazione della religione in una chiave di lettura fortemente positiva. Ci sono, tuttavia, per continuare nei nostri esempi, altri pensatori, non meno importanti, che hanno formulato una valutazione di fondo piuttosto o fortemente negativa della religione, come Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud. È chiaro, tuttavia, che per occuparsi filosoficamente di religione è assolutamente indispensabile un minimo di sensibilità o di empatia per le questioni universalmente umane che costituiscono la base fondante e il nucleo problematico centrale di ogni religione. Potremmo ben dire, allora, in conclusione, che esistono filosofie della religione di ispirazione marcatamente *religiosa* e filosofie della religione dalla fisionomia *neutrale*, o *areligiosa* o addirittura *antireligiosa* o *irreligiosa*.

Sulla base di quello che siamo venuti dicendo, si comprende bene come l'insegnamento della Filosofia della religione non ha, di per se stesso, e non potrebbe e non dovrebbe avere un andamento edificante o dalla fisionomia catechistica. Persino nel caso in cui una determinata

Filosofia della religione dovesse arrivare, alla fine, a conclusioni nettamente positive in riferimento alla religione, queste stesse conclusioni non possono essere utilizzate senz'altro e immediatamente ai fini di una scelta di fede. La Filosofia della religione è pur sempre una forma della *filosofia*, e, proprio in quanto tale, deve fermarsi un attimo prima di ogni scelta esistenziale concreta *a favore* o *contro* una determinata fede religiosa.

g. Filosofia della religione e Teologia

Una seconda, distinzione, che ci sembra importante sviluppare, è quella che sussiste fra la *Filosofia della religione*, da un lato, e la *Teologia*, dall'altro. La distinzione in questione, tuttavia, può essere impostata e messa a fuoco validamente, solo a condizione che si effettui un chiarimento di fondo su che cosa si intende realmente nel momento in cui si parla di «Teologia»⁷. Fra i diversi significati che il termine «Teologia» ha assunto nel corso dei secoli e dei millenni, o che potrebbe anche assumere oggi, ci sembra utile e opportuno esaminarne fundamentalmente due. Il termine ha indicato storicamente – e può ancora indicare oggi –, innanzitutto, una disciplina eminentemente *filosofica*. Intendiamo riferirci a quella disciplina che esamina la questione di Dio e del divino in una chiave essenzialmente *critica*, vale a dire, a partire esclusivamente dalle risorse che ci vengono offerte dalla *razionalità umana*, e dunque senza alcuna previa accettazione dei dati che provengono da una qualsivoglia tradizione religiosa storicamente attestata. La Teologia, concepita in questi termini, godeva di una posizione decisamente preminente nell'organizzazione del sapere filosofico che fu elaborato dal pensiero antico e poi trasmesso alla cultura medioevale. Da Aristotele il poi, infatti, la Teologia rappresenta il culmine sommo della «filosofia prima», chiamata in seguito anche, come sappiamo, «metafisica». Il tipo di Teologia che abbiamo appena evocato viene designato comunemente con le espressioni, non esattamente equivalenti, ma fortemente analoghe, di «Teologia razionale», o «Teologia naturale» o «Teologia speculativa».

Il termine «Teologia» può indicare, tuttavia, anche un insieme di discipline notevolmente diverse rispetto a quella di cui si è appena parlato. Intendiamo riferirci a tutte quelle discipline che sviluppano le loro dottrine a partire dall'*accettazione preliminare* di un *credo* ben preciso, vale a dire, quello che viene fornito da una determinata tradizione religiosa storica. Le Teologie in questione si sforzano di *comprendere*, almeno nella misura del possibile, di mettere a fuoco e di sviluppare, nelle loro implicazioni, i *dati* forniti dalla fede religiosa storica a cui si riferiscono, utilizzando anche, all'occorrenza, alcune procedure razionali, le quali, tuttavia, non arrivano mai a mettere in discussione la *verità* intrinseca dei dati appena menzionati. Le stesse Teologie, dunque, sviluppano un esercizio del pensiero che si muove *all'interno* di una *scelta di fede già compiuta*, che esse danno per scontata e presupposta. Esse si articolano come *fides quaerens intellectum*. Per distinguere queste Teologie da quella che è stata menzionata in precedenza, si usa designarle comunemente con le espressioni di «Teologia positiva», «Teologia storica» o anche «Teologia dogmatica»⁸. Sono Teologie positive, ad esempio, la Teologia cattolica, quella luterana, quella calvinista, la Teologia ebraica, quella islamica e così via.

La Teologia razionale o speculativa intrattiene, o può intrattenere, una relazione abbastanza stretta con la Filosofia della religione, e per diverse ragioni. La prima di queste ragioni è rappresentata dal fatto che sia l'una, sia l'altra si configurano come discipline rigorosamente

⁷ La parola «teologia» deriva dal greco, ed è il risultato della fusione fra il termine θεός (*theós*), che significa «Dio», e il termine λόγος (*lógos*), che potrebbe essere tradotto con una molteplicità di espressioni italiane, come: «parola», «discorso», «indagine», «scienza». Con questo termine si indica comunemente la disciplina, comunque atteggiata, che studia Dio e il divino.

⁸ Il termine «teologia positiva», almeno così come viene utilizzato in certi ambienti teologici, non deve il suo nome al fatto di contrapporsi a una qualche forma di «teologia negativa». La teologia positiva trae invece la sua denominazione dal fatto che essa presuppone, quale suo fondamento, un «positum», cioè un *dato posto storicamente*, come potrebbe essere una determinata tradizione religiosa.

filosofiche. Esse presentano dunque una spiccata affinità strutturale e metodologica. La seconda ragione che promuove la relazione fra le due discipline è data dal fatto che la questione di Dio, che costituisce il centro assoluto della teologia filosofica, rappresenta un dato estremamente rilevante nella maggior parte delle tradizioni religiose – anche se certo non in tutte e non in tutte allo stesso modo –, le quali costituiscono poi, a loro volta, uno degli oggetti più importanti della Filosofia della religione. Si potrebbe allora forse configurare, in definitiva, la Teologia filosofica come una parte o come un capitolo speciale della Filosofia della religione.

— In riferimento alla relazione del tutto particolare che sussiste fra Teologia filosofica e Filosofia della religione, ci sembra interessante sottolineare, infine, il fatto che, sul piano storico, la prima precede di gran lunga la seconda, la quale, viceversa, sembra nascere e prosperare sull'onda della crisi che, fra l'età moderna e contemporanea, sembra investire con violenza la prima. La circostanza storica non appare per nulla casuale, e per questa ragione dovremo ritornarci su nel seguito del nostro discorso.

Il rapporto fra Filosofia della religione e Teologia positiva, invece, si modula, in una misura molto maggiore, sui registri di una nettissima *differenziazione* reciproca. La Filosofia della religione, infatti, proprio in quanto *filosofia*, si sviluppa, come si è già rilevato, sulla base di presupposti esclusivamente *razionali*. Essa non può accettare, dunque, nessun *dato*, nessun *presupposto*, senza sottoporlo previamente a un'attenta e imparziale indagine critica. Di fronte alle *scelte di fede* poi, la filosofia – e, in particolare la Filosofia della religione – può solo limitarsi a esaminarne la fisionomia di fondo, le implicazioni particolari e il senso complessivo, senza avere gli strumenti per poter decidere sulla sua *verità ultima*. La Filosofia della religione può ben *comprendere* che cosa comporti una scelta di fede, ma non è in grado di sciogliere il nodo che si intreccia in essa. La Teologia positiva, invece, come si è detto, nasce dalla scelta di fede, che la motiva e la sostiene passo passo. Proprio per poter operare essa ha bisogno della fede di chi la esercita.

La distinzione, estremamente precisa, che deve essere posta fra Filosofia della religione e Teologia positiva, tuttavia, non implica, in nessun modo, né una *contrapposizione* fra esse, né un'*alternativa* insanabile. La Filosofia della religione può giovare enormemente dell'analisi critica dei dati che le vengono forniti dalla Teologia positiva. Il filosofo della religione che possieda un'ampia e approfondita competenza teologico-positiva si troverebbe enormemente avvantaggiato nel suo lavoro, anche se a patto che egli non perda il senso delle differenze⁹. Anche la Teologia positiva, d'altra parte, ha tutto da guadagnare da un confronto di grande respiro e ben articolato con la Filosofia della religione. L'acquisizione sicura di una strumentazione filosofica di alto livello da parte del teologo positivo gli permetterà un'indagine molto più approfondita dei dati di fede, anche nella precisa consapevolezza, tuttavia, che il senso profondo di questa stessa strumentazione si trasforma profondamente nel momento in cui viene utilizzata in funzione teologica.

III. *Genesi storica*

Anche la terza delle domande che ci siamo proposti all'inizio della nostra trattazione, allo scopo di mettere a fuoco esattamente il profilo disciplinare globale della Filosofia della religione, include in sé, al suo interno, un intreccio piuttosto complesso di questioni differenti e interconnesse, che si tratta ora di dipanare con attenzione e pazienza. Interrogarsi sulla *genesi storica* della Filosofia della religione, infatti, potrebbe ben significare porsi almeno quattro domande ulteriori, vale a dire: 1) *quando*, 2) *dove*, 3) *sulla base di quali presupposti storico-concettuali*, e 4) *perché*

⁹ Ci sembra molto interessante sottolineare, anche soltanto di sfuggita, il fatto che alcuni nuclei tematici e problematici, dalla fisionomia squisitamente teologico-positiva cristiana (si pensi alla questione trinitaria o a quella cristologica), abbiano esercitato un influsso di straordinaria importanza sulla storia della filosofia occidentale. Si può, anzi giungere persino ad affermare che quest'ultima non avrebbe mai assunto alcuni dei tratti fondamentali del suo profilo caratteristico, se non avesse subito, in misura molto massiccia, l'influsso in questione.

nasce la Filosofia della religione?

1. *H «quando» e il «dove»*

Cominciamo, dunque, con l'affrontare immediatamente – e nello stesso tempo – la questione del «*quando*» e quella del «*dove*» della nascita della nostra disciplina. Per poter fornire una risposta adeguata alle due questioni appena enunciate, sarà necessario fornire, innanzitutto, una precisazione preliminare di fondamentale importanza. Nel momento in cui ci s'interroga sull'*epoca* e sul *luogo* entro cui si collocano le primissime scaturigini della nostra disciplina, bisogna essere ben consapevoli del fatto che un gran numero di tematiche e di problematiche, che oggi classificheremmo come decisamente *religiose*, hanno costituito costantemente l'oggetto privilegiato di ampie e approfondite ricerche, di carattere spiccatamente *filosofico*, che sono fiorite nel grande alveo della tradizione culturale dell'Occidente, dalle sue origini più antiche, e poi lungo l'intero corso del suo sviluppo successivo, fino ai nostri giorni. Le ricerche filosofiche appena menzionate, tuttavia, almeno fino a una certa epoca, vale a dire, fino alle soglie dell'età moderna, appaiono rivolte a tematiche e problematiche religiose molto ben determinate e circoscritte, anche se spesso di grandissima rilevanza speculativa. Si pensi, per fare solo un esempio fra i numerosi possibili, alla riflessione filosofica sulla questione di Dio e del divino, vale a dire, a quell'insieme di ricerche speculative che potrebbero essere raccolte sotto la denominazione comune, già menzionata in precedenza, di «teologia filosofica». Fino all'inizio dell'età moderna, tuttavia, le ricerche e le esplorazioni filosofiche su tematiche e problematiche di carattere religioso non giungono mai, di regola, al punto di coagularsi insieme in una disciplina specifica, tematicamente compatta, e dai contorni ben marcati, che elegga il fenomeno complessivo che oggi denominiamo «religione» a oggetto primario e privilegiato della sua indagine. Appare allora del tutto plausibile affermare che, anche se, prima dell'epoca appena indicata, possono ben essere rinvenute, all'interno della tradizione culturale dell'Occidente, un gran numero di ricerche, più o meno sparse e disperate, di carattere spiccatamente *filosofico-religioso*, e anche di livello speculativo notevolmente elevato, questo fatto, tuttavia, non sembra dover implicare necessariamente l'esistenza effettiva di una figura disciplinare specifica, corrispondente in pieno a ciò che abbiamo caratterizzato finora come «Filosofia della religione».

Sulla base di un'attenta analisi delle diverse manifestazioni del dibattito culturale che si produce nell'Occidente moderno e contemporaneo, e per consenso abbastanza unanime dei maggiori specialisti del nostro argomento, sembra allora del tutto giustificato sostenere che, *solo a partire, grosso modo, dal XVII secolo, nell'ambito della civiltà europea*, le diverse e disparate linee della ricerca di carattere filosofico-religioso cominciano a riunificarsi e a ricompattarsi in una disciplina *specifico e speciale*, che verrà presto denominata, appunto, «Filosofia della religione». Quest'ultima, intesa nel suo senso più stretto e più «tecnico-disciplinare», si presenta, dunque, come una creazione caratteristica e originale del genio dell'Occidente europeo moderno, una creazione che conoscerà poi uno sviluppo particolarmente rigoglioso, e anche notevolmente tumultuoso, nella complessa fase di transizione che intercorre fra l'età moderna e l'età contemporanea.

2. *I presupposti storico-concettuali*

La domanda relativa ai *presupposti storico-concettuali* che soggiacciono alla nascita della Filosofia della religione si chiede essenzialmente *come sia stato possibile o che cosa esattamente abbia reso possibile* il primissimo venire alla luce della nostra disciplina. Essa verte, dunque, sulle *condizioni di possibilità* della sua nascita.

La risposta alla domanda sembra, a prima vista, abbastanza ovvia. Appare, infatti, del tutto evidente che la Filosofia della religione possa nascere, svilupparsi ed eventualmente anche prosperare, solo ed esclusivamente *a partire dal momento in cui, e a condizione che, e nella misura*

in cui la religione si presenti davanti agli occhi dell'osservatore come un *fenomeno* ben preciso, dotato di un profilo globale esattamente identificabile e assolutamente circoscritto. Il discorso vale, naturalmente, allo stesso modo, anche per tutte le altre scienze – siano esse di carattere umanistico o naturalistico – che si sono occupate e si occupano tuttora della religione. Per poter costituire l'oggetto primario e privilegiato di un'indagine specifica e speciale, di carattere filosofico o scientifico-empirico, infatti, la religione deve giungere a configurarsi come un *settore* del tutto determinato dell'esistenza umana, o anche come una *regione*, una *sfera* o un *ambito* di essa. La religione può dunque essere studiata da una o più discipline dedicate appositamente ad essa solo se si presenta come una *categoria spirituale* o *culturale* autonoma e originale, dotata, proprio in quanto tale, di lineamenti assolutamente netti e di dinamismi suoi propri. La nascita della Filosofia della religione – come anche di tutte le altre scienze della religione di cui si è parlato in precedenza – presuppone, allora, *come sua condizione di possibilità assolutamente imprescindibile*, che sia giunto al suo compimento storico più pieno e maturo il processo della *categorializzazione* della religione stessa. Non sembra perciò affatto casuale, proprio a questo proposito, il fatto che la nostra disciplina nasca pressappoco nella stessa e identica epoca storica e all'interno dello stesso e identico scenario geo-culturale entro cui nascono tutte le altre scienze della religione, le quali l'affrontano, come sappiamo, in un'ottica empirica, ora di carattere umanistico, ora di carattere naturalistico.

Il processo della categorializzazione di quell'insieme complesso di fenomeni che si è soliti raccogliere sotto il concetto di «religione», dopo più di tre secoli del suo compimento, è penetrato così intimamente nel tessuto vivo della nostra coscienza di uomini occidentali di oggi da apparire indubbiamente, ai nostri occhi, del tutto ovvio, e perciò anche assolutamente non problematico. Se, tuttavia, proviamo a spostare l'angolo visuale della nostra indagine sugli innumerevoli contesti culturali entro cui *non si dà ancora* o *non si dà affatto* una tipologia di ricerca come la Filosofia della religione, intesa nel suo senso stretto e «tecnico-disciplinare» – pensiamo, qui, in particolare, alle fasi storiche pre-moderne della stessa civiltà occidentale o a tutte le civiltà extra-occidentali –, l'ovvietà indiscussa e indiscutibile del processo di categorializzazione dei fenomeni religiosi si attenua drasticamente, fino a scomparire del tutto. Un'analisi attenta e accurata dei contesti culturali appena menzionati, infatti, potrebbe ben dimostrare ampiamente che, all'interno di essi, ciò che noi oggi denominiamo con il termine «religione» *non appare affatto* o, detto altrimenti, *non si fa fenomeno*. La tesi che abbiamo appena enunciato è indubbiamente sorprendente, o persino sconcertante, e proprio per questa ragione dev'essere subito chiarita nelle sue intenzioni, nelle sue implicazioni specifiche, e nel suo senso globale. Con quanto appena detto, non intendiamo certo sostenere che i contesti culturali in questione possano o debbano essere contrassegnati come *areligiosi* o addirittura come *irreligiosi*. Vogliamo solo affermare, molto più semplicemente, che ciò che l'uomo moderno e contemporaneo condensa all'interno del termine «religione», per l'uomo antico e medioevale e per l'uomo non occidentale, non si configura affatto come *un* fenomeno particolare, dal profilo esattamente identificabile e assolutamente circoscritto, o anche come un settore, una regione, una sfera, un ambito specifico dell'esistenza umana, o, infine, come una *categoria spirituale* o *culturale* autonoma e originale, dotata di lineamenti netti e di dinamismi suoi propri. Nell'Occidente pre-moderno e al di fuori della civiltà occidentale, l'incontro, l'interlocuzione e, infine, la *relazione* con il mistero della gratuità abissale, che fascia da ogni lato l'esistenza umana, viene vissuto e pensato come un evento che satura *interamente* gli orizzonti della vita personale, sociale e culturale, al punto tale da non poter essere, in nessun modo, identificato, delimitato e circoscritto esattamente all'interno di *una categoria spirituale* specifica. La relazione con il mistero assume, dunque, all'interno dei contesti culturali indicati, una fisionomia dominante e onnipresente, pervasiva e onniabbracciante, fino a costituire la fonte primaria che fornisce le regole e le norme della vita individuale e associata. La relazione con il mistero può così configurarsi come il cuore o la sostanza più intima degli orizzonti culturali menzionati.

La comprensione della relazione con il mistero in termini di «religione», vale a dire, la sua categorializzazione, può, invece, prodursi, e si produce di fatto, nel momento preciso in cui la capacità della relazione in questione di incidere in profondità all'interno della vita dei singoli, delle collettività sociali e delle culture, vale a dire, la sua potenza orientativa e normativa, comincia progressivamente a indebolirsi e a declinare. In una situazione come questa, lo spazio occupato dalla relazione con il mistero, prima totalmente coincidente con l'intero orizzonte della vita personale, sociale e culturale, si contrae drasticamente, fino ad assumere la dimensione di un settore o di una regione o di una parte dell'orizzonte in questione. Il fenomeno culturale che si è appena descritto, dalla portata veramente epocale, è proprio quello che si è prodotto storicamente nel momento in cui la cultura occidentale ha varcato le soglie della modernità. Nella cultura occidentale moderna, la relazione umana con il mistero non impronta più di sé, in maniera così massiccia come in passato, la trama dei rapporti socio-politici e la vita delle istituzioni statali. La relazione in questione diventa un evento prevalentemente «privato», che tocca la vita dei singoli o, tutt'al più di circoli collettivi molto ristretti. Lo spazio della relazione con il mistero può così trasformarsi in una sorta di «riserva di caccia» entro cui si può entrare e da cui si può uscire per libera scelta.

La categorializzazione in chiave religiosa della relazione umana con il mistero, nel contesto della modernità occidentale, rappresenta uno degli aspetti più rilevanti – forse l'aspetto più qualificante – di quel vasto e complesso intreccio di fenomeni socio-politici e culturali al quale si attribuisce la denominazione globale di «secolarizzazione». La nascita della Filosofia della religione, sulla base della categorializzazione del suo oggetto, che di questa stessa nascita rappresenta il presupposto imprescindibile, può allora essere compresa, in definitiva, come un tipico prodotto della secolarizzazione.

L'impatto della rivoluzione moderna e dei complessi fenomeni prodotti dalla secolarizzazione sulla relazione umana con il mistero genera una situazione storica del tutto nuova, che non ha precedenti nella storia dell'Occidente e dell'umanità intera. Il credente, in questa congiuntura particolare, si troverà allora ad affrontare problemi che richiedono alcune prese di posizioni molto differenti rispetto al passato. È infatti evidente che colui che è impegnato seriamente, e in maniera fortemente coinvolgente, a livello esistenziale, nella relazione con il mistero, non può accettare, in nessun modo, la riduzione della relazione in questione ad una componente soltanto settoriale o regionale della sua propria esistenza. Egli si trova a vivere, tuttavia, all'interno di istituzioni pubbliche e di un clima culturale generale entro cui la relazione con il mistero rappresenta soltanto un'opzione possibile, e, talora, anche soltanto marginale. Il credente dovrà accettare le regole imposte dalla nuova situazione, se vorrà inserirsi produttivamente in essa. Dovrà, dunque, accettare l'esistenza di istituzioni statuali dalla fisionomia areligiosa e aconfessionale e dovrà anche confrontarsi, privatamente e pubblicamente, con stili di vita, talora fortemente generalizzati, che vanno in direzione totalmente opposta rispetto al suo personale stile di vita. In questa situazione particolare, il credente si trova sfidato a far valere e a testimoniare, in privato e in pubblico, la radicalità del suo impegno di fede e il suo coinvolgimento integrale in esso, in una situazione socio-politica, culturale e storica entro cui la relazione con il mistero non costituisce più la struttura portante della vita pubblica.

3. Il «perché»

I fenomeni storici, nella misura in cui sono il prodotto, anche solo parziale, della creatività e della libertà umana, non sono mai riconducibili a una causalità di carattere strettamente deterministico. Appare tuttavia possibile individuare, attraverso l'analisi storica, una serie di fattori, di regola molteplici e fortemente complessi, che hanno preparato, predisposto e favorito il verificarsi di essi. Il discorso vale, naturalmente, anche per la nascita della Filosofia della religione. Il contesto storico entro cui questa nascita si colloca, già in parte accennato in precedenza, si

presenta particolarmente complesso. Senza alcuna pretesa di completezza, tenteremo ora, in maniera molto schematica, di stilare un elenco di alcuni fattori storici che hanno influenzato in maniera del tutto speciale la nascita della Filosofia della religione.

La fase moderna della civiltà occidentale è inaugurata da una serie di eventi rivoluzionari, ai quali vogliamo dedicare subito alcuni accenni molto rapidi, esplicitando poi immediatamente il loro influsso sul primissimo sorgere della riflessione filosofica sulla religione.

Il primo evento rivoluzionario che ci sembra importante menzionare è rappresentato dalla rivoluzione umanistico-rinascimentale, che precede, per la verità, di un paio di secoli, l'inizio vero e proprio dell'età moderna, ma che ne costituisce, tuttavia, una sorta di importante preludio. La rivoluzione in questione segna un radicale cambiamento di scenario culturale rispetto alle epoche precedenti. Questo cambiamento di scenario porta l'uomo al centro dell'interesse e dell'attenzione del dibattito culturale, in generale, e della riflessione filosofica, in particolare. Ci sembra interessante sottolineare, anche solo di passaggio, il fatto che, al di là delle esplicite consapevolezze che i rinascimentali avevano di questo fatto, la comprensione dell'uomo come centro dell'universo costituisce uno sviluppo particolare, di grande originalità, della concezione biblica dell'uomo in termini di «immagine di Dio». L'interesse e l'attenzione per l'uomo costituiscono una premessa di fondamentale importanza per la nascita e per lo sviluppo successivi della Filosofia della religione. Mentre la Teologia filosofica del passato enfatizzava il polo divino della relazione religiosa, infatti, la Filosofia della religione enfatizza il polo umano della stessa relazione religiosa. Non sembra, dunque, casuale il fatto che, lungo l'intero corso dell'età moderna e contemporanea, la Teologia filosofica, molto rigogliosa in passato, attraversi una lunga crisi, mentre la Filosofia della religione, nello stesso lasso di tempo, al contrario si sviluppi progressivamente, proprio sulla base dell'attenzione e dell'interesse per l'uomo e per l'universo dell'umano che erano stati inaugurati dalla rivoluzione umanistico-rinascimentale.

Il secondo evento rivoluzionario su cui desideriamo soffermarci brevemente è rappresentato dai grandi viaggi intercontinentali, che portano l'uomo europeo a scoprire nuovi ed enormi universi geografici, prima insospettati. I viaggi intercontinentali provocano in Europa sentimenti contrastanti, vale a dire, da un lato, sgomento e inquietudine per l'ignoto che si spalanca davanti agli occhi degli uomini dell'epoca, e, d'altro lato, esaltazione ed ebbrezza per le enormi potenzialità che i nuovi universi rivelano. Dalle nuove terre che gli europei esplorano a partire dalla fine del XV secolo, emergono forme di umanità e di civiltà nuove e impensate, e anche universi religiosi del tutto sconosciuti. Il contatto con forme della religiosità radicalmente differenti rispetto a quelle fino ad allora conosciute stimola un interesse conoscitivo molto forte, che contribuisce indubbiamente a promuovere in maniera rilevante lo studio e l'approfondimento dell'universo dei fenomeni religiosi.

Un altro evento storico, di portata rivoluzionaria, che si produce nel contesto dell'Occidente moderno è rappresentato dalla nascita dello Stato moderno. Il superamento della frammentazione politica feudale, imperante durante il Medioevo, e la costruzione di robusti organismi statali su base nazionale, fortemente centralizzati, producono, come contraccolpo, l'esplosione, ripetuta e a diversi livelli, di conflitti talora molto violenti fra i nuovi Stati nazionali e l'autorità centrale e universalistica della Chiesa di Roma. In questo contesto storico, i diversi sovrani percepiscono il potere, anche temporale, della Chiesa come un elemento di disturbo per l'esercizio dell'autorità dello Stato, e tentano di tutti i modi di neutralizzare il potere in questione. Lo Stato moderno tenta, in questo modo, di marginalizzare l'influsso della Chiesa, innescando, in questo modo, una complessa reazione a catena, di carattere socio-economico, politico e culturale, che sfocerà, alla fine, nei complessi fenomeni storici che vengono condensati nella denominazione di «secolarizzazione». La temperie culturale della secolarizzazione costituirà poi, come si è già rilevato in precedenza, il terreno di coltura privilegiato entro cui si contestualizzerà la nascita della Filosofia della religione.

Il quarto evento storico, di carattere rivoluzionario, che ci sembra importante menzionare in questa sede, a causa del rilevante influsso che esso ha esercitato sulla nascita della nostra disciplina, è rappresentato dalla rottura dell'unità religiosa del cristianesimo occidentale e soprattutto dalle lunghe e sanguinose guerre di religione che ne seguirono. Lo scandalo suscitato dalla divisione dei cristiani d'Occidente e dalla contrapposizione armata fra essi avrà, da un lato, l'effetto di screditare le pretese di verità e di universalità che venivano avanzate dalle diverse confessioni religiose in lotta fra loro, ridimensionando drasticamente l'importanza e il ruolo della religione nella vita civile, e, dall'altro, quello di stimolare una riflessione sul tema «religione», che assumerà ben presto una fisionomia schiettamente filosofica.

La rivoluzione scientifica, infine, innescherà una riflessione filosofica a tutto campo, sulla natura del sapere umano e sulle sue procedure metodologiche, dando anche impulso, seppure solo indirettamente, alla costruzione e alla strutturazione di figure disciplinari inedite rispetto al passato, fra le quali saranno da annoverare anche la Filosofia della religione e le scienze empiriche della religione.

IV. La Filosofia della religione e il dibattito culturale contemporaneo

Il mondo nel quale siamo stati chiamati a vivere, a operare e a pensare appare contrassegnato, in maniera molto rilevante, da un fitto intreccio di fenomeni socio-economici, politici e culturali che vengono raccolti insieme, di solito, sotto la denominazione complessiva di «globalizzazione». La storia umana ha ormai assunto, da più di un secolo e mezzo, una fisionomia spiccatamente planetaria, essendo intessuta di una trama di eventi interdipendenti e concatenati che avvolgono ormai il mondo intero. All'interno dell'universo globalizzato nel quale ci troviamo inseriti, convivono gomito a gomito stili di vita, sistemi di valori, orizzonti culturali e universi religiosi spesso radicalmente differenti gli uni nei confronti degli altri, talvolta coinvolti in aspri conflitti, molto difficili da risolvere. All'interno di questo stesso universo, le religioni mondiali, in particolare, dopo il tentativo, messo in atto dalla cultura occidentale moderna, di ridimensionarne il significato e la capacità di incidenza rispetto al passato, hanno conosciuto una notevole ripresa e hanno recuperato una rinnovata importanza. La necessità, per i grandi universi religiosi, tradizionali o di nuova formazione, di occupare gli stessi spazi geografici e culturali, li costringe oggi a un confronto continuo. È tuttavia evidente che il confronto in questione non può essere fondato sul ricorso alle rispettive fonti di autorità, che non sono riconosciute dai rispettivi interlocutori. In un contesto culturale come quello appena schizzato, una riflessione puramente razionale sulla religione, che prescindendo, cioè, dall'utilizzazione di istanze veritative rivelate, può fornire un contributo prezioso per la promozione della comprensione reciproca, del dialogo e della collaborazione fra i diversi universi religiosi. La Filosofia della religione, infatti, con le sue procedure razionali è in grado di fare appello a una serie di risorse che tutti gli uomini hanno in comune, al di là delle varie appartenenze di carattere confessionale. È vero che una riflessione puramente filosofica non è in grado, di per se stessa, e con le sue sole forze, di far scoccare la scintilla miracolosa della volontà di dialogare, la quale ha un'origine eminentemente etica, e perciò non puramente teoretica. È anche vero che un'autentica testimonianza religiosa riesce spesso a oltrepassare gli steccati divisorii che separano fra loro, spesso dolorosamente, i diversi universi religiosi. Ma è anche vero che la riflessione razionale, affiancata a produttive scelte etiche e a luminose testimonianze religiose, e, dunque, non in sostituzione o in alternativa rispetto ad esse, può riuscire a fornire un contributo non irrilevante, per quanto limitato, alla costruzione di un mondo migliore e più umano.

Indice

I. <i>Tipologia disciplinare</i>	p. 2
II. <i>Configurazione disciplinare</i>	p. 3
1. <i>Il campo di indagine</i>	p. 3
a. <i>Che cosa è religione?</i>	p. 4
b. <i>L'esistenza umana</i>	p. 5
c. <i>I significati «regionali»</i>	p. 6
d. <i>La questione del senso globale</i>	p. 8
e. <i>Una questione imbarazzante</i>	p. 9
f. <i>Il gioco come metafora dell'esistenza umana</i>	p. 10
g. <i>Il mistero</i>	p. 13
h. <i>Il luogo esistenziale della religione e la sua articolazione specifica</i>	p. 14
i. <i>Il simbolo religioso</i>	p. 15
l. <i>Il simbolismo biblico</i>	p. 17
2. <i>Modalità di approccio, metodi e obiettivi della Filosofia della religione</i>	p. 18
a. <i>Le scienze empiriche</i>	p. 18
b. <i>La ricerca filosofica</i>	p. 19
c. <i>L'approccio della filosofia alla religione</i>	p. 20
d. <i>Gli obiettivi della Filosofia della religione</i>	p. 21
e. <i>Filosofie speciali e scienze empiriche</i>	p. 21
f. <i>Filosofia della religione e filosofie religiose</i>	p. 22
g. <i>Filosofia della religione e Teologia</i>	p. 23
III. <i>Genesi storica</i>	p. 25
1. <i>Il «quando» e il «dove»</i>	p. 25
2. <i>I presupposti storico-concettuali</i>	p. 26
3. <i>Il «perché»</i>	p. 28
IV. <i>La Filosofia della religione e il dibattito culturale contemporaneo</i>	p. 30