

LUISS 

Research Center
for European Analysis
and Policy



EMUNA Brief 4/2025
FILOSOFIA E RELIGIONI

FILOSOFIA E RELIGIONI A COSPETTO: UNA DUPLICE INTERROGAZIONE

PIO COLONNELLO

Grande Moschea di Roma, Roma - 17 marzo 2025

Abstract: Per ripensare il rapporto tra filosofia e religione o meglio tra filosofia e religioni, è opportuno partire anzitutto dalla disciplina nota come filosofia della religione. Fin dall'etichetta, l'espressione moderna *Philosophy of Religion* configura una disciplina elaborata appunto in contrapposizione alle fedi istituzionalizzate dell'Europa, ritenute tendenzialmente intolleranti e annunciatrici di divisione tra gli uomini. Un Dio ritenuto come assoluto, un infinito perfetto per definizione, finisce per contrastare con la constatazione del male, soprattutto del male provocato dalle "guerre di religione", che comportano una sofferenza ingiusta degli innocenti. La progressiva configurazione moderna della filosofia della religione deriva anche da questa insistenza e dal connesso desiderio di tolleranza, umana e religiosa.

Il presente contributo attraversa le questioni problematiche della riflessione di filosofi come Spinoza, Hume, Locke, Leibniz, Kant, per approdare a una configurazione contemporanea della problematica filosofico-religiosa. Le interrogazioni e i problemi, posti tra Sei e Settecento dai citati autori, oggi ritornano con urgenza, allorché, accanto ad una relativa persistenza sociologica del sacro e delle religioni, assistiamo altresì ad un pericoloso ritorno di fondamentalismi religiosi, in nome di una riemergente pretesa di verità, che viene vantata da questo o quello specifico orizzonte religioso, rispetto agli altri. Su questa base, ogni proposta di pluralismo ed ogni teoria del dialogo sembrano impossibili, soprattutto se si parte da posizioni religiose integraliste. Abbiamo dunque, di fronte a noi, una situazione per molti versi ossimorica, che rappresenta per lo studioso di cose religiose una vera e propria sfida.

1. Pensiero critico, religione, religioni

Nel ripensare il rapporto tra filosofia e religione, o meglio tra filosofia e religioni, mi sembra opportuno partire anzitutto da un'esplicita presa di coscienza storica del problema e dunque dalla disciplina nota come filosofia della religione¹, una riflessione legittimata nell'epoca delle lotte di religione in un'Europa fortemente combattuta tra diverse confessioni.

Fin dall'etichetta, l'espressione moderna *Philosophy of Religion* configura una disciplina elaborata appunto in contrapposizione alle fedi istituzionalizzate dell'Europa, ritenute tendenzialmente intolleranti e foriere di divisione tra gli uomini. Sia che ci si riferisca alla *Prefazione* dell'opera (1678), di Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*² sia

¹ Angelino C., *Religione e filosofia. Temi e problemi di filosofia della religione*, Il melangolo, Genova 1983; Bucaro G., *Filosofia della religione: forme e figure: la riflessione sul "senso" del fatto religioso da Spinoza a Nietzsche, da Bloch a Eliade*, Città Nuova, Roma 1992; Fabris A., *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 2002; Ferretti G., *Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972; Mancini I., *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991; Schmitz J., *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988.

² Cudworth R., *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted, and its Impossibility demonstrated*, Legare Street Press, Hungerford 2022.

che ci si rifaccia al 1670, data del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza³, è evidente, accanto alla proposta positiva, un intento polemico.

Un Dio supposto come assoluto che esplica la propria causalità sul mondo, un infinito perfetto per definizione, finisce per stridere con la constatazione del male, soprattutto del male provocato dalle "guerre di religione", che comportano una sofferenza ingiusta degli innocenti. La progressiva configurazione moderna della filosofia della religione deriva anche da questa insistenza e dal connesso desiderio di tolleranza, umana e religiosa, a seguito delle terribili lotte e degli spargimenti di sangue, provocati dalla lacerazione della cristianità occidentale. Sia i movimenti di riforma protestante e cattolica, sia le lotte tra i vari rami della riforma luterana, sia la lotta culturale, politica, disciplinare e giuridica, inaugurata dalla controriforma cattolica avevano, infatti, contribuito non poco ad oscurare il quadro sociale e politico europeo e, di conseguenza, avevano fatto desiderare a molti una stagione di pacificazione universale.

Spinoza, che affida al *Tractatus theologico-politicus* e all'*Ethica more geometrico demonstrata*⁴ i capisaldi del proprio pensiero in materia filosofico-religiosa, sembra mosso da intenti di difesa, piuttosto che di esplicita "de-costruzione" della religione. Infatti, nel momento in cui prende atto della rottura di armonia instauratasi tra fede e tradizione, cerca di difendere la religione rispetto alle tendenze moderne di autonomia della ragione e di tolleranza eccessiva nei confronti di qualunque confessione religiosa. Lo fa attraverso un percorso che s'interroga sull'essenza stessa della religione, al di là delle sue caratterizzazioni e manifestazioni storiche.

L'intento moderno del *Tractatus* è chiaro. Le *Dissertazioni* vogliono mostrare che la libertà di filosofare non solo può essere concessa salvando la religione e la pace dello Stato, ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato e alla stessa religione. Come mai, allora, lo scritto sarà condannato dalle Corti d'Olanda, insieme con il *Leviatano* di Thomas Hobbes?

Si può rispondere con i motivi che Spinoza stesso enuncia in una lettera a Oldenburg, del 1665: i teologi nutrono forti pregiudizi nei confronti di coloro che intendono applicare il proprio intelletto alla ricerca filosofica e, perciò, chi dice liberamente quanto pensa, appare ad essi e all'opinione pubblica come tendenzialmente ateo e spregiatore delle indicazioni "petulanti" dei predicatori. A diversi lettori il testo spinoziano, oltre che eccessivamente libero, appare viziato di panteismo, fin dalla citazione biblica di I Gv 4, 15, riportata sul frontespizio dell'opera: quel sapere che «noi siamo in Dio e Dio è in noi» sembra, appunto, voler identificare i due poli di ogni esperienza religiosa, senza troppo distinguere tra noi e Dio, o meglio sembra affermare che noi e tutte le cose siamo in Dio, ovviamente a tutto svantaggio della trascendenza.

Del resto, le prime battute della *Prefazione* al *Tractatus* spiegano che la genesi psicologica, e per certi aspetti ontologica, di ogni superstizione viene collegata alle situazioni di paura e di avversità, che sospingono l'essere umano a ricorrere a fantasmi e deliri.

Nel passare alla specifica rivelazione cristiana universale, per verificare se le sue dottrine siano diverse da quelle ottenibili mediante il lume naturale, Spinoza perviene a una sostanziale concordanza tra verità rivelate e verità attinte per via naturale.

Sostenendo che la libertà filosofica non arreca minaccia alcuna ad una religiosità autentica, né alla pace in seno alla comunità pubblica, egli argomenta che ci si potrebbe liberamente dedicare

³ Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni, UTET, Torino 2017.

⁴ Spinoza B., *Etica*, a cura di Radetti G.-Durante G., Bompiani, Milano 2007; cfr. anche Spinoza B., *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

a una rilettura del libro sacro della tradizione giudaico-cristiana, nella prospettiva di portare a evidenza l'accordo di fondo, esistente tra insegnamento biblico autentico e ragione naturale. L'operazione spinoziana, a prima vista positiva e funzionale alla valorizzazione della religione di fronte alla ragione, diviene tuttavia sostanzialmente "de-costruttiva", in quanto finisce per ridurre la portata del testo biblico a un comune denominatore razionalmente condivisibile, cioè ad un insieme ristretto di dogmi, ritenuti pienamente componibili con le esigenze della ragione moderna emancipata.

In ogni caso, si può osservare che, nell'*Etica*, al di là dell'ambiguità della nozione di Dio, ora descritto come Persona e ora come Natura, al di là della forma geometrica adottata, Spinoza propone un Dio che è esclusivamente "filosofico". Detto altrimenti, il *Deus "sive" Natura* di Spinoza si colloca precisamente nella posizione di confine, in cui la fiducia in Dio si affievolisce e si compie il passaggio critico verso il riconoscimento di un universo senza Dio, che esiste senza alcuno scopo e quindi senza alcun "senso" o "valore".

A ben vedere, questa "originalità" di Spinoza rispetto alla filosofia coeva potrebbe rappresentare anche l'inizio di ciò che Cornelio Fabro denominava impietosamente ateismo costruttivistico, qualificato addirittura come l'orientamento di fondo della civiltà moderna⁵.

2. Ulteriori divergenze tra filosofia e religione

Anche Locke – che si muove all'interno dell'orizzonte, che tende a una qualche pacificazione tra estremizzazioni evidenziate tra i gruppi cattolici e quelli riformati, fin dalla *Lettera sulla tolleranza*⁶ – insisterà su una certa interpretazione "razionalistica" della Bibbia e della fede cristiana.

Fin dai primi scritti, la prospettiva di Locke risulta, prevalentemente, politico-religiosa, in perfetta sintonia con il dibattito teologico della seconda metà del '600 in Olanda e in Inghilterra. Egli contribuisce all'attuazione del principio riformato della *sola scriptura*, ora proponendo il criterio dell'armonia dei testi, ora quello delle genuine intenzioni dell'autore biblico.

Privilegiando il vangelo di Giovanni, Locke compie anche un'esegesi serrata dei titoli cristologici, per affermare che l'unico articolo di fede consiste nel credere nella messianicità di Cristo, spirito tollerante e dialogico, non certo promotore della sedizione o perturbatore della pace pubblica. Quanto al problema del rapporto tra società religiosa e società civile, il filosofo si fa teorico del principio di tolleranza: lo Stato non deve occuparsi della salvezza dell'anima, dunque, no al cesaropapismo, poiché la religione non entra nella natura e nelle finalità di uno Stato. A sua volta, la chiesa non può costituirsi in società giuridica e civile, quindi non può fare uso di leggi costrittive, ma deve lasciare libera scelta di fede e ammettere l'opinione in teologia.

Singolare è la posizione di Hume, che, insieme con Locke, è uno dei grandi teorici del concetto di tolleranza, in un orizzonte di pensiero nel quale vengono poste le maggiori obiezioni al principio metafisico di causa, ed elaborate nuove leggi dell'intelletto.

In *La storia naturale della religione*⁷, Hume ribadisce la tesi, ormai comune, che, nella religione, sia sempre da respingere ogni influenza superstiziosa, fanatica e oscurantista. Quasi

⁵ Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Studium, Roma 1969.

⁶ Locke J., *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁷ Hume D., *Storia naturale della religione*, tr. it. di U. Forti, Laterza, Roma-Bari 2018.

precorrendo l'imperativo ipotetico di Kant, per cui ci si comporta bene in vista del futuro premio del paradiso, egli ricorda che, lasciarsi permeare da tale modo di procedere etico, potrebbe comportare degli esiti immorali, in quanto farebbe credere che il solo compiere esteriormente certi gesti sia sufficiente per ottenere futuri beni.

Circa la genesi storico-psicologica dell'atteggiamento religioso, Hume ritiene, al pari di Spinoza, che esso nasca dal sentimento di timore che gli uomini hanno davanti alla natura e al mistero insondabile della fede. *Timor fecit deos*, insomma, come spiegavano già gli epicurei classici. Ma il timore, portato all'estremo, diventa terrore, per cui si rischia di cadere ancor di più nella superstizione e nell'oscurantismo. Non c'è bisogno di argomenti razionali e di prove dell'esistenza di Dio, né a priori, né a posteriori.

In questo contesto si possono meglio comprendere alcune istanze di Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), a volte troppo frettolosamente definito "razionalista". I *Saggi sulla Teodicea*⁸ affrontano un tema che, ancor oggi, riesplode perfino in quei territori della teologia contemporanea che avevano frettolosamente liquidato la serissima domanda leibniziana circa l'origine del male e la sua consistenza in un mondo descritto come posto in essere da un Assoluto che, per definizione, dovrebbe essere buono e volere, di conseguenza, il bene dei propri prodotti.

Non si tratta tanto, per quanto riguarda la teodicea, di un tema tipicamente moderno, in quanto in ogni tempo ci si è interrogati sulla compostibilità tra un Dio, supposto buono, e gli effetti di dolore e sofferenza constatabili invece nel creato da lui stesso voluto. Moderna, però, anzi propriamente leibniziana, è la soluzione teoretica che, quasi mettendo a punto, in maniera definitiva, una "scienza della dottrina della giustizia di Dio", fa leva sull'esperienza del male e della sofferenza, constatata in questo mondo, ma non per concluderne che Dio non esiste, bensì con lo scopo dichiarato di mostrare che la fede teista resiste, nonostante il male e il dolore, e che Dio non può essere ritenuto in alcun modo responsabile, nonostante la presenza del male.

Sebbene pensatori come Voltaire e Whitehead abbiano bollato la soluzione di Leibniz come ridicola o come artificio imprudente, che cerca di salvare la faccia del creatore e della teologia del tempo; sebbene lo stesso Kant, dopo avere in precedenza aderito alle tesi leibniziane, a partire dal saggio del 1791 *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*⁹, abbia giudicato la soluzione leibniziana un sotterfugio miserevole e un piccolo gioco di parole – ebbene non è assurdo vedere nelle esigenze logico-speculative della teodicea un possibile antidoto, anche nell'era dell'orfanezza di Dio e del disincanto del mondo.

E così la Teodicea di Leibniz, soprattutto attraverso la sua divulgazione o, come la chiama Hegel, la sua banalizzazione ad opera di quella "barbarie pedantesca o pedanteria barbarica", che è la filosofia e, in particolare, la *Theologia naturalis* di Wolff, straripa nella produzione d'innumerabili trattati e manuali, informando la stessa organizzazione degli studi teologici, oltre che filosofico-religiosi, perfino superando il divieto kantiano di percorrerla come teodicea dottrinale, pur ammettendola nel campo dell'uso pratico della ragione come giustificazione della giustizia di Dio, immediatamente esibita dalla nostra ragione.

In realtà, fin dagli inizi devoti e insieme marcatamente scolastici, Leibniz non ha mai pensato a Dio come un "Dio vivente", neppure come un "Io sovrano", un "Soggetto personale", quanto piuttosto come un'altissima astrazione scientifica, una complessa funzione matematica, che nessuna mente finita sarebbe capace di esprimere, ma che, a parte un'infinita differenza di grado,

⁸ Leibniz G.W., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, Bompiani, Milano 1993.

⁹ Kant I., *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, tr. it. a cura di A. Massolo, in "Studi Urbinati", 29 (1955).

per essenza non sarebbe troppo diversa dalle funzioni matematiche. Con l'andar del tempo, Leibniz fa mostra di un innegabile progresso nel suo "sistema" di teodicea, fino a mostrarsi capace di pensare Dio come un "abile meccanico", un "eccellente geometra", un "buon architetto", un saggio monarca, ordinatore e legislatore, restauratore dell'ordine morale, ancora più che conservatore del sistema dell'armonia cosmica.

Tuttavia, il Dio che, alla fin fine, Leibniz esibisce, non è né il Dio glorioso di non poca filosofia occidentale, né il Dio cristiano, quanto piuttosto il Dio calcolatore di una raffinata, e pur sempre dominabile, *ars combinatoria*, un Dio di ghiaccio. Creando in virtù di incessanti folgorazioni, istante per istante, un mondo tutto fatto di splendide e solitarie monadi, questo Dio, a sua volta monade suprema, non potrebbe sottrarsi mai all'obbligazione del meglio. Se è davvero buono e sapiente, afferma Leibniz contro Pierre Bayle (1647-1706), Dio è sempre tenuto a scegliere infallibilmente la migliore fra le infinite combinazioni possibili.

3. Gli apporti di Kant

Di grande interesse è, senza dubbio, la posizione di Kant. Quasi rispondendo a quella che era la terza domanda fondamentale della sua prima Critica (che cosa posso sperare?), nello scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione*¹⁰, anche Kant compie la propria indagine analitica su temi tipici della religione cristiana (quali il male, la libertà, la chiesa e i suoi dogmi...), riconoscendo, in sostanza, una qualche razionalità alla religione rivelata, quindi non assumendo una pregiudiziale d'irrazionalità nei confronti della religione. Anzi, pur riportando la religione rivelata entro il perimetro della sola ragione, Kant stima che la fede, nella sua essenza, resti comunque razionale, cioè perfettamente corrispondente, nella sua struttura, a quanto sarebbe in grado di maturare anche una ragione pura e possa, perciò, consentire all'essere umano di elaborare una qualche risposta alla stessa ardua, e per altri versi insolubile, questione del male.

Se inteso, infatti, come peccato radicale che corrompe i fondamenti di ogni principio, il male può dare luogo - *ex parte hominis* - alla conversione, qui da intendere come progresso indefinito dell'essere umano verso il bene, anche se, *ex parte Dei*, l'uomo può continuare a esser considerato come un convertito al bene dalla grazia divina. In quest'ottica, Gesù Cristo, si configura principalmente come "il Maestro dei vangeli", ovvero rappresenta l'archetipo dell'intenzione morale in tutta la sua purezza, un essere da imitare come prototipo della condizione umana, destinata al progresso e al superamento del male radicale nell'arduo e lungo cammino verso il dovere etico. (p 174). Tutto ciò è abbastanza noto.

3.1. Filosofia della religione come filosofia della rivelazione

Nondimeno, non sempre è stato opportunamente osservato che nella riflessione kantiana si scopre una significativa torsione, trascorrendo il nodo speculativo dal tema della ragione a quello importantissimo della rivelazione¹¹.

¹⁰ Kant I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001.

¹¹ Ferretti G., *Filosofia della religione come ermeneutica della rivelazione*, Morcelliana, Brescia [s.d.]; Filoramo G., *Filosofia della rivelazione*, in "Archivio di Filosofia" 62 (1994), Cedam, Padova; Forte B., *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995; Incardona N., *Filosofia e rivelazione: presupposti critici e fondamenti programmatici*, Palumbo,

Com'è noto, infatti, «la nostra ragione non è in grado di formarsi il concetto di un Essere autosufficiente che possa sacrificare qualcosa della sua beatitudine e spogliarsi di ciò che possiede», quindi meno che mai si potrebbe formare il concetto – tipico della rivelazione giudaico-cristiana – di un Essere in grado di rivelarsi nella forma della *kenosis*, ovvero dell'annichilimento.

Tuttavia, la nostra ragione non può non ricercare anche una qualche spiegazione, di cui non può fare a meno nella propria ansia di sapere che la caratterizza; ansia tipica di chi possiede ali per volare e intende farlo, anche a rischio di uscire fuori atmosfera e di bruciarsi nell'impatto con l'attrito.

L'indagine, comunque effettuata, non potrà mai offrire un ampliamento della cognizione; però, ricorrendo al cosiddetto schematismo dell'analogia, ovvero lavorando sull'esempio tratto dal sensibile per afferrare qualcosa del soprasensibile, la ragione umana si trova pur sempre nelle condizioni di conseguire almeno una qualche spiegazione di plausibilità. Questa, pur non accrescendo la conoscenza, costituisce in ogni caso uno schema in grado di rendere accessibile un concetto. Da tale schema essa non potrà, certo, inferire che lo schema spetti necessariamente all'oggetto stesso da pensare, pur tuttavia sta acquisendo una qualche conoscenza mediante tale schema. Ma, mentre l'argomentazione kantiana procede, la *quaestio de revelatione* sta ormai assumendo sempre più precisi tratti, a tutto svantaggio di una *quaestio de religione*, da cui l'argomentare sembrava voler decollare.

Si fa strada, forse, la più vera e radicale istanza dello scritto kantiano. Ed essa non sembra più riguardare la religione, bensì sempre di più la rivelazione: «Se per l'unica vera religione una rivelazione sia accidentale oppure necessaria e sufficiente»; ovvero se, per aversi vera religione conciliabile col modello filosofico prescelto, si dia la necessità di un'entrata in contatto, di un'instaurazione di rapporto con l'essere umano da parte di un Assoluto o se, invece, tale eventuale nesso – seppur storicamente instauratosi in qualche caso – sia da considerarsi solamente accidentale dal punto di vista della ragione pura; o, ancora, se in una teoria generale della religione, condotta alla luce della sola ragione, la rivelazione debba assumere una funzione sostanziale o accidentale, cioè debba esserci necessariamente oppure potrebbe esserci e insieme non esserci.

In teoria la ragione – ogni ragione umana – è in grado di pensare il concetto di religione pura; nella prassi la ragione – ogni ragione umana – può intraprendere un procedimento concreto di analisi razionale, prendendo, per esempio, in esame una singola religione rivelata. La rivelazione, sia nel versante generale di comunicazione di contenuti noetici da parte di un Assoluto che in quello delle sue manifestazioni storiche, ingloba la fede; questa, a sua volta, ingloba, come sfera più ristretta e concentrica, la religione razionale pura, ovvero il campo proprio d'indagine della filosofia critica.

Il paradigma dei cerchi concentrici, che segna l'intero progetto kantiano fin dagli anni giovanili, evoca l'immagine matematico-geometrica di insieme o sottoinsiemi, ed esprime, da un punto di vista metodologico, il corretto rapporto che deve sussistere tra l'ambito dell'indagine filosofica e la sfera dei fenomeni religiosi. A sua volta, però, la religione razionale pura, messa in atto dal centro del sistema geometrico, non può non comportare anche uno sguardo critico

Palermo 1960; Jaspers K.-Zahrnt H., *Filosofia e fede nella rivelazione*, Queriniana, Brescia 1989; Possenti V., *Filosofia e rivelazione: un contributo al dibattito tra ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999; Colonnello P.-Giustiniani P., *Ragione e rivelazione*, Borla 2003.

sull'aspetto storico di ogni rivelazione: anche questo livello, infatti, dev'essere indagato dal filosofo per verificare, stavolta sul piano storico-documentario e statutario, fino a che punto quanto viene proposto dalle religioni storiche, tutte poggiate su rivelazioni temporali e circoscritte dell'Assoluto, si mostri coerente e congruente con le esigenze della stessa religione razionale pura.

La rivelazione, nello scritto filosofico-religioso kantiano, viene intesa anche come *supplementum*. Termine, questo, che non indica tanto ciò che "viene a supplire", bensì "ciò che si viene ad aggiungere", che viene a perfezionare e completare, in quanto religione rivelata o soprannaturale, quanto già, in proprio, la ragione umana potrebbe e saprebbe guadagnare. La rivelazione *ex alto* viene, cioè, a integrare, con alcuni contenuti determinati, il ben distinto campo della rivelazione naturale, i cui contenuti sarebbero invece autonomamente pensabili nei limiti della semplice ragione umana.

Per comprendere al meglio il tentativo di questo scritto kantiano, occorre ricordare che, nell'ultimo decennio del XVIII secolo, si assiste a un infittirsi della discussione intorno alla rivelazione teisticamente intesa, ovvero la rivelazione quale comunicazione di un Assoluto con l'essere umano e all'essere umano, attraverso degli eventi che si danno nella storia e nello spazio.

Ora, il medesimo problema kantiano del male radicale potrebbe essere spiegato diversamente, secondo che ci si ponga da differenti approcci scientifici o disciplinari. Un punto di vista filosofico si deve chiedere soltanto quale sia l'origine razionale del male radicale, restando in ambito rigorosamente puro, nel punto centrale della propria "circonferenza gnoseologico-etica": dentro la sfera della rivelazione vi sono, infatti, delle sottosfere concentriche, appunto la fede e la religione razionale pura; un punto di vista filosofico deve domandarsi perché noi esseri umani talvolta, nelle nostre massime, compiamo una trasgressione della legge morale.

L'eventuale accordo con i risultati raggiunti dalla ricerca esegetica – l'origine del male fatta coincidere con l'inizio del male stesso nel genere umano, non da una tendenza ma da un peccato o menzogna o trasgressione alla legge morale percepita come comando divino – l'eventuale accordo con i risultati raggiunti dalla ricerca esegetica, come osservavo, non può che rallegrare, ma la prospettiva resta rigorosamente filosofica e la ragione cede soltanto di fronte all'autorità di una rivelazione "naturale": il soggetto umano è l'unico autore del bene e del male morali; nel caso del male, tuttavia, si deve riconoscere che si va attivando in lui una sorta di processo di "menzogna", analogo a quello che la Bibbia, con metodo raffigurativo e plastico, ascrive alla tentazione indotta dal serpente; per esso l'essere umano, invece di mettere in atto una sua tendenza naturale, opta liberamente ed esplicitamente per una trasgressione rispetto al dovere di seguire il dettame della legge.

4. La riflessione sul male radicale nel nostro tempo

Ma la dottrina del male radicale ha una rilevanza anche maggiore che riguarda non solo l'ambito del discorso teologico religioso, ma l'interpretazione del corso della filosofia moderna. Il grande problema della filosofia moderna, quello della libertà, non può non portare con sé quello del male. Ora nel "moderno" due tendenze si incontrano o meglio si scontrano a questo proposito: quella che in qualche modo tende ad attenuare il senso del male ricercandone giustificazioni teleologiche, dialettiche, eccetera, e quella che invece vede nel male qualcosa di scandaloso e irriducibilmente ingiustificabile. Kant, rifiutandosi di considerare il male come una semplice

imperfezione o limitazione della natura umana, lo ha ritenuto insondabile quanto alla sua origine, e perciò appunto esso conduce verso l'abisso del mistero, aprendoci ad aspetti sconcertanti dell'essere. Proprio questa teoria del male radicale, che tanto sconvolse i contemporanei di Kant, potrebbe essere la ragione che rende i suoi scritti di filosofia della religione così attuali.

Da parte sua, uno studioso che ha lungamente ripensato nel nostro tempo questi temi, Paul Ricoeur, in un'opera assai significativa, *Finitudine e colpa*¹², ripensando Kant e insieme la teoria leibniziana della limitatezza delle creature come motivo del male morale, accentua efficacemente uno snodo essenziale: la limitazione in quanto tale è insufficiente ad accostarsi al *limen* del male morale. Non ogni limitazione è possibilità di fallire, ma solo la specifica limitazione, che caratterizza la realtà umana, la limitazione che principia dal rapporto sproporzionato tra finitezza e infinità. La limitazione specifica per la realtà umana, osserva Ricoeur, consiste nel non coincidere con se stessa. Non serve a nulla neppure definire la limitazione come una partecipazione al nulla, al non essere.

Ma fermiamoci per ora a considerare la caratteristica intrinseca della limitazione specifica dell'uomo, una limitazione che rende il male soltanto possibile. Tuttavia, da questa possibilità alla realtà del male vi è un salto, come è stato bene evidenziato dallo stesso Ricoeur: ed è proprio qui l'enigma della colpa. Come giustificare il passaggio dalla possibilità alla realtà del male? È questo un punto cruciale di buona parte dei numerosi sentieri della speculazione a noi contemporanea.

In una peculiare riflessione, connotata come *ontologia della libertà*¹³, un filosofo che ha lungamente sviluppato questa tematica, Luigi Pareyson, sostiene che il tramite di passaggio o il ponte gettato tra la possibilità e la realtà del male consisterebbe nell'esercizio della libertà umana. Sono ben note le tesi pareysoniane, che si ricollegano ad un'originale lettura di Heidegger e dell'ultimo Schelling; qui è possibile richiamarle solo sinteticamente, per lo stimolo problematico che esse possono fornire sulla questione della colpa e del male. Parlare della libertà umana comporta, per Pareyson, scorgere anzitutto l'intrinseco riferimento alla libertà originaria, quella divina, che rende possibile l'esercizio della stessa libertà dell'uomo.

Dio, infatti, è la libertà che, con atto primissimo, s'è affermata potendo negarsi ed è così risultata positiva e vittoriosa sulla negazione. Ma qui Pareyson scorge un elemento sconvolgente: l'ombra del male in Dio, nel senso che proprio per affermarsi come positività e vittoria sul male, Dio ha dovuto conoscere la negazione e fare esperienza del negativo, trasformando, nella sua attività creatrice, il nulla statico del "non-essere" iniziale nel "nulla attivo" che è il male, ed è quindi lui che, in un certo senso, lo ha introdotto nell'universo. Ma occorre fare attenzione a questo snodo problematico particolarmente spinoso: il male in Dio si presenterebbe solo come una remota possibilità che nasce già vinta e destituita di ogni tentativo di attualizzarsi. Il male, osserva Pareyson, è come un passato che mai fu presente e un'immagine che mai fu reale¹⁴.

Eppure, questa traccia inoperante può ancora costituire un pericolo non per Dio, che ha superato il male e la negatività *ab aeterno*, ma per l'uomo, che può dare nuova vita e rigoglio al seme del negativo grazie alla libertà che gli è propria.

Se il peccato consiste anzitutto nella sfida alla divinità, nel ripetere l'errore di Adamo di voler essere come Dio, nel tentare di rinnovare la stessa «originazione divina», allora la «negazione

¹² Ricoeur, P., *Finitudine e colpa*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2021.

¹³ Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁴ Ferretti G., (cur.), *La ragione e il male*. "Atti" del terzo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 8-10 maggio 1986, Marietti, Genova 1988; Id., (cur.), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. "Atti" del sesto Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 7-9 ottobre 1993, Università degli studi, Macerata 1995.

sfugge dalle mani dell'uomo e si rivolta contro di lui che ha osato ravvivarla». In tal modo l'uomo rende reale ciò che prima giaceva come inoperosa possibilità. È poi altro discorso la via d'uscita che Pareyson indica come rimedio a «questa tragedia cosmoteandrica, in cui è compendiata la storia della libertà»; è altro discorso la riflessione sulla sofferenza, che viene ora recuperata in una valenza genuinamente religiosa: solo così la sofferenza nel suo rapporto con la colpa perderebbe il proprio carattere di pena e di punizione, per manifestarsi soprattutto come “espiazione e riscatto”, anzi come “rivelazione del senso ultimo delle cose”.

Ritorniamo ora alle nostre interrogazioni fondamentali: cioè all'esigenza di riesaminare l'esperienza religiosa in termini non metafisici, ma storici; al ripensamento del rapporto tra trascendenza e metafisica; alla questione della religione come “ermeneutica della vita”; al problema della demitologizzazione. Soprattutto, oggi, al cospetto di integralismi ammantati di idealità devote; di fronte al linguaggio delle guerre e dei pericoli nucleari, ritornano, cambiate di tono, le antiche domande. Interpellanze che nascono in seguito a scelte umane troppo umane.

Interrogazioni e problemi spinosi in ogni tempo, ma particolarmente roventi oggi giorno sullo scacchiere internazionale, allorché, accanto ad una relativa persistenza sociologica del sacro e delle religioni, si assiste altresì ad un pericoloso ritorno di fondamentalismi religiosi, in nome di un riemergente esclusivismo veritativo, che viene vantato da questo o quel determinato e specifico orizzonte religioso rispetto agli altri. Su questa base, ogni proposta di pluralismo ed ogni teoria del dialogo sembrano impossibili, soprattutto se si parte da posizioni religiose integraliste, che non ammettono, accanto alla fede ed ai testi sacri, delle mediazioni ulteriori tra fede creduta e vita vissuta. Proprio nella prospettiva di studio delle condizioni di possibilità di una religione, occorre, sempre da capo, domandarsi se le fedi religiose, così come storicamente si danno a vedere, siano davvero tutte uguali, e, ancora, se siano accomunate irrimediabilmente dall'ossessione per la verità, che non sia una verità di parte, che comporterebbe conseguentemente intolleranza, estremismi e chiusure¹⁵.

Abbiamo dunque, di fronte a noi, una situazione per molti versi ossimorica, che rappresenta per lo studioso di cose religiose una vera e propria sfida.

Ferretti G., (cur.), *Il tempo della memoria: la questione della verità nell'epoca della frammentazione*. “Atti” del secondo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-18 maggio 1985, Marietti, Torino 1987.

BIBLIOGRAFIA

- Angelino C., *Religione e filosofia. Temi e problemi di filosofia della religione*, Il melangolo, Genova 1983.
- Bucaro G., *Filosofia della religione: forme e figure: la riflessione sul "senso" del fatto religioso da Spinoza a Nietzsche, da Bloch a Eliade*, Città Nuova, Roma 1992.
- Colonnello P.-Giustiniani P., *Ragione e rivelazione*, Borla 2003.
- Cudworth R., *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted, and its Impossibility demonstrated*, Legare Street Press, Hungerford 2022.
- Fabris A., *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Studium, Roma 1969.
- Ferretti G., *Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- Ferretti G., *Filosofia della religione come ermeneutica della rivelazione*, Morcelliana, Brescia [s.d.].
- Ferretti G., (cur.), *La ragione e il male*. "Atti" del terzo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 8-10 maggio 1986, Marietti, Genova 1988;
- Ferretti G., (cur.), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. "Atti" del sesto Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 7-9 ottobre 1993, Università degli studi, Macerata 1995.
- Ferretti G. (cur.), *Il tempo della memoria: la questione della verità nell'epoca della frammentazione*. "Atti" del secondo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-18 maggio 1985, Marietti, Torino 1987.
- Filoramo G., *Filosofia della rivelazione*, in "Archivio di Filosofia" 62 (1994), Cedam, Padova.
- Forte B., *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995.
- Hume D., *Storia naturale della religione*, tr. it. di U. Forti, Laterza, Roma-Bari 2018.
- Kant I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001.
- Kant I., *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, tr. it. a cura di A. Massolo, in "Studi Urbinati", 29 (1955).
- Incardona N., *Filosofia e rivelazione: presupposti critici e fondamenti programmatici*, Palumbo, Palermo 1960. Jaspers K.-Zahrnt H., *Filosofia e fede nella rivelazione*, Queriniana, Brescia 1989.
- Leibniz G.W., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, Bompiani, Milano 1993.
- Locke J., *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Mancini I., *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991; Schmitz J., *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- Possenti V., *Filosofia e rivelazione: un contributo al dibattito tra ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2021.
- Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni, UTET, Torino 2017.
- Spinoza B., *Etica*, a cura di Radetti G.-Durante G., Bompiani, Milano 2007.
- Spinoza B., *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.