

Aa.Vv., *Teologia naturale e teologia filosofica*, Aracne, Roma 2005 e Aa.Vv., *La filosofia di fronte alla pluralità delle religioni*, Aracne, Roma 2007

L'ampia rosa degli interventi, la pluralità di prospettive e la chiarezza espositiva degli autorevoli relatori consigliano una rilettura di due volumi pubblicati rispettivamente sette e cinque anni or sono. Si tratta degli atti di due convegni organizzati dalla Associazione Italiana di Filosofia della Religione a Chieti (nel 2005, sul tema *Teologia naturale e teologia filosofica*) e a Torino (2006, su *La filosofia di fronte alla pluralità delle religioni*). Ambedue i volumi, corredati da altrettante introduzioni di Sergio Sorrentino, presidente della AIFR, sono stati pubblicati nella collana di studi *Quaestiones disputatae* edita da Aracne editrice. Nella presente nota critica intendo dunque coniugare due pubblicazioni che pure dovrebbero afferire a percorsi di ricerca quantomeno distinti e indipendenti; nondimeno il mio tentativo di pensare insieme i due volumi risponde alla convinzione secondo cui in essi si addensano una serie di spunti (e qui vorrebbe legittimarsi la scelta di questa particolare coppia e non un'altra nella articolata produzione editoriale della AIFR) tra i quali sia possibile notare una singolare integrazione reciproca. Questa profonda affinità, non del tutto scontata, si manifesta qualora i vari saggi vengano illuminati da uno sguardo capace di intercettarne i punti critici, le ferite e le zone d'ombra. Ecco perché diviene importante non limitarsi, pur degnamente, a snocciolare con ordine le tante questioni che man mano si presentano lungo la linea espositiva, bensì ancora manifestare quella preziosa unità filosofica che altrimenti resterebbe celata dietro l'impattante molteplicità delle tante teste dell'unica idra.

L'aporia "prima" che s'impone subito a una visione panoramica è la questione "originaria". Essa è già esposta da Sergio Sorrentino nell'introduzione al volume *Teologia naturale e teologia filosofica*: laddove venga posta coerentemente la domanda sulla legittimità e sulle condizioni di possibilità della teologia naturale non è possibile sfuggire alla *contra-dictio* di una sua declinazione storica. Il tema cardine della teologia naturale sembra configurarsi come lo stridere di queste due tensioni interne: per un verso il tentativo di risalire verso l'*a-storicità* del discorso su Dio, e per l'altro il suo perenne contrappeso, ossia il suo strutturale situarsi nella *storicità* del mondo. La purezza eterna di Dio, a cui tanta grande filosofia, prima che ogni più radicale teologia, ha rivolto lo sguardo viene a cozzare con le sue molteplici manifestazioni storiche. A complicare la questione interviene la pur banale considerazione che le diverse religioni peraltro rappresentano gli unici fram-

menti a partire dai quali ci è dato un qualche riflesso del *Théos*. A partire da questa ipotesi è allora possibile sfruttare le due raccolte di saggi come validi strumenti *topografici*, come suggerisce Sorrentino, per orientarsi tra le differenti letture di tale aporia. In questo senso dunque la questione che si potrebbe sollevare riguarda quella precisa modalità di pensare la teologia naturale, che appunto vorrebbe tendere *unmittelbar* alla formulazione di una metafisica, nel confronto con le varie tradizioni religiose, che costringono invece a *stare* nella molteplicità delle loro espressioni storico-filosofiche. Anzitutto dunque in forza di questa doppia tensione come porsi allora dinanzi al progetto della teologia naturale di *estrapolare* una metafisica, un *teorema*, una *struttura universale* dalle differenti tradizioni culturali e religiose? Oppure ancora come intendere questo *estrapolare*?

La tradizione filosofica e teologica occidentale che stiamo designando sotto il nome di *teologia naturale* ha inteso secondo un'ampia gamma di possibili letture quello stesso rapporto che abbiamo tratteggiato tra il proprio progetto di ricerca di una prospettiva, appunto "naturale", e le varie manifestazioni storiche che si mostrano nella pluralità delle fedi. Per semplicità espositiva ci permettiamo qui di avanzare un abbozzo di schematizzazione. Esso non deve tuttavia intendersi come un contenitore rigido entro cui inscrivere per intero le correnti di pensiero analizzate, ma viene ora proposto come uno strumento leggero per chiarire la molteplicità delle posizioni all'interno di uno stesso quadro di riferimento. Il criterio di discernimento non porta tuttavia con sé alcun giudizio di valore, al punto che si cercherà di evidenziare la coerenza e la possibile fecondità di ogni approccio. Pare dunque che tale spettro di possibilità possa essere ben reso analizzandone le componenti estreme. Le varie letture filosofico-teologiche difatti sembra che oscillino tra due poli fondamentali, come un metronomo, che immaginiamo concretizzarsi nella storia del pensiero: a "sinistra" vi troviamo il modello del *reditus* neoplatonico, secondo cui "teologia naturale" significa avviare un lavoro di semplificazione dove i molti vengono ricondotti *ad Unum*; questo percorso avviene grazie a una progressiva *aphairesis* in cui il soggetto tende a scomparire a favore dell'eternità dell'adesione a una struttura già data, dinanzi alla quale possiamo solo limitarci a *vedere* correttamente. Questo tipo di teologia naturale, estremo per così dire "sinistro" delle varie forme entro cui oscillano le varie formulazioni storico-filosofiche, sembra continuare a esercitare una funzione importante proprio nella sua apertura interconfessionale. Una sensibilità affine sembra infatti manifestarsi nel mondo orientale, la cui particolare concezione del divino, benché appaia così distante nel "rito" e nelle "tradizioni", potrebbe sorprendersi nel profondo, come mostra M.

Eckert, davvero affine alla mistica occidentale. Su questa base Eckert ha buon gioco a affidarsi alla purezza dell'esperienza di Dio, che permette di puntare sull'*unitas* dell'umanità dinanzi al *Deus absconditus*. Merito di Eckert se non altro è quello di individuare una chiave metafisica forte per aprire delle strade poco battute appunto nella loro accezione filosofica più densa. E forse non è un caso che tale polarizzazione neoplatonica, così radicale, si ritagli uno spazio importante nel complesso avvicinarsi a un mondo orientale dove, per es., le distinzioni occidentali tra metafisica, teologia naturale e teologia filosofica sono quantomeno del tutto sfumate; o forse, ancora più realisticamente, dove il problema delle distinzioni neanche si pone. Eppure sembra che la chiave interreligiosa neoplatonica mantenga ancora una coerenza che sembrava datata a un mondo pre-moderno; e invece appunto si può riproporre oggi con rinnovata criticità. Sono molte le letture contemporanee che prediligono indicare quell'impensabile *Unitas* come la possibile e reale casa comune di tutte le umane *conjecture*. Cito i contributi di E. Baccarini, che punta proprio sull'Unità nascosta che si presuppone alla cosciente molteplicità dei Nomi, e il saggio di P. Ricci Sindoni, tutto incentrato sul concetto di "Verità eccedente".

Il secondo polo, per così dire l'estremo destro dell'oscillazione ipotetica, sembra essersi invece concretizzato soprattutto in una certa modernità illuminista. Da questo particolare punto di osservazione la ricerca della *teologia naturale* non si configura come un lavoro di *svuotamento*, bensì al contrario come la *progressiva costruzione* della prospettiva teista. Il soggetto è allora qui parte attiva, o più radicalmente creatrice della *religione della ragione*. Su filoni simili, soprattutto debitori dell'area anglosassone più moderata, hanno lavorato in particolar modo M. Micheletti e G.C. Di Gaetano. Il primo si è occupato soprattutto della fioritura della teologia filosofica nell'area americana a partire dalla seconda metà del secolo scorso, quando nel solco dei commenti a Tommaso d'Aquino e Hume essa era intesa come una vera e propria *teologia naturale*. Micheletti mostra come il tentativo di schiacciare la prospettiva della teologia filosofica sulla teologia naturale, così appunto caratteristico della speculazione d'oltreoceano, produca conseguenze rilevanti nella stessa concezione del divino, spesso ridotto all'opzione dualista tra un *teismo razionalista* e un *a-teismo radicale*. Tuttavia, com'è stato osservato per es. da Kretzmann, un atteggiamento critico verso la teologia naturale può essere assunto non solo da filosofi *atei*, ma anche dagli stessi *teisti*, che considerano tutte quelle risposte date con la *sola ragione* al problema-Dio come insoddisfacenti, religiosamente irrilevanti o persino offensive nei confronti del divino. La stessa critica di fondo è stata segnalata da Di Gaetano che, concentrandosi sulla lettura del sopraccitato Kretzmann, ricostruisce il filo

della teologia naturale riformata a partire da un saggio di S. Cahn fino alle posizioni di A. Plantinga.

In effetti, riavvolgendo le maglie dell'analisi, l'aporia tra l'*a-storicità* del discorso su Dio e la sua inevitabile declinazione storica, proprio in quanto *sistole* e *diastole* dello stesso movimento, nel suo costitutivo opporsi reciproco diviene presto un *polemos* interno a ogni manifestazione concreta, e pertanto non stupisce come da esso sgorgi ogni espressione filosofica rintracciabile nelle diverse tradizioni religiose. E questo vale non solo all'interno delle letture filosofiche ma anche e soprattutto per le esperienze religiose, dove la stessa tensione, benché si presenti tramite l'uso di immagini e portati tradizionali, torna costantemente viva. D'altro canto sembra che la differenza fondamentale tra i due poli non riguarda tanto l'opposizione tra l'estrapolare e il costruire la metafisica, bensì ciò da cui essa deriva; è difatti in base alla differente concezione dell'uomo che di volta in volta prevale l'uno o l'altro modello. Nella misura in cui l'uomo si pensa come inserito in un ordine naturale, la metafisica verrà sempre accettata e mai costruita. La *novitas* della modernità dove fiorisce, all'altro polo, il teismo, non è forse proprio una rinnovata concezione del soggetto? Ecco perché il fuoco dell'argomentazione non può che spostarsi sul ruolo dell'uomo. Da questo punto di vista il nodo principale da sciogliere, ben prima del tentativo di estrapolare/costruire dal religioso una presunta metafisica, è proprio riuscire a far chiarezza sul ruolo del soggetto interrogante/conoscete. Ci pare ora possibile risemantizzare la tensione tra storicità e astoricità del discorso su Dio spostando l'attenzione sull'uomo. Ora l'occhio si volge al circolo che si crea, come asserisce Sorrentino, tra il divino, qui inteso ancora come l'astoricità pura, e appunto il religioso, con tutto il suo complesso portato antropologico e dunque di culture, di tradizioni e di ritualità. In gioco vi è ancora la possibilità stessa di tale *epoché*, che tanto brama ogni coerente filosofia naturale: come poter pensare di estrapolare un nucleo razionale dell'esperienza religiosa se gli stessi interrogativi sulla realtà di Dio da un punto di vista della realtà stessa (*se e in che modo* si dà?), del pensiero (è *possibile* pensarLo?) e del linguaggio (è *possibile* dirLo?) non si offrono *sola ratione*, ma sempre entro il circolo tra religione, ovvero portato religioso e forma storica, e divino, ossia l'*assoluta* e pura *nudità* del Presupposto? In altri termini, in discussione è la possibilità di realizzare il progetto della filosofia naturale nella misura in cui l'esperienza del divino si offre sempre all'interno di un religioso, che non esiste se non in virtù di un divino che ne è presupposto; ossia l'esperienza di Dio abita sempre uno spazio commisto, un ambiente rarefatto nel quale distinguere; e cioè giudicare, quindi dividere (da *krisis*), significa renderlo un qualcosa d'altro

e non intenderne l'irriducibile atipicità. Allora forse la questione andrebbe posta nel recupero di tutta la ricchezza del panorama religioso, che non può esaurirsi né al polo "destro" nel progetto teista di *costruzione* di una *religione della ragione*, in cui Dio è schiacciato sull'uomo (anzi, su una sua parte), né all'approccio mistico-neoplatonico dove lo *svuotamento* dell'anima rischia di annullare la singolarità umana, che appunto deve perdersi nella contemplazione dello *Hen*, dove non esiste più né un oggetto da conoscere né un soggetto conoscitivo, ma solo un «oceano di luce» (J. Tauler). In quest'ottica andrebbe allora notato come entrambi gli approcci abbiano espunto il problema dell'aggancio della *fede*. È forse questo il rischio maggiore di ogni radicale teologia naturale? Ecco che emerge il tema dei *preambula fidei*, ben noto a Tommaso e Scoto, di cui G. Salmeri ricostruisce puntualmente le posizioni in un'epoca in cui filosofia e teologia non venivano parcellizzate nella molteplicità delle discipline contemporanee, ma concorrevano entrambe al rischiaramento dell'esperienza di Dio. Certo l'una pensando la *Causa sui*, l'altra chiamando *Lo* per nome, come appunta P. De Vitiis, che con Heidegger e Welte si chiede entro quali limiti la filosofia possa approcciarne il mistero.

Nella situazione appena tratteggiata, per ragioni del tutto interne allo sviluppo della *Weltgeschichte*, il circolo divino-religioso deve forse *mutare* la propria forma. Il merito più grande di questa raccolta di saggi allora è l'aver indicato come la contemporaneità reclami una nuova semantizzazione del problema-Dio. In altri termini, la storicità del suo proporsi filosofico *nel* mondo non può più reggersi sul terreno delle tradizionali categorie della filosofia, ma si trova nel XXI sec. a affrontare una nuova epoca di pluralità di linguaggi, e dunque *Weltanschauungen*, di religioni, e perciò stesso concezioni *etiche*, e di tradizioni, ovvero di portati irrelabili al *logòs* d'Occidente. In questo secolo il mondo occidentale esperisce l'impatto con la molteplicità delle religioni del mondo in un modo del tutto nuovo, poiché le religioni non abitano più soltanto Gerusalemme, paradossale casa comune dei tre grandi monoteismi, ma si presentano in una pluralità di forme incontrollabili: penetrano nelle società, rispuntano come fiumi carsici nelle abitudini individuali e nelle comunità. L'Occidente tuttavia deve ancora realizzare, come nota Filoramo, che «le grandi religioni tradizionali oggi sono un cerchio ristretto rispetto al panorama della religiosità nel mondo»; che queste stesse forme di religiosità sembrano essere figlie dell'individualismo contemporaneo, a volte persino del consumismo, così da essere difficilmente maneggiabili dalla vecchia filosofia, dai concetti, spesso di vulgata ottocentesca, di *cristianità* e *Occidente*. «Sono [religioni] nomadi, dell'istante, prive di passato, senza aperture all'altro» (Filoramo). Questi e altri spunti invitano allora il lettore

a scendere al centro della rete interdisciplinare che si apre qualora si consideri realisticamente e senza strumento populisti o ideologici l'effetto che le diverse esperienze religiose, condensate e ufficializzate in *ecclesiae* e istituzioni, producono. Ma forse ecco che la chiave potrebbe stare nella filosofia stessa: oltrepassare le distinzioni per rintracciare l'unità e la concordia sul piano intermedio della *comunità*, tra cittadino e Stato. Il ruolo della filosofia sarebbe allora riproporre proprio la sfida dell'*agorà* come *comunità*. Su questa lettura si soffermano Filoramo, Samonà ma soprattutto Fischer. Tuttavia essa significa confronto autentico, significa stare-*con*-l'altro: è l'apertura feconda dell'incontro, che non è possibile realizzare se non si abbandona il modello di una società puntiforme e individualistica, dove la massima espressione di vicinanza sarebbe un tollerare indifferentemente l'altro. Una delle conseguenze forse più inaspettate dei fili argomentativi intrecciati durante il convegno è stata il rifiuto in coro del modello anglosassone della tolleranza. Come già notava Bobbio, «il concetto di tolleranza è equivoco» (Ravera), perché presuppone uno sguardo panoramico, neutrale, per cui chi lo esercita non sarebbe coinvolto. E non è forse fondata su questo assunto la presunta laicità degli Stati moderni?

Se difatti l'aporia "prima" della teologia naturale poteva essere attraversata da Tommaso e Scoto, come mostra Salmeri, all'interno di uno stesso orizzonte filosofico, crediamo che l'interrogare contemporaneo si trovi dinanzi a un salto, una frattura, un vuoto che costringe a riformulare una nuova grammatica filosofica. Non che, sia chiaro, la ricchezza delle sematizzazioni prima tentate, il "pendolo" e il "circolo", siano d'improvviso obsolete. La sensazione però è di essere chiamati a ripensare la questione offrendo nuove categorie, una nuova grammatica, una nuova semantica che possa forgiare la filosofia a-venire; forse è anche per questa caratteristica che a tenere banco nel volume *Teologia naturale e teologia filosofica* è l'originale posizione di Salvatore Natoli, che si spinge proprio verso il tentativo di tratteggiare un nuovo orizzonte filosofico – a cui Marco Maria Olivetti dedica le proprie note – riassumendo in tre tappe storico-filosofiche la strada per giungervi: l'esperire il divino come esclamazione del *theòs* antecedente ogni concetto, l'ontoteologia, che diventa la storia della teologia cristiana, e infine quel ritorno agli dèi e alla natura nella speranza di ritrovare una *pietas* panica. «E Chi è Dio? – si interroga Natoli – nessuno lo ha mai visto, ma come si legge nella prima lettera di Giovanni: "Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui in noi è perfetto". E allora davvero tutto il mondo è pieno di dèi».

Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Monologhi. Un dono di Capodanno*, a c. di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2011, pp. 125

Credo si debba essere grati al curatore Ferruccio Andolfi, e all'editrice Diabasis, per aver rimesso in circolazione i *Monologhi* di Schleiermacher. Un'opera questa che, per quanto sintomatica di un tempo storico che per certi versi appare lontanissimo dal nostro, presenta una tale ricchezza di spunti, nonché un saldo nucleo tematico, da prestarsi tutt'oggi a "dar da pensare". Perciò reputo opportuno sollevare una discussione in merito e fornire una chiave interpretativa inedita, trattandosi di un'opera che da noi ha ricevuto tutto sommato scarsa attenzione. Per la verità il curatore (F. Andolfi) la iscrive, come del resto è consueto, nel filone storico-filosofico del "pensiero dell'individualità". La mia proposta di una chiave di lettura altra non intende contraddire la chiave ermeneutica consueta, ma semmai integrarla. In effetti a mio avviso questo scritto si inquadra in maniera più pertinente nel divenire moderno dell'*idea di persona* e nella congruente formazione e comprensione dello statuto proprio dell'*essere personale*.

La mia proposta di questa chiave di lettura è motivata anzitutto dal fatto che l'opera non è di agevole lettura e comprensione, dato il suo genere letterario peculiare, nel quale si riflettono indubbiamente lo spirito e gli intenti di una cultura dai connotati specifici come il primo Romanticismo. Malgrado il titolo, un po' fuorviante in verità, l'opera ha un forte impianto *dialogico*. Gli interlocutori presenti sulla scena in maniera cospicua sono almeno tre. Il primo è il protagonista *confessante* (che fa una sorta di confessione), vale a dire parlante, diciamo pure narrante, riflettente e pensante. Il secondo sono i destinatari del dono, dell'atto cioè di donazione. In essa si esplica la "donazione di senso" attestata dal protagonista e indirizzata a questo altro deuteragonista, il quale riceve il dono e viene così attirato nella "comunicazione tra persone"; in tale dono lo scambio ha come contenuto e ragione di comunicazione il "senso della vita" ovvero, come suona il titolo di un altro scritto schleiermacheriano, il "valore della vita". Il terzo infine è la massa impersonale dell'opinare medio, quella che spesso denotiamo con il si impersonale: si dice, si pensa, si crede; la massa indicizzata dal "così fanno tutti". Insomma la folla di coloro che si fanno un'idea, si creano una convinzione ma senza riflessione approfondita, senza conoscenza appropriata, senza motivazioni maturate o giustificazioni fondate. È chiamandosi fuori da questo gregge, da questa folla in cui l'individuo è solo numero e funziona solo da numero, che il protagonista, l'Io narrante e argomentante, guadagna il profilo e la dimensione della *persona* adeguata all'*idea* (all'*ideale*) dell'*umanità*, ovvero di ciò che istituisce e costituisce l'umano nella sua

misura ideale. Ma qui sta il punto: elevare l'individuo concreto, effettivo, all'esponente dell'umanità, e dunque dimensionarlo sulle coordinate della persona, costituisce il lavoro, la fatica che contrassegna lo sforzo messo in opera dal protagonista. Esso è insieme il contenuto del dono veicolato da questo scritto e la sostanza di ciò che si riepiloga nel termine, per la verità assai denso (come evidenziato da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*), di *dignità*.

Quattro sono le coordinate che istituiscono, secondo questa approfondita meditazione, l'area specifica della personalità. Si tenga poi conto che tale meditazione si opera all'interno di un *kairos*, ossia di una scansione temporale massimamente opportuna per questo scandaglio nelle profondità dell'individuo-persona (è il tempo opportuno di un capodanno, di un nuovo anno che si apre); e parallelamente che la personalità è un'area esistitiva (cioè effettiva, essenziale e costitutiva di un atto d'essere) specifica e distintiva. Le quattro coordinate di cui si diceva sono le seguenti. 1) La *consapevolezza*, ovvero la *coscienza*; la quale funge da principio genetico della personalità della persona. La coscienza, peraltro intesa in tutta la sua possibile gamma semantica, è la *conditio sine qua non* della persona. Senza un quoziente di coscienza (consapevolezza) non si dà possibilità di costituzione della persona. 2) La *vocazione* e la conseguente responsabilità. Essa profila lo statuto personale secondo una relazionalità di trascendimento molteplice. Essa ne scandisce e qualifica la tensione esistitiva nel senso di una *destinazione* (*Bestimmung*), che si configura come postura teleologica e intenzionale di risposta a un appello; questo proviene da ciò che trascende la chiusura auto-centrica (o centripeta) dell'individualità, vale a dire dal mondo (dall'essere-nel-mondo), dall'altro di una relazione intersoggettiva (le altre persone), e non ultimo dal divino medesimo. Sono altrettanti termini di relazione che fondano un triplice movimento di trascendimento nel quale si esplica la personalità dell'individuo-persona. Per effetto di questa postura la persona si configura come un esistente eccentrico, che si decentra nella realizzazione effettiva in una torsione di decentramento e di trascendimento verso il suo essere-al-mondo, ossia al suo essere spirito (è questo il termine adoperato in questo volume), verso la comunità degli spiriti, verso il divino attinto nella modalità passivo-recettiva del sentimento (*Gefühl*: cfr. per es. p. 45 s., 47 s., 83 s.). A ognuno di questi movimenti di trascendimento, nei quali l'individuo-persona si qualifica e prende forma esistitiva (strutturando il proprio atto d'essere), corrispondono altrettanti vissuti o forme di esperienza: quella che istituisce un "proprio mondo" grazie all'attività organizzante e simbolizzante; quella della comunione degli spiriti e degli istituti del comportamento sociale; quella del vissuto religioso e della comunità credente. 3) La *temporalità*, ovvero il

tempo vissuto. Si tratta non del tempo che scorre all'esterno della propria interiorità guadagnata come vita interiore, bensì di un tempo non estatico (cfr. pp. 44-46, e il capitolo "Gioventù e vecchiaia", peraltro secondo una specifica angolatura nella quale si tematizza "la forza dello spirito", di cui «il tempo non può essere la misura»: p. 98). Il primo è il tempo che si disperde nella cadenza delle estasi temporali e che misura il moto. Il secondo viceversa è il *tempo vissuto*, nel quale si raccoglie passato, presente e futuro. È quel punto di vissuto nel quale si fa memoria e si anticipa nell'atto stesso di espletare il vissuto. È in verità questo il tempo che struttura la temporalità dell'individuo-persona. 4) *L'essere-al-mondo*, ovvero la relazionalità intersoggettiva e intramondana. Nella prospettiva dei *Monologhi* è il fascio di relazioni che l'individuo-persona intrattiene con l'altro da sé a configurare il suo Sé. Esso di fatto è un centro autonomo e situato (ossia condizionato in modi molteplici) di *attività* e di *passività*. La prima si svolge lungo l'asse del volere/pensare/*intelligere*/operare; la seconda lungo l'asse del percepire/sentire/patire (emozioni). È lungo questi due grandi assi che si esplica e si realizza, vale a dire diventa reale, effettivo, fattuale persino, quel centro individuale-personale, autonomo pur entro la sua situazione condizionale. Ora il combinato di quei due assi (attività e passività) istituisce propriamente la modalità esistenziale dell'*essere-al-mondo*. In proposito più che il capitolo dedicato al "mondo", che beninteso è una sorta di critica della cultura, è quello dedicato alla "riflessione" che modula con scorci interessanti questo motivo: il mondo vi è presentato come un riflesso della profondità interiore e creativa dell'essere personale. «Il mondo esterno, con le sue leggi eterne come nelle sue manifestazioni più fugaci, riflette su di noi come uno specchio magico in mille delicate e nobili allegorie, ciò che vi è di più elevato e intimo nel nostro essere» (p. 37; cfr. p. 38 s., 41 s., 43, 46 s.).

In verità l'estesa presentazione di queste quattro coordinate, le quali compongono la figura paradigmatica del protagonista della scena, percorre, quasi come filo conduttore molteplice della confessione perpetrata dall'autore, tutti i cinque capitoli del libro. Si legga a mo' di esempio la pagina del capitolo "Riflessione" che rappresenta l'incipit del volume (pp. 37-39). Peraltro bisogna dire che l'individualità personale (la persona), il cui paradigma viene messo qui in mostra per esibire, nella forma della confessione, una modalità di "stare al mondo" da condividere come un dono, governa e plasma il fascio di relazioni che la collega al mondo reale; e lo fa in modo tale da modularlo in un proprio "mondo della vita". Nel territorio di quest'ultimo si gioca l'autentica esistenza dell'individuo-persona. Essa si sintetizza nelle tre grandi dimensioni, alle quali poi in queste pagine piuttosto intense viene dedicato uno svolgimento tematico più ricco: quella

dell'*essere veramente*, ossia dell'essere sostanziale, ovvero il Sé intrasferibile in quanto contrapposto all'esteriorità e all'apparenza; quella della *vita*, come spirito libero e come spontaneità creativa; quella dell'*umanità*, come ideale, eccellenza e dignità.

Queste tre dimensioni costituiscono i nuclei tematici più sostanziali del libro e ne percorrono trasversalmente l'intera meditazione o confessione. In primo luogo l'individuo persona ha il proprio nerbo esistentivo, il proprio *essere vero* (l'*ousia*), la propria attualità monadica (la propria *entelechia*), o comunque la vogliamo definire, nel *Sé intrasferibile*. Questo è il centro di diramazione bidirezionale, vale a dire in senso attivo e passivo, estroverso e introverso, centrifugo e centripeto, di un esistere che esplica il proprio atto d'essere in maniera non alienabile e non serializzabile, non fungibile. Esso (il Sé) si raccoglie nell'*interiorità* della propria immanenza esistentiva: ciò che dal Sé si diparte con efficacia realizzativa e/o attuativa (l'attività) lo costituisce in maniera non transeunte, ma immanente; così come ciò che recepisce e che lo rende terminale passivo-recettivo non lo asservisce e non lo estrapola in una estroversione privativa, bensì diventa tratto distintivo della sua vocazione e del suo arricchimento, della sua intensificazione relazionale. È questa caratura specifica del Sé personalizzante e personalizzato (essendo questi i due tempi reciprocamente ingranati e condizionati) che lo rende un *finitum capax infiniti*, secondo una formula che ben potrebbe tradurre il profilo dell'individuazione teoreticamente elaborata in questi *Monologhi*. Questo cardine esistentivo si costituisce unicamente sfuggendo tanto alla dispersione dell'esteriorità quanto alla cattura dell'introversione monadologia e monologica. Laddove l'esteriorità non è il dominio ontologico dello *spazio non agito* e del *tempo non vissuto*, nonché dell'apparenza senza radicamento reale, del fenomenico senza rinvio e appartenenza noumenica. È da questa esteriorità, da questa apparenza, che l'individuo-persona si demarca per guadagnare il suo Sé, pur nella non rinunciabile disponibilità a sopportare i costi dell'apparenza e a entrare nella carne dell'esteriorità; giacché l'esteriorità del mondo, della *res extensa*, della temporalità estatica è, grazie proprio alla forza vitale (all'energia esistentiva) del Sé della persona, il terreno di estrinsecazione e di espletamento delle sue possibilità intrinseche e connaturate. In effetti il duplice movimento di estroversione e introversione, cui corrisponde poi il duplice tempo vissuto dell'individuo personale focalizzato dalla "riflessione" (che dà il titolo al primo dei cinque capitoli che compongono il libro), caratterizza l'*ethos* del protagonista, vale a dire l'ordine assiologico da lui maturato nella costruzione della propria identità morale (cfr. p. 39 s.). Ma esso non comporta affatto né la dispersione o dissoluzione dell'identità etica nella esteriorità/apparenza, né tantomeno l'arroccamento in una in-

teriorità isolata e irrelata. Peraltro l'indice più cospicuo di quella esteriorità che destruttura l'identità etica è la necessità, ovvero il destino, inteso come arbitrio che vincola e emana norme coattive. Invece l'indice emblematico di quel tipo di interiorità (deformata, beninteso) è la *ybris* dell'eccesso, che non è eccellenza (la quale si mantiene sempre nella *misura* ovvero nella *mesotes*, secondo la lezione aristotelica), e dell'arbitrio senza criterio, vale a dire estraneo a qualsiasi misura assiologica. È soltanto nel contesto di una interiorità così maturata che si rende possibile lo *spazio agito* nonché il *tempo vissuto*. Il primo viene presentato come un vero e proprio essere-al-mondo che conferisce senso personale a un invalicabile essere-nel-mondo, e lo plasma in tratto della propria responsabilità e della propria cura (del proprio "mi sta a cuore"). Il secondo scandisce le forme e le attuazioni di ciò che sta veramente a cuore, delle realizzazioni più cospicue del proprio interesse più qualificante, delle proprie priorità assiologiche non negoziabili e non relativizzabili. Si vedano a questo proposito del tempo vissuto le considerazioni di raffronto e di bilanciamento della giovinezza e della vecchiaia (ovvero dell'età matura), svolte qua e là nel libro e poi orchestrate in una tematica appropriata nel capitolo conclusivo dell'opera ("Gioventù e vecchiaia").

In secondo luogo lo spazio proprio, distintivo dell'individuo-persona è la *vita*. Ma cos'è la vita? Come si configura questa nozione in questa approfondita meditazione/confessione? Non va dimenticato che all'argomento l'autore di questi *Monologhi* aveva già dedicato qualche anno prima (tra il 1792 e il 1793) uno scritto, rimasto peraltro inedito, intitolato *Il valore della vita* (*Über den Wert des Lebens*). Ora la vita di cui qui si argomenta non è la *vita biologica*, vale a dire quella circoscritta dall'orizzonte filogenetico della specie e delle sue funzioni costitutive (la nutrizione, la riproduzione e la percezione), di cui oggi così ampiamente si discetta, e forse non sempre con appropriata cognizione di causa. Questa in effetti è denotata dal prefisso *bio* premesso a tanti termini che sintetizzano le tematiche più prossime a degli interessi oggi largamente diffusi (bioetica, biopolitica, ecc.). Né tanto meno è la "nuda vita", la quale, a prescindere dal contesto politico da cui è stata originata e in cui è stata utilizzata, denota semplicemente e in assoluto la sopravvivenza del vivente, vale a dire la sua durata nell'esistenza biologica deprivata di ulteriori determinazioni specificanti e qualificanti. In questo senso si tratta allora di una sorta di *tabula rasa* biologica, il cui unico indice di determinazione è la sopravvivenza, vale a dire la durata nel vivere, vivere come che sia. Si tratta palesemente di un concetto limite, o meglio privativo; la sua linea di demarcazione è l'abolizione dell'esistenza biologica, la sua privazione, ossia la morte. Nei *Monologhi* la vita di cui si discute e che viene messa in tema è una *modalità di esistenza* dotata di forti indici di qualificazione e determina-

zione. Essi ne specificano l'assetto (l'organizzazione), i contenuti e il valore. Essi sono, secondo l'argomentazione del protagonista, la profondità ovvero l'interiorità, la creatività, la condizionalità o situatezza, la mobilità (che è poi vivacità) spirituale. Questi indici denotano tutti quella modalità di vita (di esistenza) che si riassume nella nozione di *spirito*. Ma ovviamente nelle pagine dello scritto è sempre lo spirito incarnato. Si può pertanto dire che la vita, oggetto della riflessione qui condotta e tema del libro, è spirito, e lo spirito è il *bios* peculiare di quello che potremmo correttamente definire il *vivente intelligente*. La sua struttura esistenziale è organizzata sugli assi del volere, pensare, sentire, *intelligere*. Sono queste le potenze che esplicano la vita, ma appunto la vita *personale*, formandola secondo gli indici performativi che ne traducono e realizzano i contenuti e il valore. In effetti la profondità e la salda costituzione di interiorità denotano lo spazio di soggettivazione, o meglio di incardinazione personale, della vita dello spirito. Essa proprio su questo cardine di *immanenza*, in forza del quale tutti i rapporti attivi e passivi che intrattiene con il mondo e con l'altro da sé costituiscono la trama del vissuto personale (non trasferibile e non fungibile), basa la propria capacità formativa; e per questa via dà luogo a un processo permanente di *formazione*. È da questa scaturigine vivente delle forme, da questa creatività inesausta e incessante dello spirito, che si depositano nel mondo reale, esteriore e temporale le forme viventi che caratterizzano l'universo delle persone e delle loro molteplici (pressoché indefinite) interrelazioni, da quelle interpersonali (di amicizia) a quelle complesse della *polis*. D'altra parte per effetto della sua condizionalità o situatezza nello spazio e nel tempo la vita dello spirito, in quanto vita personale, si incarna e si definisce secondo una modularità eccentrica. Questa deposita nel mondo esterno, quello fisico e biologico, delle *forme* nelle quali si realizzano i possibili radicati nelle profondità della vita personale. Tali forme da un lato, lungi dal depauperare o esaurire la vita dell'individuo personale, la arricchiscono e la individuano incessantemente, così da essere insieme il materiale e il propellente della sua *formazione*. Depositando forme vive nell'universo del reale la vita personale non travalica l'immanenza della sua profondità e interiorità. In questa sorta di trascendimento eccentrico la vita dello spirito guadagna la propria formazione. Dall'altro lato però queste forme prodotte dalla creatività della vita spirituale non sono destinate a fissarsi in inerti monumenti di questa vita, a diventare morta lettera, a cristallizzarsi; perché in tal caso esse degenererebbero rispetto alla loro scaturigine vivente, e lo spirito libero verrebbe catturato nella estroversione immobile delle sue forme prodotte.

La vita personale è dunque l'argomento che funge da filo conduttore dei *Monologhi*; a essa si oppone, in un contrappunto persistente, la vita im-

personale, la quale si contraddistingue per contrapposizione. Ora tale vita personale, in quanto vita dello spirito, si istituisce e si struttura sugli assi del pensare, volere, sentire (avere emozioni) e *intelligere*. Sono queste le potenze qualificanti e determinanti che rendono ragione della inesauribilità della vita dello spirito. Esse presiedono alla sua formazione, dotandola appunto di profondità e interiorità, e ne governano l'esplicazione attuativa. Esse danno luogo a una sorta di *metabolismo* senza catabolismo, cioè senza esaurimento o decadimento della vita personale, pur nell'estrinsecazione beninteso illimitata delle sue forme, queste sì limitate. In effetti né il pensare, né il volere, né il sentire, nella loro attivazione circolare, pur trovando di volta in volta soddisfazione alla loro tendenza intrinseca (in quanto potenze), esauriscono la loro energia attuativa; poiché anzi questa si alimenta sempre più e si mantiene intatta nel suo potenziale proprio attraverso le sue realizzazioni. Si potrebbe quasi dire che ci troviamo qui agli antipodi dell'universo dell'entropia, ovvero dell'energia che decade nella sua esplicazione. L'*intelligere* poi, che è la potenza di penetrazione intuitiva e rappresenta forse il nocciolo concettuale della nozione aristotelica di *bios theoretikos*, non ha un limite definito al suo potenziale; e perciò si presta a essere considerato il vertice più alto e la potenza più cospicua della vita spirituale e personale. Quel vertice appunto nel quale traluce la figura e la nozione di *umanità*.

Questa ricorre nei *Monologhi* come un tema ostinato ma pressoché inafferrabile; e ciò forse per la ricchezza nozionale che esso comporta. L'umanità è quella nozione nella quale confluiscono due tematizzazioni cospicue dello scritto: quella dello spirito, e invero dello spirito libero, nella quale è in gioco la caratterizzazione concettuale e argomentativa della vita spirituale ovvero personale; e quella della *comunità degli spiriti*, cui mette capo, come a una sorta di "regno dei fini in sé", la vita delle persone e il tessuto delle loro interrelazioni. L'*umanità* è pertanto la nozione che, mentre denota l'ideale della vita personale, la quale ha nell'idea di un regno in cui l'umano perviene alla sua misura e statura ideale (a questa afferiscono diversi miti e diverse utopie che ricorrono nelle culture storiche) il suo noema distintivo, nel contempo connota l'eccellenza di quella vita. Essa è capace di intensificare le sue potenze nel loro stesso esercizio, nonché di designare in maniera abbastanza congrua la sua *dignità* e il suo *valore*. Giacché la vita personale è contrassegnata da un *valore* (*Wert*) che ha lo statuto della *dignità* (*Würde*), vale a dire di quella vita che non è subordinabile a nessun valore. Se dunque in questo scritto la vita di cui si fa questione è la *vita personale* e *umanità* è sinonimo di *persona*, bisogna concludere con questa sintesi che ci può offrire la prospettiva da cui leggere il libro. La vita personale è quella vita generatrice di forme viventi e mobili la quale scaturisce dall'interiorità e dalle

profondità della persona formata e sempre in formazione, in un processo, o se si preferisce in un avvicendamento, inesauribile. Essa è una vita definita e qualificata dalla libertà. È infine capace di incidere in modi molteplici e non predefiniti sul mondo, mordendo nella sua realtà e depositando in essa le tracce (le forme) della sua creatività vitale. È questa forse una chiave di lettura piuttosto complessa. Ma forse è quella che meglio può attivare una intelligenza (un *intelligere*) appropriata di un testo che è estremamente complesso e piuttosto arduo da decifrare.

Sergio Sorrentino

Julián MARIAS, *Persona. Mappa del mondo umano*, a c. di A. Savignano, Marietti 1820, Genova-Milano 2011, pp. 168

Il pensiero personalista prende avvio in un'Europa che cerca di superare il trauma della prima guerra mondiale, e trova terreno fertile nelle nazioni la cui cultura filosofica matura gli esiti più originali, segnatamente Francia e Germania. Soltanto in un periodo successivo tale pensiero giunge in paesi quali l'Italia, la Polonia e la Spagna.

Nella penisola iberica la filosofia della persona contribuisce al rinnovamento di una cultura che rischiava di isterilirsi nel provincialismo e in una decrepita scolastica del pensiero trasmesso dai secoli precedenti. Di grande rilevanza al riguardo è la traduzione in spagnolo di opere destinate a diventare dei classici del pensiero personalista, come i saggi di Max Scheler pubblicati sulla orteghiana "Revista de Occidente". Non va sottaciuto peraltro che nella Spagna degli anni Trenta, all'Università di Santander, Jacques Maritain tiene il ciclo di conferenze da cui trae origine *Umanesimo Integrato*. Ancora, Paul Ludwig Landsberg, studioso di Max Scheler e di Romano Guardini, nel pur breve periodo vissuto a Barcellona vi promuove una più adeguata conoscenza della fenomenologia e del pensiero personalista affermatosi al di là del *limes germanicus*. In tempi più recenti il personalismo comunitario di un autore antiaccademico come Emmanuel Mounier ha trovato in Spagna appassionati fautori pure tra i *catedráticos*, soprattutto in Carlos Diaz, animatore di varie iniziative culturali di ispirazione personalista, la cui irradiazione ha raggiunto per diverse vie anche i paesi latino-americani.

Proprio nell'ambiente accademico madrilenno si delinea la vocazione filosofica di un eminente personalista spagnolo, Julián Marías (1914-2005). Egli nella capitale frequenta i corsi tenuti da José Gaos, Manuel García Morente e Ortega y Gasset. Durante il periodo franchista, allorché il regime gli interdice la docenza universitaria per le sue convinzioni repubblicane,

si dedica alla scrittura filosofica e tiene svariati cicli di conferenze in America e Europa. Dopo la fine del franchismo assurge a un ruolo di grande prestigio nella cultura del suo paese, grazie alle sue numerose opere (di antropologia e storiografia filosofica, ma anche di storia, geopolitica e critica cinematografica) nonché all'intensa e multiforme attività intellettuale. Si può dire anzi che del secondo Novecento spagnolo Mariás sia uno dei più significativi pensatori cattolici di orientamento liberale. Con le dovute cautele e fatte le debite proporzioni, considerandone gli scritti e la letteratura secondaria, sembrerebbe quasi un "Jean Guitton spagnolo". Per Mariás la filosofia della persona costituisce l'approdo ultimo della ricerca avviata nell'ambito della "Scuola di Madrid", dopo lunghi anni di indagine sulle "strutture empiriche della vita umana" nelle sue espressioni storico-sociali; essa culmina nella *Antropologia Metafisica* (1970). Quest'opera rappresenta lo studio organico di tali strutture e dà avvio alla «esplorazione della realtà della persona» (p. 52).

La filosofia di Ortega, quale sguardo sulla *circostanza* in cui è situato l'*io*, è il punto di avvio della ricerca di Mariás. Essa percorre poi una propria via, disvelando la fecondità del raziovitalismo del maestro allorché si dischiuda a una visuale più ampia, accogliendo le sollecitazioni a "un di più" da pensare provenienti dalla meditazione sul rapporto dell'uomo con il Trascendente. L'autore ritiene quindi che il pensiero di Ortega abbia la duttilità necessaria per offrirsi a tale ardita integrazione. Nella sua prospettiva la persona è la realtà stessa del *chi* dice "io", è il nucleo primo della soggettività, nonché tema essenziale della filosofia, che riconosce nella vita l'altro polo della sua indagine. Vita e persona insieme rimandano poi a Dio. In modo lapidario Mariás scrive che «la persona è a un tempo *intimità e trascendenza*» (p. 56). Nella risposta al suo appello si coniugano per la persona libertà e destino. Se l'uomo è «una struttura della vita umana», la filosofia di Mariás è volta a rischiarare la stessa vita umana, evidenza immediata per il pensiero nonché *res drammatica* (per lui, in quanto cristiano, ancor più che per Ortega). I requisiti di una vita siffatta, che delineano la "struttura metafisica" di ogni "biografia", sono per Mariás la circostanzialità, la temporalità, il prospettivismo, il dinamismo, il da-fare come progetto, il personalismo. Alla vita la filosofia può offrire il «sapere al quale attenersi»; essa intende reintegrare nelle loro prerogative la metafisica e l'ontologia. La metafisica è indagine sui principi della vita, ovvero della realtà prima di cui l'essere è una "interpretazione". La domanda sull'essere è pertanto non la questione radicale, ma una risposta data dal pensiero greco alla domanda fondamentale sulla realtà prima. Ciò vale, oltre che per Mariás, per Zambrano e Ortega, dal quale i discepoli mutuano la parola *consistencia* per designare l'essere che vale a dare solidità

alle cose: è credenza dell'uomo attribuire una consistenza alle cose. Un'interrogazione radicale si spinge "al di là dell'essere", al fine di corrispondere all'ansia dell'uomo di accedere al "fondamento" smarrito.

La pubblicazione del volume *Persona. Mappa del mondo umano* offre ora al pubblico italiano un compendio della riflessione più matura di Marías, di cui a tutt'oggi sono stati tradotti pochi scritti. Nell'ampia Introduzione ("L'antropologia metafisica", pp. 7-47) A. Savignano presenta un denso *excursus* sulla vita e l'opera del filosofo, che in questo libro propone un "personalismo vitale", in quanto indaga sulla "persona che vive" piuttosto che sulla "vita umana", come aveva fatto Ortega. Si tratta della persona che è innanzitutto il mistero stesso di colui che la studia, la persona che, per Mounier, è oltre l'io, la coscienza e il soggetto, e costituisce «il volume totale dell'uomo». E se, come ha posto in rilievo Paul Ricoeur nel celebre scritto *Meurt le personalisme, revient la personne*, parole quali *io*, *coscienza* e *soggetto* sono ormai oltremodo cariche di stratificazioni semantiche che ne rendono insidioso l'uso in filosofia, la *persona* invece è la parola, anzi la realtà, che può fungere da sprone nelle lotte, sempre da condurre, in difesa della dignità dell'uomo. E su questo Marías sarebbe senz'altro d'accordo: bisogna "deporre il soggetto", disarcionare l'io e riconoscere alla coscienza solo ciò che è suo per accedere alla persona umana, essere che apporta «una innovazione radicale» nell'universo (cfr. p. 55), una *transcreazione* nella creazione. *Ut initium esset, creatus est homo*, scrive Agostino di Ippona.

Nel suo stile piano e nel periodare misurato il volume *Persona* può essere compreso senza soverchie difficoltà anche dal lettore non particolarmente avvezzo alla scrittura filosofica. Qui l'autore cita piuttosto raramente le fonti e evita il ricorso a qualsivoglia nota a piè di pagina. Da parte sua lo studioso personalista che abbia letto anche poche pagine di Ortega y Gasset vi apprezza un'originale *contaminatio* tra lessico personalista e terminologia orteghiana. E, pur se la familiarità con i personalisti ha quasi assuefatto tale studioso alle metafore che cercano di illustrare con immediatezza icastica il mistero della persona, lo coglie di sorpresa la metafora cui, proprio in tale tentativo, ricorre Marías, allorché ravvisa nella persona una realtà simile a «un patio andaluso». Invero analogamente a un patio essa offre un ambiente raccolto, eppure aperto all'esterno («l'essere dell'uomo significa aprirsi alle cose... trascendendo, pertanto, se stesso», cit. nell'Introduzione, p. 25). Anche nella scelta delle metafore Julián Marías si rivela così pensatore prettamente *visuale*, a differenza della María Zambrano della tarda maturità, la quale si comprende come *filosofa dell'udito*. Nelle sue stesse parole la filosofia è «visione responsabile». Egli considera pertanto la realtà personale (la più intrigante e *elusiva* per il pensiero; cfr. p. 51) da vari angoli visuali,

consapevole dell'inesauribilità di tale teoresi e sulla scia del prospettivismo epistemologico del Maestro. A ogni punto di osservazione si coglie un certo profilo di questa realtà, qualcosa come un adombramento, una *Abschattung* nel lessico della fenomenologia. E al contempo a ogni postazione speculativa, del mistero personale si rivela al pensiero un problema, o meglio un *metaproblema*, per dirla con Gabriel Marcel. È segnatamente il destino eterno della persona il mistero per eccellenza, e al riguardo il discorso di Mariás si rivela quanto mai cauto, pone le domande plausibili dalle diverse prospettive, più che affermare in tono apodittico. Il discorso qui si fa *aporetico*, nel senso in cui lo è un dialogo di Platone che valga a porre la domanda più congrua su una questione piuttosto che a risolverla.

Nel libro ogni considerazione sulla persona si pone in tensione dialettica con altre, parimenti legittime. Ne risulta una *coincidentia oppositorum* in virtù della quale, per esempio, la persona è per Mariás come per il pensiero medievale al suo apice «ciò che nella natura è di più perfetto», eppure è sempre “sul farsi”, im-perfetta, protesa all'ulteriorità. A rigore alla persona non si può neppure attribuire una volta per tutte una *natura*, ma l'imperativo (non meno cogente di quello categorico in Kant) del “da-farsi”. È questo il dovere primo dell'individuo volto a divenire persona, il fondamentale *quehacer* di Ortega, che impegna l'uomo vivente, colui che non intende amazzare il tempo e «aspettare che si faccia sera». Si tratta di una modalità inautentica del vivere e che pure secondo Miguel de Unamuno è un vizio molto diffuso in Spagna, tanto che in *Delirio y destino* Maria Zambrano lo stigmatizza nei *signorini* madrileni suoi coetanei. La rilevanza del *quehacer* nella biografia della persona è incompatibile con una concezione *sostanzialistica* della persona, a meno che non si ravvisi nella sostanza la tensione propria del *conatus essendi*, come in Spinoza. D'altronde Mariás avversa al riguardo il riduzionismo funzionalista di matrice empirista, che riconduce la persona ai suoi atti e operazioni. Lungi dal risolversi in questi, la persona è piuttosto “centro di irradiazione” di atti spirituali, direbbe Max Scheler. Della persona Mariás indaga segnatamente la vita intima, la sua ricerca procede dal di dentro, come quella di Unamuno dal mio io, un io che in quest'ultimo si mostra ipertrofico e indomabile, e da cui secondo Mariás si dipana il romanzo esistenziale o personale al quale si potrebbe ricondurre tutta l'opera del grande basco. Inoltre Mariás, da filosofo personalista, non può che prendere in considerazione le diverse espressioni della vita comunitaria e sociale. «Vivere è convivere», amava dire Ortega, e secondo il suo discepolo il convivere consente «la comunicazione delle circostanze»: la persona è originariamente aperta all'altro da sé, innanzitutto all'altra persona. Se per Buber solo dinanzi al tu, pronunciando il Tu dialogico,

l'io si costituisce quale "realtà effettiva", nelle parole di Mariás la persona si manifesta nella scoperta dell'altro, nei confronti del quale si rivela a se stesso come *alter tu*.

Nell'indagine sulle strutture della vita personale proposta nel volume assume particolare rilevanza la corporeità, interfaccia con la circostanza («Ciò che immediatamente incontriamo è un corpo, estraneo e proprio», p. 54) e modalità di inserzione nel mondo. Se Gabriel Marcel giunge a affermare *je suis mon corps*, Mariás preferisce parlare di "installazione" nel corpo o di essere nel modo della corporeità, che l'io, il "qualcuno corporale", sperimenta come resistenza, opposizione piuttosto che quale strumento rispetto al proprio progettare. Alla struttura progettuale della persona attengono le fondamentali categorie di identità, autenticità, progettualità, libertà, responsabilità, giustificazione, illusione, felicità (v. *Introduzione*, p. 36). Se è vero che si è «persona sin dall'inizio», è pur vero che «la persona ha *da farsi* nel corso della vita». La vita appunto «è il tempo in cui l'uomo sceglie se stesso», «lasso di tempo accordato» a tale fine, come direbbe Bernhard Welte. Volto com'è a *sceglersi*, l'uomo si proietta aleatoriamente nel futuro. Ciò che è personale è prettamente futuro, anzi *futuribile* (p. 55). Nell'anticipazione del futuro che attiene al progetto egli introduce un coefficiente di *non-ancora*, di rischio e di irrealtà in sé, ovvero nella realtà che tra tutte è la più ricca di *consistencia*. Anche questo paradosso attiene alla vita personale, di cui il tempo è "struttura drammatica". E se l'uomo dismette qualsivoglia progetto, per Mariás è possibile parlare al riguardo di una "morte personale" che precede quella biologica.

Tra i sensi corporei, oltre alla vista, assumono particolare rilevanza il tatto, mediante il quale si percepisce la resistenza del reale, e l'udito, organo del significato e della comunicazione. Qui entra in considerazione il linguaggio, il dire come mostrare o manifestare in qualsivoglia forma. La vita personale è caratterizzata altresì dalla temporalità, in virtù della quale il suo studio assume un procedere *narrativo*; come scrive Armando Savignano, la storia non è agente esterno ma vettore strutturale (p. 33) per il dispiegarsi *in actu exercito* della persona. La surrichiamata "comunicazione delle circostanze" ha luogo nella vita personale a partire dalla condizione sessuata di ognuno, che implica due modalità radicalmente diverse di essere persona. L'essere umano «si realizza disgiuntamente: uomo o donna». La dimensione sessuata in tale prospettiva si dispiega nella vita sociale e storica, e caratterizza la vita personale ancora più profondamente della dimensione sessuale, attinente al mero fenotipo biomorfologico. La virilità e la femminilità pertanto non attengono alla fissità di una *natura*, ma si declinano in modalità differenti e talora difficilmente comparabili nelle svariate realtà storico-sociali, che

incarnano e interpretano l'una e l'altra in modalità peculiari. E le modalità del rapporto tra i due *generi* nelle diverse società possono, in diversi gradi, promuovere la personalizzazione, o per converso la spersonalizzazione dell'uomo e della donna.

Non tutte le esperienze promuovono la persona nell'uomo poiché, sebbene l'uomo sia persona, «non tutto in lui è personale». Inoltre non tutti gli uomini realizzano in loro la persona con lo stesso grado di autenticità. Come per il Mounier che ha interiorizzato il pensiero di Paul Ludwig Landsberg, secondo Marías la persona si va realizzando lungo il corso della sua vita in un travagliato *processo di personalizzazione*, non scevro di regressi, in una lotta contro le istanze autarchiche e dominatrici proprie del mero *individuo*. Riguardo all'uomo in cui il processo di personalizzazione sia fortemente inibito, è legittimo parlare di “persona insostanziale”, espressione presente già in Unamuno, e che il nostro autore riprende. In effetti la vita personale differisce tra un uomo e l'altro nell'*intensità* e nell'*autenticità*. L'io personale, per il carattere progettuale già visto, manca di una *identità* statica in cui possa riposare, anche se è sempre il *medesimo*, potendo sempre riconoscersi come *mismidad*, realtà permanente pur nelle vicissitudini che ne segnano indelebilmente i tratti. Solo negli esiti più elevati della vita personale si incontrano uomini che incarnano compiutamente la persona. Al riguardo il cristiano Marías avrebbe condiviso quanto l'ebreo Martin Buber scrive sul tenore personale della biografia di Gesù di Nazareth. Lo stesso dire *io* da parte di Gesù ha per Buber un timbro incomparabile, poiché rivela la pienezza del suo essere-persona. Egli tratta ogni uomo che incontra come *tu*, nel dialogo ma anche nello scontro (si pensi alle invettive nei confronti dei farisei). E, pur nella diversità dei sentimenti che l'uomo Gesù prova nei confronti del suo interlocutore, questi gli è sempre *prossimo* a cui portare amore. L'amore è, secondo il catalano Joaquín Xirau, un'attitudine radicale della coscienza che può ospitare diverse tonalità affettive e è altro dal sentimento.

Ancora, l'amore si esplica creativamente nel *tra* dell'interumano, il sentimento dimora in un cantuccio ben riparato dell'interiorità e può anche essere infruttuoso, se non dannoso, per la persona che lo prova e per quella che pur lo suscita. Nel Nazareno (così come è visto da Buber, ma non solo da questi) la persona umana si rivela come “essere di amore”, *animal amorosus* piuttosto che *rationale*. *Amo* (o *diligo*) *ergo sum*, potrebbe essere il principio di un pensiero personalista di là da venire, il cui germe si può cogliere in alcune notazioni dell'ultimo Mounier come del resto in Marías. Per quest'ultimo l'amore è “esperienza radicale” nel realizzarsi della persona. Si tratta anzi di una “esperienza personale” che accoglie nel proprio *progetto* la persona

amata, sino a che questa giunga a identificarsi con il proprio progetto. Come per Buber dunque secondo Marias l'amore è più che sentimento: è vivere in modo personale, e più in profondità vivere "abitato" dall'altro.

Nunzio Bombaci

Rudolf OTTO, *Opere*, a c. di S. Bancalari, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 454

«Qual è l'essenza della religione?»¹: con questo interrogativo Rudolf Otto apriva nel 1899 il *Rückblick* alle schleiermacheriane *Reden über die Religion*, curate per Vandenhoeck & Ruprecht nel centenario della prima edizione. È proprio nel sollevare la domanda sull'essenza del religioso, e nell'elaborare un metodo in vista di una possibile risposta, che Schleiermacher s'inserisce per il filosofo di Marburgo nel solco della grande *Religionsphilosophie*, sorta un paio di secoli addietro sul terreno di quel quesito fondamentale e affermatasi quale disciplina dotata di criteri propri, indipendente tanto dalla teologia quanto dalla tradizione ecclesiastica. Lo stesso potremmo dire, autorizzati dalla presente edizione delle sue *Opere*, di Otto e dello sforzo teorico da lui coltivato su impulso di quella tradizione. Cosicché l'interrogativo, percorrendo trasversalmente la quasi totalità degli scritti che vi sono raggruppati, potrebbe fungere altresì da filo conduttore utile a orientarsi nella preziosa silloge curata da Bancalari per l'editore Fabrizio Serra. Il primo e più lampante pregio del volume consiste difatti, oltre che nel rigore storico e filologico (due aspetti su cui torneremo più avanti), nella densità della prospettiva filosofica offerta dal Curatore.

Rudolf Otto, filosofo della religione è, non a caso, il titolo che Bancalari sceglie per introdurre la raccolta, la quale mette a disposizione del lettore italiano non soltanto una panoramica testuale su un arco di più di trent'anni (dal 1903, con la prima versione di quello che sarà il saggio su *La rinascita del sensus numinis in Schleiermacher*², al 1935, probabilmente l'anno di stesura di *Autonomia dei valori e teonomia*) ma anche appunto un percorso teorico dai contorni ben definiti. Nella prima sezione (*Volume*) troviamo, assieme al *Sacro*, *La filosofia della religione kantiano-friesiana applicata alla teologia. Introduzione alla dogmatica per studenti di teologia* (1909). Nella seconda (*Saggi*) sono raccolti,

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (Hg. R. Otto), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1899¹) 2002⁸, p. 207.

² Nella sua prima edizione, pubblicata su "Die christliche Welt" 17 (1903), pp. 506-512, il saggio porta il titolo *Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte*.

oltre ai due testi già menzionati, *Il sensus numinis come origine storica della religione. Un confronto con Mythos und Religion di Wundt; Mistica orientale e mistica occidentale; Che cos'è il peccato?* e infine *Valore, dignità e diritto*. Accantonando in partenza ogni pretesa di esaustività, si mira così a isolare una tra le molteplici sfaccettature dello studioso, noto soprattutto per *Il Sacro*: «Otto è un teologo, un filosofo della religione, uno storico e uno scienziato delle religioni»; per «tacere delle attività extra-accademiche di parlamentare, riformatore della liturgia, promotore di una “lega religiosa dell’umanità”, fondatore di un museo di reperti storico-religiosi»³. La prospettiva che ne risulta è al contempo mirata e ampia, volta in ogni caso a svincolare il nome di Otto dall’esclusivo riferimento all’opera che lo rese celebre e alla quale ancor oggi la sua figura viene eminentemente associata. A conciliare le due ispirazioni vi è un’assunzione di fondo, esplicitata dal Curatore sin dalle prime pagine dell’*Introduzione*: la tesi di continuità attraverso cui viene riletta la produzione ottiana nelle sue diverse fasi. È «un’evoluzione - vi si legge - che può essere descritta come un progressivo recedere del teologo di fronte al filosofo, e poi del filosofo di fronte allo storico della religione»⁴. Alla luce della tesi interpretativa adottata da Bancalari il privilegiamento dell’aspetto filosofico del pensiero di Otto non implica però in alcun modo una concentrazione unilaterale sul secondo momento del suo sviluppo. Entra in gioco già a questo livello quella tensione tra il razionale e l’irrazionale che è notoriamente uno dei cardini teorici dell’opera del marburghese. In riferimento all’opposta tesi avanzata da Troeltsch nella recensione al *Sacro* del 1919, ove si parla del rapporto con la *Filosofia della religione kantiano-friesiana* (1909) nei termini di un «totale cambiamento di fronte»⁵, il Curatore osserva: «Un’analisi che, per contro, si proponga... di riannodare i robusti fili che intrecciano il *Sacro* al complesso della produzione di Otto si traduce per forza di cose nella messa in questione di una fin troppo facile e diffusa lettura “irrazionalistica” del suo pensiero, che pur sembrerebbe avallata dal sottotitolo stesso dell’opera maggiore (*L’irrazionale nell’idea del divino e il suo rapporto al razionale*)»⁶.

Com’è agevole intuire, ci troviamo di fronte a un’operazione editoriale ponderata, complessa. Questo è d’altra parte il tratto che più caratterizza il volume a fronte di iniziative analoghe segnalatesi negli ultimi anni. Si pensi

³ R. Otto, *Opere*, a c. di Stefano Bancalari, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, p. 9.

⁴ *Ivi*, p. 10.

⁵ *Ivi*, p. 13.

⁶ *Ibid.*

alla ristampa pubblicata da SE di *Il sacro* (Milano 2009), o più di recente alla traduzione fattane da Aldo Natale Terrin (Morcelliana, Brescia 2011). Non di semplice riproposizione si tratta nemmeno nel caso dell'opera più celebre di Otto, l'unica tra quelle qui raccolte già disponibile in lingua italiana. Bancalari ne traduce la prima edizione, ad oggi solo difficilmente reperibile. È l'edizione che contò tra i suoi lettori illustri filosofi e teologi quali Troeltsch, Heidegger, Husserl, Tillich, Bultmann. Ma quest'ultima è soltanto una delle ragioni per cui il Curatore sceglie di lavorare proprio sul testo del 1917. Un'altra ragione, più genuinamente filologica, è la volontà di restituire al lettore la forma originaria dell'opera, scevra dei rimaneggiamenti cui andò incontro nel corso della sua storia. Ciò non toglie che una fondamentale importanza venga assegnata proprio alla conoscenza di quella evoluzione, scrupolosamente ricercata e voluta da Otto. Alla traduzione vengono fatte seguire così due appendici, la seconda delle quali raccoglie le principali miglierie apportate nella versione definitiva (1936). E comprendere «il senso delle modifiche operate dall'autore»⁷ è senz'altro uno dei presupposti imprescindibili per una riconsiderazione più avvertita dell'opera; tanto più se si pone mente al fatto che *Il sacro* conobbe vivente l'Autore ben venticinque edizioni, frutto di una continua e tormentata rielaborazione. Una circostanza piuttosto significativa in rapporto a quanto osservato poco sopra è riscontrabile per es. nel raffronto col *Sommario* del 1936. Qui il dato filosofico e quello filologico s'incrociano in un'ottica genetica d'innegabile rilievo. Nell'ultima revisione Otto aggiunge un *capitolo decimo* dal titolo *Cosa significa irrazionale?* come a destituire di fondamento, ritenendola riduttiva oltre che fuorviante, ogni interpretazione meramente "irrazionalistica" della sua teoria del religioso.

A fugare i fraintendimenti di stampo irrazionalistico basterebbe d'altronde una seria indagine del primo lavoro di Otto, in cui già si condensano i principali moventi teoretici del suo pensiero. Ci riferiamo alla dissertazione *Die Anschauung des Heiligen Geistes bei Luther*, pubblicata nel 1898. Da questo scritto, non tradotto nella silloge ma puntualmente trattato nell'*Introduzione*, il Curatore prende le mosse nell'articolare e dipanare i rapporti che attraversano i testi presentati. A partire da un'analisi del «problema religioso fondamentale»⁸ in Lutero, Otto vi s'interroga per la prima volta sul rapporto tra naturale e soprannaturale, fede e parola, o ancora tra il piano spirituale e quello psicologico. Come può una causa spirituale e divina suscitare effetti nel finito? Può la fede sorgere nell'uomo a partire da una causalità

⁷ *Ivi*, p. 11.

⁸ *Ivi*, p. 14.

extramondana? Per rendere ragione della sostanziale sovrapposibilità dei due piani l'Autore formula la cosiddetta «teoria dei due sguardi» (*doppelte Betrachtungsweise*⁹). In essa, lungi dall'affermare una riduzione dell'extramondano al mondano, viene a stabilire sulla scorta di Lutero una relazione di reciprocità o di circolarità tra i due elementi. Interna al fenomeno religioso, tale relazione «complica» il vissuto psicologico e lo arricchisce di una dimensione ulteriore, non estrinseca ma immanente a esso. All'analisi del vissuto spetta poi il compito di ricomprendere la relazione tra naturale e soprannaturale, rinunciando preliminarmente allo schema classico della causalità che concepisce i due ambiti come semplicemente giustapposti. È quest'ultimo un motivo che scandisce a vario titolo molte delle riflessioni successive; basti pensare a quanto Otto va affermando nel *Sacro* in merito alla teoria tradizionale del miracolo. Il ribaltamento del suo rapporto al razionalismo e la peculiare lettura del binomio naturale-soprannaturale che ne risulta richiamano direttamente accenti dei *Discorsi schleiermacheriani*¹⁰. Scrive l'Autore: «La teoria tradizionale del miracolo, quale violazione occasionale del nesso causale naturale da parte di un essere che l'avrebbe posto e che dunque ne sarebbe il signore, è essa stessa così massicciamente “razionale”, che non si potrebbe esserlo di più»¹¹. Più a monte il *proprium* del fenomeno religioso verrà individuato nel *Sacro* proprio in quell'intreccio di razionale e irrazionale che altro non è se non la medesima circolarità di naturale e spirituale, fede e parola di cui si è appena detto. Non si tratta di una circolarità viziosa, bensì di un autentico tratto metodico del procedere ottiano, che si traduce al limite nel presupposto metodologico della necessaria internità all'esperienza religiosa in vista di una sua possibile esplicazione. «Invitiamo ora chi legge a rievocare un momento di intensa eccitazione religiosa, che sia tale nel modo più univoco possibile. Chi non è in grado o chi in generale non ha di questi momenti è pregato di non leggere oltre»¹², annota icasticamente l'Autore nelle prime pagine dell'opera.

⁹ *Ivi*, p. 17.

¹⁰ Il riferimento è in parte esplicitato dallo stesso Otto nel saggio su *La rinascita del sensus numinis in Schleiermacher* (*ivi*, pp. 327-337). Vi leggiamo: «Il miracolo nel senso dogmatico-tradizionale, ossia come accadimento “straordinario” e come rottura di un ordine naturale altrimenti chiaro, comprensibile e saldamente regolato, un tale “miracolo” richiede come contraltare una concezione “razionalistica” del mondo... In realtà il merito di Schleiermacher, quando ha salvato la religione dal razionalismo, non è stato quello di aver nuovamente rafforzato il vecchio concetto di miracolo, che egli rifiutava: si è trattato di cose completamente diverse e molto più profonde» (p. 328).

¹¹ *Ivi*, p. 204.

¹² *Ivi*, p. 207.

Si noti, in connessione con ciò, che già nello scritto giovanile su Lutero si prefigura «una vera e propria teoria dell'*a priori* religioso»¹³, connettendosi in maniera sostanziale alla domanda sulla specificità della religione maturata nel confronto con Schleiermacher. L'iniziale adesione di Otto alla teoria schleiermacheriana è testimoniata, oltre che dall'edizione delle *Reden* di cui si è detto sopra, dai passaggi dello scritto *La rinascita del sensus numinis in Schleiermacher*, in cui Otto riconosce il debito nei confronti del filosofo di Breslavia e, restituendone un'immagine tradizionalmente diltheyana, esprime apprezzamenti verso i concetti di intuizione e sentimento. L'incontro con Leonard Nelson a Gottinga lo porta però a prendere le distanze da Schleiermacher e a rinvenire nella teoria dell'*Ahnung*¹⁴ formulata da Fries l'unica legittima erede della domanda trascendentale sull'essenza del religioso. Sono i temi che scandiscono *La filosofia della religione kantiano-friesiana*, in cui emerge la continuità del filone Lutero-Kant-Fries e il suo ruolo centrale nella formulazione del concetto di «sentimento della verità». Se Fries coglie il lato più proficuo dell'antinomia kantiana, sulla sua scia Otto mira a articolare un rapporto immediato tra il soggetto e il mondo, tale da garantire al contempo la possibilità di una conoscenza *a priori* del mondo stesso. Merito di Fries è in tal senso l'aver percorso la via della «doppia negazione»¹⁵, assicurando con la teoria del presentimento un accesso al reale che è appunto immediato e insieme consapevole dei propri limiti gnoseologici¹⁶. Chiaramente ciò vale in modo privilegiato per quel rapporto tra finito e infinito che s'istituisce nel sentimento religioso. In *La filosofia della religione* Otto si confronta inoltre non solo con Kant, Fries, Schleiermacher, ma anche con l'idealismo, Jacobi, Schelling, Fichte e, con intento più programmatico, dedica alcuni paragrafi a de Wette e Tholuck, paragrafi in cui vengono toccati molti dei temi che ricorreranno nei saggi posteriori. Di estremo interesse sono le riflessioni sul filone illuministico e quello romantico, su razionalismo e irrazionalismo; ancora, sul rapporto di filosofia e teologia, morale e religione, fenomeno artistico e esperienza religiosa. Sul fondamento di queste acquisizioni teo-

¹³ *Ivi*, p. 18.

¹⁴ Sulla grafia del termine cfr. *ivi*, p. 20, nota 81.

¹⁵ *Ivi*, p. 143.

¹⁶ Particolarmente illuminante l'esempio addotto dall'Autore: «Chi vede un paesaggio attraverso la nebbia, in genere non conosce un nulla, non sogna e non vede una *fata morgana*, ma conosce il paesaggio stesso e la sua conoscenza ha una validità, ma limitata. E se egli sa anche cos'è la nebbia e come agisce sul vedere, allora conosce anche il fatto della sua limitazione e può andar oltre questa, in quanto può rappresentarsi quali tratti mancherebbero nella conoscenza piena (il grigio e lo sfumato), sebbene non possa completarsela con ciò che si deve aggiungere positivamente» (*ivi*, p. 103).

riche Otto giunge nel *Sacro* a elaborare una triplice critica al sentimento di dipendenza schleiermacheriano, assunto nella formulazione desumibile dalla *Glaubenslehre* (I ed. 1821/22). Il sentimento di dipendenza esprime solo una differenza quantitativa del vissuto religioso; Otto vi sostituisce così il «sentimento di creaturalità»¹⁷, a suo avviso più idoneo a esibire la specifica qualità dell'*Erlebnis* che è al centro della religione. In secondo luogo, in quanto «categoria di *autovalutazione religiosa*»¹⁸, il sentimento di dipendenza implicherebbe un'indebita presupposizione del soggetto all'oggetto della religione; Otto vi preferisce perciò il concetto di "numinoso", che meglio descrive ai suoi occhi l'assoluta eccedenza del "totalmente Altro", il correlato oggettivo del vissuto religioso. A quest'ultima critica si rifà il terzo rilievo ottiano, che ancora una volta fa perno significativamente sul problema della causalità: «Di un rapporto di causalità *qui* non si parla. Non un sentimento di dipendenza assoluta (ossia del proprio esser causato), ma un sentimento di assoluta superiorità (dell'altro) è qui il punto di partenza»¹⁹.

Nonostante le evidenti variazioni che si registrano tra la *Filosofia della religione* e *Il sacro*, il rapporto fra le due opere, lo si è già ricordato, non è classificabile nei termini di una recisa cesura. Ora è il caso di ricordare che l'elemento su cui principalmente si fonda la tesi di continuità è il concetto di *a priori* religioso. Solo a patto di valorizzare la genesi trascendentale della concettualità ottiana si può dunque comprendere a fondo il rapporto tra le due opere, percepito dallo stesso Autore nei termini di una sostanziale continuità: se nella prima si tratta esclusivamente il versante razionale della religione (Otto lo ricorda sin dalle prime battute di *Il sacro*²⁰), nella seconda si mette in pratica una filosofia della religione "in senso largo". Le categorie di *sacro* e *numinoso* nascono sul terreno di queste problematiche, e in quanto tali implicano un rapporto tra razionale e irrazionale più complesso di quello descrivibile attraverso nette contrapposizioni. Il "totalmente Altro" (il *ganz Anderes* mutuato da Fries) di cui parla Otto è sì l'oggetto precipuo di un'analisi centrata sul momento irrazionale della religione, tanto che il numinoso definisce proprio «il sacro *meno* il suo momento etico»²¹; tuttavia nei capitoli XVI e XIX Otto si sofferma sulla nozione di sacro come categoria *a priori*. Attraverso una consapevole distorsione della concettualità trascendentale in chiave neo-friesiana egli vi tratta l'intreccio tra momento

¹⁷ *Ivi*, p. 208.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, p. 213.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 205.

²¹ *Ibid.*

razionale e momento irrazionale, sottolineando per un verso l'indipendenza della religione dalla morale (specie la dottrina dei postulati), e facendo per altro verso della traduzione dell'irrazionale sul piano etico e dell'equilibrio tra i due momenti il criterio distintivo del grado di sviluppo di una religione²². Scrive: «I momenti irrazionali, essendosi uniti, nel loro sviluppo storico-religioso, a quelli irrazionali secondo principi *a priori*, schematizzano questi ultimi»²³. È qui centrale il concetto di schematizzazione, che serve a Otto a strutturare il legame tra l'*a priori* del fenomeno religioso e il suo manifestarsi storico; esso rappresenta uno dei punti di più chiaro interesse non soltanto rispetto al *Sacro* e al suo rapporto con *La filosofia della religione kantiano-friesiana*, ma anche in relazione all'intera scrittura filosofica di Otto. Esso affiora difatti a più riprese nei *Saggi* raccolti: dallo scritto su Wundt, in cui di contro al principio dell'eterogonia si afferma il carattere inderivabile del sentimento religioso, ai saggi dedicati all'etica, passando per *Mistica orientale e mistica occidentale*, ove si ricorre al medesimo binomio razionale-irrazionale per sconfessare la monolitica opposizione di dottrina e illuminatismo e fornire un'immagine più articolata della mistica in Eckhart e Śankara. I tre saggi a carattere etico che chiudono la silloge sono percorsi in particolare dal problema, maturato sulla scorta del *Sacro*, del binomio morale-religione. Esso viene declinato in ordine al concetto di peccato e di "cattivo", e ancora alla relazione tra legge morale e volontà divina. Quest'ultimo è il tema da cui Otto muove non solo in *Autonomia dei valori e teonomia*, incentrato sulla discussione critica della teoria hartmanniana, ma anche in *Valore, dignità e diritto*, che accoglie e inverte l'istanza valoriale già insita nel *Sacro*, pervenendo attraverso una circostanziata discussione dei principali concetti etici a definire una prospettiva che viene così sintetizzata: «La legge morale, in quanto è l'insieme delle esigenze categoriche, secondo il nostro uso linguistico non è in generale una "legge", ma un "comando". Questo non viene dato, ma si ricava. Si ricava in modo fondato dal valore e dal diritto. E dall'adempimento di questo si ricava la dignità della volontà buona»²⁴. Ma è in *Autonomia dei valori* che il problema del binomio etica-religione approda al suo esito più radicale, raccordandosi in definitiva al nucleo genetico di *Il sacro* e dell'intera produzione di Otto. Conclude Bancalari: «Il vissuto del

²² Su questa idea si basa l'affermazione della superiorità del cristianesimo resa nelle medesime pagine del *Sacro*: «Che entrambi i momenti siano in bella e sana armonia è, a sua volta, un criterio per valutare la superiorità di una religione; ed è un'unità di misura propriamente religiosa. Anche secondo quest'ultima il cristianesimo ha sulla terra una superiorità assoluta rispetto alle religioni sorelle» (*ivi*, p. 284).

²³ *Ivi*, p. 283.

²⁴ *Ivi*, p. 438.

sacro non scuote affatto l'autonomia dei valori, ma li ricomprende in un contesto più ampio che consente di tenere insieme ciò che dal solo punto di vista etico non può essere tenuto insieme... Ancora una volta, la posizione corretta del rapporto tra razionalità e irrazionalità rimanda alla teoria del "doppio sguardo" che Otto ha appreso da Lutero: la prospettiva religiosa non completa, né corregge in alcun modo l'imperativo etico, ma lo arricchisce di una dimensione e di una prospettiva ulteriori»²⁵.

Il quadro delle questioni delineato dal volume è ricco e composito. Non possiamo che fare brevemente cenno a altri temi che pure meriterebbero un approfondimento: la funzione dell'*a priori* nel rigetto degli approcci evolutivista-riduzionistici all'epoca imperversanti su fondamenti darwiniani; il significato dei cenni ottiani alla tematica dell'inconscio, spesso riferita alla costellazione concettuale ruotante attorno all'irrazionale nel religioso; l'analogazione (su base generalmente friesiana) dell'esperienza estetica a quella religiosa e il suo valore più o meno esemplificativo; il significato della categoria di causalità in riferimento alla dottrina della elezione e predestinazione; la genesi storico-filosofica dell'analogia quale chiave di volta della logica antinomica sottesa al *Sacro*.

Torniamo in chiusura ai due ulteriori meriti ascrivibili alla presente pubblicazione: l'attenzione storica e l'accuratezza filologico-testuale. Un primo dettaglio rimarchevole riguarda le citazioni contenute nei testi di Otto. Bancalari sceglie di tradurle tutte, comprese quelle bibliche, direttamente dall'originale tedesco o, nel caso di altre lingue, dalla traduzione tedesca di pugno dello stesso Autore. Unica eccezione la kantiana *Kritik der reinen Vernunft*, per la quale viene utilizzata l'edizione italiana a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice rivista da Vittorio Mathieu (Laterza, Roma-Bari 1996). Il criterio guida è da un lato quello di una maggiore uniformità lessicale, dall'altro quello di una restituzione quanto più fedele possibile dello spessore teorico e del retroterra storico-filosofico di concetti, idee, problemi. Assai puntuali anche gli apparati che corredano il volume. Oltre all'*Introduzione*, seguita da una breve *Nota editoriale*, compaiono una *Nota biografica*, un *Indice dei nomi* e una *Bibliografia* in cui sono enumerati, accanto alle opere, ai principali saggi, alle edizioni e traduzioni curate da Otto stesso, i saggi e i volumi sull'Autore, nonché le più importanti traduzioni dei suoi scritti in lingua italiana, inglese, francese e spagnola. Il rinvio alle traduzioni ci porta infine a un'altra osservazione di rilievo sul *Sacro*. Usciva nel 1926 l'ormai classica edizione a cura di Ernesto Buonaiuti, la quale, rivista in seguito sulla base della versione definitiva dell'opera, si basava

²⁵ *Ivi*, p. 44.

inizialmente sulla quattordicesima *Auflage*, apparsa in quello stesso anno. Il lavoro di Buonaiuti, pregevole e comunque imprescindibile, è condizionato però dalle vicende legate al modernismo e risulta percorso da un certo afflato autobiografico. Si rendeva perciò finalmente necessaria, sottolinea il Curatore nell'*Introduzione*, una nuova traduzione che, oltre a emanciparsi dai condizionamenti che quella circostanza comunque dettò al testo, «si facesse carico della cautela imposta dall'enorme dibattito che nel frattempo si è venuto svolgendo sulle questioni sollevate da Otto, facendo del *Sacro*, appunto, un classico»²⁶. Uniformando la traduzione di alcune espressioni tecniche, Bancalari ovvia inoltre alle carenze addebitabili a Buonaiuti sul versante strettamente filologico: «Das "Ganz Andere"» viene così reso in maniera univoca come «totalmente altro»; lo stesso accade con termini cruciali quali «Schematisierung», «Gemüt», «Begriff».

Questo e altri aspetti richiamati denunciano la necessità dell'approntamento di un'edizione critica delle opere di Rudolf Otto, ad oggi ancora assente, come pure l'interesse che rivestirebbero nuove traduzioni. Ciò vale tanto più in considerazione della complessa quanto contraddittoria *Wirkungsgeschichte* che è legata al nome del marburghese. Si provi a osservare il posto che Otto occupa ad oggi nei manuali filosofico-religiosi d'area tedesca o nei compendi sistematici di teologia e di *Religionstheorie*; il dato che si riscontra è indicativo. Per un verso, senza apparenti esitazioni e in maniera pressoché univoca, vi si constata la scarsa rilevanza che il paradigma teorico da lui offerto riveste attualmente nei diversi ambiti disciplinari di riferimento. Per altro verso a questa constatazione si affianca quella, altrettanto risoluta, della sua indiscutibile rilevanza in termini di storia dei concetti e delle idee²⁷. Già Almond rimarcava l'assoluta novità rappresentata dal "sacro" in quanto categoria d'interpretazione del fenomeno religioso: «Nella letteratura filosofica tedesca *Heiligkeit*, o vocaboli affini, compaiono negli scritti di Kant, Schleiermacher, Hegel e Nietzsche, ma in nessun caso nel senso di Otto»²⁸. Parallelamente si pone l'accento sulla straordinaria risonanza regi-

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ Si legga quanto va annotando Gregory D. Alles sulla fortuna del filosofo: «Sebbene oggi Otto non giochi un ruolo importante come teorico, né in teologia né in filosofia della religione, le sue idee e la sua comprensione della religione si diffondono sempre di più, anche e specialmente in ambito anglosassone»; cfr. G. D. Alles, *Rudolf Otto (1869-1937)*, in A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Beck, München 1997, p. 210.

²⁸ PH. C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1984. Citato da Bancalari nell'*Introduzione* (p. 27, nota 120).

strata dai concetti di “sacro” e di “numinoso” nei campi più disparati, dalla teologia alla letteratura, passando per la filosofia e la scienza delle religioni: «L’influsso della terminologia di Otto si estende ben al di là della teologia e della scienza della religione»²⁹, scrive tra gli altri Gregory D. Alles. In toni ancor più enfatici si esprime Jörg Schneider: «Alla notorietà dell’espressione “mysterium tremendum et fascinans” non corrisponde, almeno in ambito tedesco, alcun influsso paragonabile»³⁰. Alle categorie ottiane vengono poi riconosciuti tutti i pregi connessi alla loro spendibilità teorica: l’universalismo, l’estensività, la forza esplicativa.

Ebbene, se nella polivalenza della fortuna di un autore si riconosce una ricchezza d’impensato che soltanto una rinnovata considerazione, non supinamente “archeologica” ma teoreticamente attenta, si mostra in grado di ridestare, è questo più che mai il caso di Otto e della sua intricata vicenda intellettuale. Ciò è dovuto alla singolare posizione della teoria del religioso da lui avanzata, spartiacque tra una fenomenologia storica e una fenomenologia *stricto sensu* filosofica della religione³¹. In tal senso il rischio più prossimo in una ripresa del suo pensiero risiede forse non tanto nell’appiattimento sulla sola categoria di “sacro”; quest’ultima ne rappresenta infatti ad ogni modo il nucleo più originale e fecondo. Piuttosto a entrare in gioco è a nostro avviso un’adeguata attenzione alla genesi trascendentale, e segnatamente kantiano-friesiana, della categoria stessa. Scrive Schneider in proposito: «La teoria di Otto è così influenzata dalla filosofia in prospettiva neokantiana che uno sviluppo contemporaneo dei concetti di “sacro” e “numinoso” dovrebbe anzitutto tornare ad assicurarsi completamente queste basi»³². Una seria rivalutazione di simile ascendenza non soltanto preserverebbe il pensiero di Otto dall’addomesticamento cui esso è andato incontro paradossalmente proprio a causa della sua versatilità; essa porrebbe altresì l’Autore in una più solida continuità ideale con quel filone *filosofico* della fenomenologia della religione che, sorto sulla base dello strumentario husserliano, ha finito poco a poco per assorbirne l’attrattiva. Non solo:

²⁹ G.D. Alles, *Rudolf Otto*, cit., p. 210.

³⁰ J. Schneider, *Rudolf Otto: Religion als Begegnung mit dem Heiligen*, in V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyl (Hg.), *Kompendium Religionslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, p. 105.

³¹ Rimandiamo, su questo punto, all’*Introduzione* (R. Otto, *Opere*, cit., pp. 28-29): «Nel movimento di appropriazione e di applicazione operativa del “sacro” come categoria interpretativa del religioso in genere, si può individuare, con un’estrema semplificazione, una polarizzazione tra i due estremi rappresentati dall’approccio critico-trascendentale e da quello storico-empirico» (p. 28). Nel primo rientrano autori quali Windelband e Scheler; sul secondo fronte invece Otto si confronta soprattutto con Nathan Söderblom e Wilhelm Wundt.

³² J. Schneider, *Rudolf Otto*, cit., p. 105.

proprio in virtù della sua posizione peculiare, della sua irriducibilità cioè a un paradigma univocamente definito, il modello ottiano può continuare a fornire a quello e a ogni altro approccio al fenomeno religioso i mezzi atti a riflettere sulla problematicità del proprio statuto. A questo insieme di istanze ci sembra rispondere la presente edizione, non sottraendosi in alcun caso alle difficoltà che ciò comporta.

Emanuela Giacca