

## **Quale esperienza per la filosofia della religione? Due giornate seminariali al Centro Studi del Fenomeno Religioso di Verona**

*Fondazione Centro Studi Campostrini – 27-28 gennaio 2011*

Si è da poco costituito presso la Fondazione Centro Studi Campostrini di Verona il Centro Studi del Fenomeno Religioso.

Votato tanto alla ricerca quanto allo scambio e alla comunicazione delle conoscenze sulle forme di religiosità contemporanee, il Centro si smarca dall'approccio prevalentemente storico e/o apologetico proprio della gran parte dei centri di ricerca religionistici presenti in Italia. Oltre all'attenzione privilegiata per le forme contemporanee di religiosità, che lo spinge a impegnarsi in un tipo di ricerca essenzialmente interdisciplinare, esso si caratterizza per l'interesse verso tutte le religioni esistenti, articolandosi così anche in un lavoro comparatistico. Questo orientamento di ricerca, contemporaneista, comparatista e interdisciplinare, non rafforzerebbe davvero questo particolare settore di studi religionistici, oggettivamente più debole in Italia rispetto ai più solidi settori storico e apologetico, se non fosse supportato da un'approfondita indagine teorica. Per questo motivo il Centro Studi del Fenomeno Religioso ha pensato di affiancare al suo lavoro in "scienze delle religioni" un'attenzione privilegiata alla "filosofia della religione".

Anche la metodologia di lavoro del Centro è relativamente innovativa. Oltre a un'attività editoriale regolare, esso punta particolarmente al coinvolgimento e la valorizzazione delle leve più giovani della ricerca italiana. È a loro che il Centro affida la gestione di progetti di ricerca annuali o biennali mirati alla realizzazione di un lavoro monografico o collettivo. In quest'ultimo essi possono esporre in un primo momento una tesi teorica originale su una tematica precisa, da sottoporre in un secondo momento al vaglio del dialogo con gli studiosi specializzati nella tematica stessa. Questo secondo momento viene elaborato attraverso degli incontri seminariali presso il Centro a Verona che costituiscono un aspetto fondamentale dell'attività di ricerca del Centro stesso. Questo investimento sull'attività seminariale è motivato dalla convinzione che l'avanzamento della ricerca, oltre allo studio testuale ed individuale, passa necessariamente attraverso il confronto pubblico dal vivo e la discussione filosofica.

In questo contesto, il settore di ricerca di "filosofia della religione" ha inaugurato le sue attività di studio con un progetto che propone una riflessione di ampio respiro sulla filosofia delle religioni stessa. Il progetto inaugurale non poteva non intercettare anche alcuni aspetti metodologici che investono lo statuto da sempre discusso della filosofia della religione in quanto disciplina.

Quale nozione costituisce un crocevia tra quelle potenzialmente molto distanti tra loro di “filosofia” e di “religione”? Una proposta interessante è indubbiamente la nozione di “esperienza”. Infatti, da una parte essa sembra un dominio di legittima indagine per la filosofia, che con quella sfida la sua declinazione esclusivamente concettuale, tradizionale spina nel fianco per la coordinazione di filosofia e religione. Dall'altra, per quanto discutibile, sembra difficile negare che della religione o del religioso non si dia alcuna esperienza e che la religione e il religioso non sia per l'uomo largamente una questione di esperienza.

Di qui nasce il progetto “Esperienza e filosofia della religione a partire da Jean Héring”, che muove dalla traduzione del prezioso testo di Jean Héring *Phénoménologie et philosophie religieuse* del 1925 come *Fenomenologia e religione*, a cura di Giuseppe Di Salvatore (con una prefazione di Roberta De Monticelli, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010). La scelta di approcciare la questione dell'esperienza a partire dalla proposta di Héring è motivata dalla centralità assoluta della nozione di “esperienza” nel testo del filosofo della religione strasburghese. Questo testo, inoltre, fa leva su una particolare declinazione dell'esperienza proprio per realizzare una riformulazione originale della filosofia della religione. In costante dialogo con la riflessione filosofica di Max Scheler, Héring tenta la strada che incrocia la fenomenologia husserliana e la filosofia della religione, nello sforzo di sorpassare l'alternativa tra un approccio positivista e uno spiritualista alla religione. Ora, non è senza una punta di sconforto che ci si trova costretti a constatare come la nostra epoca ci metta sempre più dinanzi a quella stessa sterile distinzione tra positivismo e spiritualismo, pur se in forme culturali diverse da quelle dei primi decenni del XX secolo. Sembrando quindi doveroso registrare una sorta di regresso culturale rispetto agli stimoli e alle proposte elaborati durante tutto il XX secolo (spesso appunto per sfuggire a quella dicotomia), la pubblicazione del saggio di Héring non vuole solo fornire un'ispirazione generica, o uno spunto di riflessione, ma si presenta immediatamente con una funzione militante e attualissima, nonostante gli ottantacinque anni che ci separano dalla redazione del testo.

La lucida analisi filosofica di Héring risulta così per più di un aspetto un esercizio fecondo per la filosofia della religione contemporanea, perché la richiama a una rinnovata riflessione su di sé e sul suo statuto moderno. E la sua riformulazione fenomenologica sembra offrirci gli strumenti concettuali per prendere sul serio la *specificità* della religione e del religioso, senza ridurla a paradigmi teorici sterili e antiquati (ad esempio quelli positivisti e spiritualisti) estranei al regime di pensiero “speciale” a cui la realtà della religione e del religioso spinge la filosofia della religione.

Questo tentativo di restituire filosoficamente la specificità della religione e del religioso passa, nella proposta fenomenologica di Héring, attraverso la messa a fuoco dell'importanza di considerare la religione e il religioso come *fenomeni*. Insistere sulla nozione di “fenomeno” significa mettere al centro il *fatto* della religione e del religioso: il fatto che appare, ma anche il fatto storico, e ancora il fatto in quanto inaudito, ovvero il fatto indipendentemente da ogni teoria della religione e del religioso. Inoltre, “fenomeno” significa anche mettere al centro il *vissuto* re-

ligioso e della religione, dunque affermare l'interesse della realtà dell'esperienza religiosa – ed eventualmente l'interesse di un importo di conoscenza implicato in quella esperienza. Ma l'aspetto più originale di questa attenzione per la nozione di “fenomeno” è catturato dalla sua dimensione propriamente *fenomenologica*. Il testo di Héring costituisce uno dei primi tentativi di mettere in luce il senso preciso di questa dimensione: secondo lui, le regole e i criteri di analisi del fenomeno religioso non sono dettati esclusivamente da chi lo analizza come un oggetto di studio, ma sono dettati anche dal fenomeno religioso stesso, di cui quindi si apprezza la misura in cui esso in parte impone, o propone, le regole per la sua lettura.

È con tutto questo bagaglio problematico e propositivo che si è pensato di rinnovare la domanda filosofica sull'esperienza per la filosofia della religione e insieme sulla filosofia della religione stessa. Cercando di accogliere le prospettive più diverse presenti nella filosofia della religione italiana è stata dunque sottoposta a dodici professori che si occupano prevalentemente di filosofia della religione la domanda “Quale esperienza per la filosofia della religione?”. Nella due giorni di incontro seminariale organizzato dal Centro Studi del Fenomeno Religioso a cura di Giuseppe Di Salvatore, incontro che si è tenuto a Verona il 27 e 28 gennaio 2011 presso la Fondazione Centro Studi Campostrini, i professori hanno risposto rispettando la richiesta di un impegno prevalentemente teorico e originale. Invertendo i ruoli e imitando la struttura dell'*universitas* parigina medievale, le tesi originali dei professori sono state messe sul banco degli imputati e discusse criticamente dai più giovani allievi. In questo modo dodici giovani commentatori hanno posto domande critiche ai professori aprendo poi la discussione generale. Questa formula seminariale forse inusuale ha prodotto un risultato di ricerca di alta qualità, proprio in quanto largamente basato su una discussione filosofica vera – di cui forse si potrebbe lamentare in Italia una certa mancanza, peraltro a fronte di una quantità e qualità di risorse filosofiche particolarmente vivaci. La discussione, inoltre, si è arricchita di una tavola rotonda sul testo di Héring *Fenomenologia e religione*.

Non si ha intenzione di produrre qui un sunto critico di quanto è stato discusso, anche perché il dibattito particolarmente acceso si è spinto più di una volta su territori filosofici di grande spessore, dinanzi ai quali è più fruttuoso lasciare la parola difficile pronunciata in forma di domanda risuonare nella vertigine del pensiero, invece di voler chiudere in fretta qualche frase con uno sforzo di sintesi destinato a essere maldestro. Né si fornirà un resoconto dettagliato dei singoli interventi, dal momento che presto sarà possibile leggerne una versione scritta e pubblicata. Si tratterà dunque solo di anticipare qualche problematica emersa nei due giorni di incontro seminariale, che sarà qui avanzata in forma puramente interrogativa e interlocutoria attraverso un'appropriazione libera e personale delle singole proposte teoriche e soprattutto della discussione che quelle hanno indotto.

Come ha ricordato con acutezza Francesco Ghia, solo nel 1907 la *Pascendi dominici gregis* del papa Pio X accusava proprio la nozione di “esperienza religiosa” come inappropriata perché pericolosamente tendente a un'interpretazione universalistica del religioso, la quale avrebbe fatto travalicare al religioso stesso i limiti del

dominio cristiano cattolico definito dalla rivelazione. Con questa accusa emerge il problema di sottintendere la nozione di esperienza come propria di una dimensione “umana” nel senso antropologico del termine. Ma anche, allo stesso tempo, il problema di sottintendere che la dimensione antropologica necessariamente confligga con la dimensione rivelativa. Si tratta di “problemi”, qui, perché sembra legittimo porsi la domanda se l’esperienza, ancor prima di essere definita immediata o mediata (da conoscenza o riflessione concettuale), abbia essa stessa una funzione di mediazione tra una considerazione antropologica o anche psicologica della religione e del religioso e una considerazione che presuppone la rivelazione (di Dio, del divino, del sacro). Questo eventuale ruolo di mediazione potrebbe essere favorito proprio dallo statuto particolarmente complesso della nozione di esperienza in generale: radicata nel vissuto individuale ma allo stesso tempo necessariamente aperta all’evenienza di qualcosa di radicalmente contingente per l’individuo stesso, il quale di fatto finisce per essere da quello costituito. Chi esperisce è qualcuno che fa qualcosa, ma allo stesso tempo è qualcuno perché esperisce.

Muovendo da questa intrinseca *ambivalenza* della nozione di esperienza non si dovrà leggere nell’esperienza religiosa un caso particolarmente esemplare per l’esperienza in generale, dal momento che la specificità religiosa dell’esperienza sta anche proprio nell’ambivalenza di quanto nell’esperienza religiosa si esperisce? Infatti, non è il religioso stesso intrinsecamente ambivalente in quanto estraneo e tremendo da una parte, seducente e affascinante dall’altra? Se chi esperisce è in generale sempre attivo e passivo allo stesso tempo (forse nel senso più preciso di “attivamente passivo” – cosa su cui molti convergono) non è allora questa ambivalenza particolarmente evidente nel caso dell’esperienza religiosa?

Ma interrogando più a fondo, se questa particolare solidarietà sembra stabilirsi tra la struttura, la fenomenologia dell’esperienza e quella dell’esperienza religiosa, ciò non rimanda forse ad un’altra solidarietà, più tecnicamente fenomenologica, che può essere istituita tra fenomeno in generale e fenomeno religioso? Infatti, non mostrano questi ultimi due lo stesso carattere di *irriducibilità*? Irriducibilità a spiegazioni appunto riduttive, che snaturerebbero in senso naturalistico, oppure concettuale-razionale, la specificità del fenomeno religioso come esperienza della religione e del religioso.

Questa irriducibilità si è imposta storicamente con l’affrancamento della religione e del religioso, rivendicato nella sua autonomia, da spiegazioni esclusivamente razionali. Tale affrancamento autonomista non ha preso solo la forma della separazione della religione dalla filosofia, ma anche la forma dell’*istituzione* di una filosofia della religione come disciplina “speciale” – analogamente a come la metafisica speciale si distingueva in epoca medievale dalla metafisica generale. Allora l’irriducibilità fenomenologica dell’esperienza religiosa non dice forse in maniera esemplare la specificità *problematica* di una filosofia della religione che non riduce la religione alla filosofia “generale” ma fa della religione il problema della filosofia che è chiamata a divenire “speciale”?

La lettura problematica della filosofia della religione come filosofia speciale è forse un fatto storico prima che teorico, un fatto storico che pare impensabile

senza il fatto storico della *secolarizzazione*, in un certo senso legato a quello della dimitizzazione. La tradizionale tematica della secolarizzazione mette in risalto anch'essa un'ambivalenza intrinseca alla sua inaggrabile storicità – che ha per esempio poderosamente segnato la storia di tanta teologia e filosofia della religione protestante nella modernità (da Sebastian Frank a Ernst Troeltsch, passando ovviamente da Kant e Schleiermacher, per approdare infine alla rivoluzione e radicalizzazione “dialettica” di Karl Barth e compagni). Si tratta qui dell'ambivalenza del *positivum* storico – quindi della religione più che del religioso: la religione è oggetto di una considerazione oggettivante propria delle scienze esatte da una parte (che porterebbe a parlare esclusivamente di una “filosofia delle religioni”), dall'altra è fatto contingente la cui evenienza scardina ogni tentativo di oggettivazione dal momento che presenta essa stessa un'oggettività che si impone come fatto primitivo incommensurabile – tipicamente la rivelazione.

Sotto forme diverse è stata spesso posta la questione, nell'incontro seminariale, di riformulare questa ambivalenza del *positivum*, proprio nella misura in cui esso inside la specificità dell'esperienza. Allora, la positività dell'esperienza religiosa significa, certo, che la filosofia ne può parlare oggettivamente, sottolineandone l'eventuale struttura *a priori*, ma significa anche, sempre e necessariamente che di essa se ne può parlare solo nella misura in cui si è già fatta proprio *quell'*esperienza. Quest'ultima circolarità tra l'esperienza religiosa e la sua indicibilità, pertanto, da una parte è intrinseca all'ambivalenza storica della positività della religione e del religioso, che costituisce la “specialità” della filosofia della religione come problema dinanzi all'autonomia irriducibile della religione e del religioso in regime di secolarizzazione. Dall'altra, questa circolarità non è nient'altro che un modo di dire proprio l'irriducibilità fenomenologica del fenomeno religioso – fenomeno religioso che dunque declina ancora una volta proprio quell'autonomia irriducibile della religione e del religioso in regime di secolarizzazione che la filosofia della religione “problematica” è chiamata a pensare.

Solo nel quadro della complessità qui espressa di ambivalenza, circolarità e irriducibilità dell'esperienza religiosa, andrà allora coniugata ogni formulazione di questa esperienza in termini di interiorità – termini, quindi, chiaramente non psicologici.

Non è dunque un caso che nell'incontro seminariale la questione dell'irriducibilità dell'esperienza religiosa ha costituito insieme la spina nel fianco e lo stimolo fecondo di discussione, tanto per la nozione di esperienza quanto per quella di filosofia della religione stessa.

In una prima lettura, questa irriducibilità è spina nel fianco per quanti ritengono che l'esito tautologico a cui si perviene parlando di esperienza religiosa sia un vizio capitale che intaccherebbe la comunicabilità filosofica dell'esperienza stessa, ovvero che intaccherebbe la filosoficità della filosofia della religione, la quale sarebbe così necessariamente, in un certo senso, *solo* filosofia religiosa. Questo senso di “filosofia religiosa”, qui, viene considerato come uno spauracchio per la filosofia della religione perché si intende in essa non semplicemente il fatto che si deve presupporre il religioso perché se ne parli (questa resta ovviamente una condizione

necessaria e inaggrabile per poter parlare di qualcosa di specifico in filosofia della religione!), ma il fatto che ci si deve collocare all'interno del religioso accettando che quello solo detti le regole della sua ricezione filosofica e soprattutto che faccia questo in maniera *esaustiva e/o determinata*.

In una seconda lettura, invece, l'irriducibilità dell'esperienza religiosa costituisce uno stimolo fecondo per quanti sottolineano, appunto, come non si possa prescindere dall'assunzione del religioso nella sua specificità e autonomia, ovvero nella misura in cui è il religioso a dettare le regole della sua ricezione filosofica. Questa posizione lascia aperta la possibilità che la filosofia della religione si dica ancora "filosofia religiosa", ma in un senso diverso da come prima inteso, cioè senza ammettere che la filosofia della religione debba abdicare alla sua filosoficità. Ciò è possibile perché la ricezione delle regole dettate dall'esperienza stessa è filosofica nella misura in cui o quel dettato non è esaustivo e/o determinato, o è comunque *filosoficamente* che quel dettato viene recepito, per quanto questo significhi rimettere in discussione, allargare e parzialmente modificare i limiti interni della filosofia stessa.

Forse questa doppia lettura dell'irriducibilità dell'esperienza religiosa secondo un'altrettanto doppia interpretazione della filosofia della religione come filosofia religiosa tocca uno degli snodi fondamentali della discussione filosofica emerso nei due giorni di lavori seminariali. Particolarmente la seconda lettura, ovvero considerare quell'irriducibilità come stimolo fecondo e non come spina nel fianco, pare a miei occhi una sfida ardua e degna di essere colta dalla filosofia della religione, anche perché significa al contempo rivendicare la filosofia della religione così sfidata come a sua volta una sfida alla filosofia stessa.

Nell'ambito di questa specifica interrogazione sulla ridefinizione della filosofia propria della filosofia della religione, è stato ampiamente discusso il ruolo che giocano rispettivamente l'ermeneutica, la metafisica e la fenomenologia – come anche la loro relazione all'interno della filosofia della religione.

È l'ermeneutica un atteggiamento interpretativo che dipende comunque da una previa oggettivazione del suo oggetto di interpretazione, o non è essa piuttosto l'atteggiamento che meglio intercetta la specificità dell'oggetto entrando nella sua logica (per quanto paradossale possa essere) e quindi facendo fare un "passo indietro" alla filosofia stessa? In questo secondo caso il passo indietro della filosofia corrisponderebbe al passo indietro che anche la religione fa, egualmente rispetto alla pretesa del possesso della verità. La filosofia della religione direbbe allora nient'altro che la complementarità di filosofia e religione nella loro differenza e reciproca autonomia?

Questa strategia "negativa" dell'ermeneutica appare opposta a quella tradizionalmente "positiva" della metafisica, che invece assume pienamente il compito di rendere conto della verità della religione e del religioso nell'esperienza che se ne fa. Ma quale è quella metafisica che così facendo riesce a evitare di applicare alla religione e al religioso categorie concettuali estranee alla sua essenza fenomenologicamente irriducibile? Non è solo in quella crisi della metafisica storicamente legata alla vicenda della secolarizzazione che si può evitare tale applicazione final-

mente troppo concettualista? Certo, la grande tradizione occidentale e soprattutto medievale della metafisica presenta un ampio spettro di varianti che sicuramente non si riducono alla soluzione concettualista propria del teismo filosofico e di molta teologia razionale. Ad ogni modo, almeno si può convenire sul fatto che la metafisica utile per la filosofia della religione problematica non può non assumere la sfida dell'ambivalenza del *positivum* della religione e del religioso, la quale implica in sé di accettare anche la sfida di assumere la specificità irriducibile della religione e del religioso.

In assonanza con molto strumentario operativo di questa metafisica sembrano porsi molte delle posizioni di filosofia della religione espresse nell'ambito della filosofia analitica contemporanea. Di particolare interesse sono le sottili analisi che rivalutano l'importo della dimensione epistemica (ovvero riferita alla credenza) dell'esperienza religiosa, che pure non si vuole esaustivo per questa stessa esperienza. Beneficia la credenza di una garanzia sulla base dell'esperienza? Oppure ha la credenza un supporto puramente evidenziale? Queste domande non interrogano propriamente il correlato oggettivo della credenza: dell'esperienza viene considerata non tanto la sua verità oggettiva quanto piuttosto la sua struttura presentazionale. Significa questo che l'indagine sulla dimensione epistemica dell'esperienza dice dell'esperienza meno la sua verità e più la sua veridicità, o ancora la sua pretesa alla verità? Insomma, la relazione di credenza ed esperienza disegna forse un territorio intermedio tra quello *meramente* doxastico – sempre esposto alla critica di individualismo – e quello pienamente conoscitivo – che richiederebbe la piena assunzione della questione della verità, chiaramente al di là di una sua formulazione ristretta in termini di congruenza?

Ugualmente in una posizione intermedia sembra collocarsi il ruolo puramente *descrittivo* della fenomenologia, la quale nei limiti della sola descrizione rivendica comunque la fedeltà alle cose stesse e la precisione nell'aderire all'essenza specifica, individuale, del fenomeno descritto. Esercizio di attenzione e di ascolto, più che di definizione e spiegazione, la postura fenomenologica sembra particolarmente adeguata a rendere conto filosoficamente della specificità irriducibile dell'esperienza religiosa. Ma non implica questa postura una necessaria interrogazione sui limiti idealisti dell'operazione di riduzione che sola è capace di veicolare appieno la suddetta specificità irriducibile? La fedeltà alle essenze individuali permette davvero di considerare l'operazione di riduzione come un problema metafisico esterno alla fenomenologia (un problema meta-fenomenologico), oppure esso va considerato necessariamente un problema di cui la fenomenologia stessa deve farsi carico? In questo secondo caso, sono questi limiti idealisti anche dei limiti rispetto all'impegno realista che invece l'indagine metafisica si assume esplicitamente quando si dà il compito di rendere conto della verità dell'esperienza irriducibile? E quindi non sono finalmente, e paradossalmente, dei limiti per lo stesso compito di descrizione da parte della fenomenologia che vuole andare appunto alle cose stesse? Oppure è la metafisica a continuare ad assumere nel suo compito di indagine della verità un realismo ingenuo ignaro delle condizioni inaggirabili proprie di qualsiasi esperienza che si vuole chiamare tale? Certo, tocchiamo qui problemi che investono, sì, il ruolo della filosofia dinanzi all'esperienza religiosa, ma che forse non sono proble-

mi specifici dell'esperienza in quanto esperienza religiosa. E ad ogni modo mi pare che i limiti della fenomenologia, per quanto eventualmente riconosciuti come tali, non confliggano con gli intenti della metafisica, ma lascino aperta la compatibilità tra le analisi fenomenologiche e quelle metafisiche.

Altra strategia ancora sembra quella che considera questi limiti della fenomenologia non come un vizio ma come una virtù: una virtù necessaria e intrinseca all'esperienza religiosa nella sua irriducibilità. Si apre qui la possibilità di una terza lettura dell'irriducibilità dell'esperienza religiosa: né spina nel fianco della filosoficità della filosofia della religione, né stimolo fecondo per la filosofia in filosofia della religione, l'irriducibilità dell'esperienza religiosa significherebbe l'esibizione di un potenziale dissidio *disputabile ma inconciliabile* tra esperienze. Questo dissidio non sarebbe allora foriero di un abbandono della filosofia né di una sua ridefinizione, ma dell'attestazione di uno spazio radicalmente altro rispetto alla filosofia, lo spazio incolmabile del dissidio. Questo spazio del dissidio si dice come spazio dell'alterità stessa, in particolare dell'alterità dell'altra persona, essendo riconosciuta l'esperienza irriducibile come intimamente propria, personale. Questo è lo spazio dell'intersoggettività come non fondabile sull'interoggettività e allora, forse, del dialogo e della comunicazione, in quanto già sempre necessariamente etici, perché l'alterità vissuta nell'irriducibilità della propria esperienza è già accusa che convoca colui che esperisce ad una disponibilità e ascolto assoluti.

Ma allora è forse questa una ridefinizione *filosofica* della filosofia della religione, meglio: una ridefinizione della filosofia propria alla filosofia della religione dinanzi all'irriducibilità dell'esperienza religiosa – così rientrando questa terza lettura nella seconda? O l'alterità vissuta nell'esperienza irriducibile è in senso stretto alterità rispetto alla filosofia, la quale dunque non può che declinarsi negativamente come affermazione filosofica di resa delle armi filosofiche, dimostrazione (filosofica?) dell'inconciliabilità filosofica del dissidio inerente all'assunzione piena dell'irriducibilità dell'esperienza – così rientrando questa terza lettura nella prima?

Per testimoniare la ricchezza della discussione di questi due giorni di incontro seminariale andranno menzionate anche altre problematiche in parte direttamente connesse con le questioni di fondo su cui si è fin qui insistito.

Il *tempo* non gioca un ruolo essenziale nella struttura irriducibile dell'esperienza religiosa? Se si riconosce la portata specificamente personale dell'essenza individuale in gioco nell'esperienza religiosa in quanto irriducibile, non si deve riconoscerne automaticamente il *valore etico* ed esemplarmente morale? La dimensione *trascendente* dell'esperienza religiosa (che è altro modo di dire l'irriducibilità di cui qui si è parlato) non deve rimanere sempre in tensione con un fondo di pura immanenza, che può essere detto come fondo di indistinzione rispetto alla *hybris* maschile, concettuale e astratta della distinzione – in ciò polarizzando sacro e divino in una tensione inaggrabile per l'esperienza religiosa? Non è insita nell'ambivalenza del *positivum* qui spesso ribadita una seria considerazione del correlato fisico e fisiologico dell'esperienza religiosa, come esso è sottolineato ad esempio dalle neuroscienze? Ma allora, per altro verso, non è l'esperienza di un eventuale

riduzionismo naturalista dell'esperienza religiosa una trasformazione nihilista di quella stessa esperienza, che finisce così per aprire proprio alla trascendenza tipica dell'esperienza religiosa stessa? O si tratta in quest'ultima operazione semplicemente di un avvitalamento dialettico autoreferenziale e finalmente intellettualista?

Fin qui non sono stati menzionati filosofi e correnti specifiche, che pure sono stati ampiamente chiamati in causa durante i lavori seminariali, nonostante il taglio programmaticamente teorico che in qualche modo si è voluto restituire in questo testo. Oltre ovviamente a Héring, è capitato di interloquire particolarmente con autori classici come Troeltsch e la tradizione di teologia liberale protestante, Husserl, Scheler, Guardini, Welte, Zambrano, Alston, Swinburne, ma anche specialmente con alcune figure della tradizione italiana di filosofia della religione come Pareyson, Caracciolo, Mancini e Olivetti.

Questi ultimi riferimenti risultano particolarmente preziosi per intravedere una continuità ma forse soprattutto un'evoluzione particolarmente interessante della filosofia della religione italiana, che nel consesso veronese ha espresso tutte le generazioni filosofiche italiane, da quella dei professori prossimi all'*Emeritierung* fino a quella dei giovani dottorandi.

Sono stati relatori Andrea Aguti, Stefano Bancalari, Roberto Celada Ballanti, Roberta De Monticelli, Adriano Fabris, Mario Micheletti, Marco Ravera, Stefano Semplici, Sergio Sorrentino, Oreste Tolone e Silvano Zucal; commentatori Damiano Bondi, Giovanni Cogliandro, Marco Damonte, Francesco Ferrari, Ezio Gamba, Francesco Ghia, Marco Grosso, Edoardo Simonotti, Hagar Spano, Claudio Tarditi e Francesco Valerio Tommasi; hanno partecipato attivamente, anche come presidenti di sessione Emilio Baccarini, Pietro De Vitiis, Giovanni Salmeri. La tavola rotonda sul testo di Héring *Fenomenologia e religione* è stata introdotta da due interventi di Roberta De Monticelli e Giuseppe Di Salvatore.

Giuseppe Di Salvatore  
Centro Studi del Fenomeno Religioso  
giuseppe.disalvatore@centrostudicampostrini.it