

Editoriale

Massimo EPIS

Per una concezione non immanentistica dell'immanenza

La ripresa dei contributi pubblicati nel 2020, all'interno dei fascicoli 2 (193-328) e 3 (430-484) della rivista della nostra Facoltà, consente di mettere in evidenza gli snodi e gli interrogativi che hanno guidato la progettazione di questo dossier, frutto di un percorso di ricerca che si è sviluppato nel corso dell'anno accademico 2021-2022.

Proprio perché distintivo della filosofia è mettere costantemente in discussione sé stessa, urge una verifica della “ragione” (dell'istanza critica) alla prova del soggetto effettivo. Di conseguenza, anche la questione teologica verrà affrontata da una specifica angolatura: quella di un'indagine antropologica che metta in luce le dimensioni strutturanti l'esperienza in quanto umana.

1. Siamo eredi del moderno, nel quale rinveniamo la tesi che la filosofia ha perduto Dio *perché* ha ritrovato l'uomo, finalmente riscattato alla sua autonomia. Nella sua versione radicale è la concezione immanentistica della realtà.

Ovviamente questa è *una* versione del moderno e, magari, nemmeno la più acuta. Però ha il merito di indicarci un passaggio obbligato: la dignità filosofica (universale) della problematica teologica è sospesa al taglio antropologico della sua plausibilità.

In Occidente siamo forse entrati nell'epoca della morte di Dio, non più quella iniziale e convulsa ma quella assestata e tranquillizzante. Se i sociologi rilevano una maggiore attenzione alla «spiritualità» (che include anche un «ateismo religioso»), non altrettanto si riscontra altrove

e molti mondi accademici sono impermeabili. [...] In termini essenziali si può domandare: quando è in gioco l'umano, che cosa dire di Dio? Le parole sembrano esaurirsi; non solo l'uomo non è più a immagine di Dio, ma è l'uomo stesso a disegnare l'immagine cui vuole conformarsi. Quali sono le conseguenze dell'assenza dell'assoluto – nel nuovo infinito senza alcuna gerarchia intravisto da Nietzsche?¹

Una categoria che si è accreditata per interpretare il da-dove-parliamo e che sembra precludere l'itinerario è il *nichilismo*. Ecco perché nel nostro percorso di ricerca muoveremo proprio da qui, dallo scandaglio dell'ambiguità che gli è intrinseca².

L'immanenza va spezzata, fratturata, per raggiungere ciò che (semai si dia) la trascende? Oppure va assunta nella sua piena densità, nel suo spessore integrale? La seconda opzione – interpretare i significati iscritti nelle dinamiche strutturanti la condizione umana – tradisce l'approccio eidetico (fenomenologico) che intendiamo assumere.

2. Nell'orizzonte della *filosofia analitica* si registra una notevole vivacità della *teologia naturale*, proprio perché (cfr. il pensiero di N. Kretzmann) articola i fondamentali dell'indagine razionale *tout-court*.

La rinascita della teologia naturale nel pensiero contemporaneo è per lo più connessa con taluni sviluppi teorici interni alla filosofia analitica della religione e che sebbene essa non sia senza relazioni con la fioritura analitica di studi metafisici, e in linea con questi nel ricorso alle risorse della logica contemporanea e nell'esigenza di rigorizzazione e formalizzazione degli argomenti prodotti, sarebbe scorretto considerarla una semplice manifestazione collaterale di tali studi, costituendone piuttosto un approfondimento nella direzione della ricerca delle cause prime e dei fondamenti teistici della realtà, un approfondimento tuttavia che assume una precisa significanza metafisica e permette di colmare talune lacune della stessa metafisica analitica³.

¹ O. AIME *La filosofia e Dio (1919-1929)*, «Teologia» 45 (2020) 195-230: 209.

² O. AIME lo tratteggia così: «Il nichilismo si afferma e si nega al tempo stesso; mentre erode, si presenta creativo; promette libertà, ma ne mina la possibilità; prende distanza da ogni

cosa, ma si allea surrettiziamente con qualunque cosa; è ipercritico ma volatilizza il male» (ID., *La filosofia e Dio (1919-1929)*, «Teologia» 45 [2020] 208).

³ M. MICHELETTI, *La problematica di "Dio" nell'orizzonte della filosofia analitica*, «Teologia» 45 (2020) 231-262: 238.

Rispetto al punto di partenza dello scenario suaccennato, la tesi suona controcorrente: l'itinerario speculativo che conduce a "Dio" risponde ad una esigenza del pensare radicale. Proprio perché la partita si decide sul piano logico, non si tratterebbe semplicemente di una plausibilità, ma di una coerenza.

È evidente che non si sarebbe potuta verificare l'attuale rinascita della teologia naturale se non si fosse aperta una breccia, almeno parzialmente, nel muro di ostacoli, considerati per lungo tempo insuperabili, a tale impresa teorica: sul piano strettamente filosofico le critiche radicali di Hume a qualsiasi giustificazione filosofica della credenza teistica, le obiezioni kantiane ai tentativi di teologia razionale, e più recentemente, in ambiti e tradizioni filosofiche diverse, da un lato le critiche logico-positivistiche alla stessa intelligibilità delle espressioni teistiche, dall'altro la critica heideggeriana che presuppone che nella cosiddetta "ontoteologia" Dio sia identificato con un ente, anche se con l'ente sommo; sul piano teologico, infine, soprattutto il potente rilievo barthiano circa il carattere di autoaffermazione umanistica attribuito a ogni pretesa di teologia naturale. A tale problematica, oggi bisognerebbe certamente aggiungere, in prospettive diverse, anche l'invito di Levinas a «intendere un Dio non contaminato dall'essere» e il tentativo compiuto da J.-L. Marion di applicare allo stesso concetto heideggeriano dell'essere la nozione di «idolatria concettuale», e di aprire pertanto lo spazio alla necessità di pensare il Dio divino «senza l'essere». È interessante peraltro vedere come alla luce della concezione tommasiana dell'*ipsum esse subsistens* si possa mettere in discussione la pertinenza della critica heideggeriana alla "ontoteologia" (Fergus Kerr), l'essere di Dio (*ipsum esse per se subsistens*) e l'essere delle cose finite non avendo l'esistenza in comune e non differendo fra loro solo per l'aggiunta dell'essenza all'esistenza e in modo analogo, come fa David B. Burrell, si possa criticare la concezione di Marion di «Dio senza l'essere». Si evidenzia in tal modo, come si è detto efficacemente, il carattere «epifanico» della ragione, quale manifestazione del fatto che l'uomo non è esclusiva capacità di pensare ciò che lui stesso crea, ma anche riferimento a ciò che esiste prima di lui o insieme a lui, e a cui, come nel caso di Dio, «deve la sua stessa capacità di pensiero», di modo che la «necessità» noetica che caratterizza il "Dio dei filosofi" non conserva alcun tratto d'arroganza, e nemmeno quello, come Heidegger e molti altri ingiustificatamente temono, di una «cattura ontoteologica» del divino, fino a negarne la trascendenza. In questo senso il disvelamento di tale approccio metafisico a Dio risulta compatibile con la teologia rivelata, e in qualche modo richiesto da essa. «Non è solo la grazia, ma anche la natura, l'umanità stessa dell'uomo – afferma David Braine –, che è violata nell'idolatria, come anche nel culto della natura o delle cose della natura, ed è violata di nuovo

in qualsiasi pretesa che la realtà naturale sussista senza un fondamento, senza questa causa sempre immediata e tuttavia di per sé esistente»⁴.

Insomma, con buona pace della polemica nei confronti della deriva ontoteologica della metafisica come teologia naturale, Micheletti osserva che: “razionale” non è sinonimo di “reificante”, “oggettivante”; e le condizioni per una rinascita della teologia razionale sono disponibili in un *realismo* metafisico ed epistemologico.

Si tratta anzitutto di recuperare, alla stregua di Lowe e altri metafisici analitici ma con maggiore profondità, un realismo di matrice aristotelica, secondo cui il pensiero è forgiato dalla realtà, non viceversa, di modo che l’approccio trascendentale in cui l’indagine di secondo ordine è resa primaria risulta non praticabile e autodistruttiva: è il carattere delle cose che esistono a modellare l’uso che facciamo delle nostre facoltà cognitive, non viceversa⁵.

Nei confronti di questa indicazione programmatica si pone l’interrogativo se sia sufficiente a connotare l’istanza del “realismo” una considerazione del dinamismo gnoseologico, nella sua potenzialità astrattiva e referenziale⁶.

3. Il confronto con la prospettiva neoclassica esposta da L. Messinese⁷ offre una verifica autorevole di tale potenzialità.

La filosofia è sapere critico che coglie le determinazioni più universali dell’essere, le quali non appartengono al campo empirico⁸. Quintessenza della filosofia è la metafisica come esplicitazione dell’essere nella sua totalità⁹, facendo leva sulla funzione *determinante e costruttiva*

⁴ *Ivi*, 242s. Vengono omissi tutti i riferimenti in nota.

⁵ *Ivi*, 256.

⁶ C. De Florio indica come peculiare della filosofia analitica la giustificazione delle tesi mediante argomenti e inferenze logiche. È la fondazione epistemica del sapere filosofico. Cfr. *Id.*, *Prospettive metateoretiche sulla filosofia analitica della religione*, «Teologia» 45 (2020) 431-439: 432s.

⁷ L. MESSINESE, *La problematica di “Dio” nell’orizzonte del pensiero neoclassico*, «Teologia» 45 (2020) 263-292.

⁸ A fronte di questa indicazione ci si chiede se l’esperienza nel suo profilo di empiria non abbia valore di argomento. In nome della verità è destinata ad essere superata/trascesa?

⁹ Viene propugnato un esercizio filosofico inteso non come mera “terapia del linguaggio”, funzionale al sapere

della ragione. Si tratta della funzione inferenziale, che esplicita ciò che è *logicamente* implicato – eliminando il contraddittorio –, al di là del suo riscontro esperienziale. Rispetto a questa accezione, il ruolo ermeneutico della ragione – la riflessione sui contenuti stabiliti “al di fuori” dell'orizzonte logico-epistemico, nel mondo della vita o di una fede religiosa – non valorizza ancora appieno le possibilità della ragione.

Da quale evidenza fondamentale muove questo esercizio della ragione? Dalla non assolutezza della dimensione manifesta dell'essere. E da questa evidenza si conclude al principio e fondamento di tutte le cose ch'è l'Essere trascendente (“Dio” non è questo mondo pensato nella sua unità). Se la metafisica è l'apice della filosofia, la teologia filosofica è l'apice della metafisica.

Per approfondire, mette conto chiarire come si connoti in questo modello l'istanza realistica, ovvero come vengano determinate in questo modello le condizioni intrinseche del realismo:

a) originaria è la relazione del pensiero con l'essere: il pensiero è manifestativo dell'essere; il pensiero è l'essere nella sua attestazione. In questo elemento parmenideo o idealistico ravvisiamo la tesi dell'*evidenza originaria di una identità trascendentale*¹⁰.

b) In questa evidenza l'essere si dà a conoscere come incontrovertibile. È la tesi dell'opposizione dell'essere al non-essere. Quindi l'Assoluto sta all'inizio del pensiero.

c) Muovendo dalla disequazione tra immediatezza fenomenologica (dell'essere molteplice e diveniente) e immediatezza logica (l'incontradittorietà dell'essere) il pensiero inferisce il trascendimento della totalità dell'essere mondano, cioè della totalità dell'esperienza, dato che questa include un limite¹¹.

scientifico, perché si pronuncia sull'essere nella sua totalità (ha un'ambizione speculativa/sistemica e non semplicemente catartica ed epesegetica).

¹⁰ Vien da chiedersi se rispetto a questa concezione (puramente) manifestativa della verità il soggetto umano effettivamente considerato sia solo strumentale (con una valenza di tipo

puramente epistemico) rispetto all'essere, il quale si accredita come l'unico vero soggetto.

¹¹ La terminologia non è di Messinese, ma formulerei così la questione: se anche “si dà” (indizio fenomenologico) una contingenza che non ha ragione di necessità, non è pensabile (*quaestio iuris*) un'evidenza che si sottrae

Dunque, l'unità dell'esperienza non è *a se* ma *ab alio*.

Rispetto alla coerenza di questo itinerario, cosa impone di ritenere la processualità (l'entrare e uscire dall'apparire) come autenticamente altra dalla verità dell'essere assoluto? Perché la nominazione più radicale del Fondamento non è del divino uni-totale?¹² Perché non considerare non solo risolutiva, ma anche esaustiva l'evidenza logica, così che anche l'esperienza nel suo divenire rientri originariamente nell'immutabilità, nell'equazione con l'essere?¹³

Dal confronto con il modello neoclassico sorge l'interrogativo se si dia un *logos* della soggettività finita non riducibile al regime della "possibilità non contraddittoria", ovvero se l'effettività abbia un rilievo ontologico¹⁴. Il soggetto singolo è solo *espressivo* della verità o – in un modo che andrebbe precisato – anche *responsabile* della verità?

4. In ordine all'interrogativo appena posto il confronto con il modello ermeneutico si rivela particolarmente istruttivo. Claudio Ciancio¹⁵ rileva anzitutto come in Gadamer la metafisica dell'essere e la filosofia morale siano inseparabili (la forma libera dell'esperienza ha una portata metafisica) e come sia proprio il tema etico a condurre alla trascendenza¹⁶. L'esistenza non è semplicemente un dato. La ca-

al *logos* (dell'incontrovertibile). Ma ciò che non possiede il carattere dell'incontrovertibilità detiene una qualità veritativa? Quale rapporto tra la verità incontrovertibile e "questa *mia* vita"? È sospeso alla soluzione di questi interrogativi il superamento del sospetto che il *logos* metafisico "occulti" la verità della vita.

¹² Si profila l'impossibilità per la metafisica di pensare che l'unicità (e non semplicemente l'unità come una identità) sia forma dell'Assoluto. Dà da pensare che a questa *impasse* sia correlativa la difficoltà a riconoscere che la singolarità del singolo uomo sia determinante nella costruzione dell'assetto metafisico della verità.

¹³ Per questi rilievi, cfr. più diffu-

samente: M. EPIS, *L'evidenza di Dio nella metafisica originaria del logos incontrovertibile. In dialogo con Leonardo Mes-sinese*, «Teologia» 45 (2020) 440-450: 447s.

¹⁴ Una verifica eloquente dell'interesse della questione posta si dà nella problematica del male. In un *ordo veritatis* esaustivamente istruito sul canone della incontrovertibilità il tema del male non viene svuotato della sua drammaticità?

¹⁵ Cfr. C. CIANCIO, *Il tema teologico nell'orizzonte del pensiero ermeneutico*, «Teologia» 45 (2020) 307-328.

¹⁶ Facendo tesoro, però, della censura heideggeriana nei confronti della deriva razionalistica-oggettivante del dispositivo rappresentazionista onto-teologico.

tegoria di finitezza la coglie nella sua interezza; ma non la comprende nel suo profilo di unicità. Qui si raggiunge il profilo del *sensu*, perché nelle condizioni del costituirsi della verità (l'attuazione del) il soggetto non rimane esterno (come invece si propone nel modello rappresentazionista dell'evidenza)¹⁷. Nella precisazione di questa non-esteriorità si mette a frutto la lezione fenomenologica, in specie l'apriori di correlazione riconosciuto nella sua valenza originaria¹⁸. Sintetizzando: la questione della verità non è separabile dal regime del senso, relativo all'unicità dell'esistenza ed alle condizioni della sua effettualità.

Per rapporto all'io come un sé la questione teo-logica ha soltanto il valore di una idea-limite? Leggiamo quanto C. Ciancio ha scritto per un intervento al convegno celebrato a Roma dal 23 al 25 settembre 2021, organizzato dal Centro Studi Filosofici di Gallarate, sul tema: «Ontologia ed etica della persona»:

Il valore assoluto della persona si fonda sul fatto che essa non solo partecipa dell'assoluto stesso, ma ne è costituita nella sua essenza, secondo la fondamentale tesi di Agostino per la quale Dio è ciò che è più intimo e quindi più proprio della persona. Per questo l'uomo non può conoscere l'assoluto allo stesso modo in cui conosce ogni altra realtà con la quale entra in rapporto, ma nel conoscerlo, proprio

¹⁷ In tale modello, ogni soggetto è fungibile, perché l'universale è a-personale. L'ontologia conseguente è di tipo sostanzialistico; prescinde dall'istanza dell'ipseità ("proprio io – proprio mio"). L'esperienza del male resiste a questa rimozione, proprio perché ha i caratteri di ciò che c'è, si dà, come non dovuto proprio in riferimento a me come irriducibile (come un sé, appunto). «L'ermeneutica del male non è una provincia indifferente, ma la più significativa, anzi forse il luogo di nascita del problema ermeneutico stesso» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 333). Il problema del male scardina l'ideale del sapere assoluto in senso hegeliano (*ivi*, 347).

¹⁸ «Esiste, attualmente, un'unica forma del sapere teorico, che abbia tentato di rimettere in piedi una dottrina dell'esperienza effettiva, che è pur sempre una logica del vivere secondo giustizia. E questa forma teorica è la fenomenologia. Lì ci viene ricordato, fino allo sfinimento, che la nostra esperienza è sempre anche un modo di attendere un senso, di sentire un'intenzione, di contrarre un legame. Non è soltanto l'astrazione di un esperimento nello schema della correlazione. Per cui, quando i fenomeni mi verranno incontro, non mi chiederanno semplicemente: "come sono" per garantire una corrispondenza mentale; domanderanno: "che ne farai di me", indicando sempre un *pondus*, un

in quanto è costitutivo del suo proprio essere, non lo può porre di fronte a sé, non lo può oggettivare, ma lo può sempre soltanto interpretare, cioè lo può dire soltanto dicendo sé stesso.

Le interpretazioni non sono però semplicemente conoscenze limitate, ma comprensioni di una verità inesauribile, che come tale è di volta in volta conoscibile soltanto da una determinata prospettiva. Nell'essere interpretazione di tale verità si evidenzia il ruolo decisivo della persona, in quanto essa non è semplicemente specchio che passivamente la riflette, ma momento costitutivo della sua configurazione e della sua manifestazione.

In generale l'uomo come immagine di Dio ne è manifestazione nell'esercizio della sua intelligenza, della sua libertà e della sua creatività, ma, poiché, in questo esercizio, è anche capace di manifestare il divino secondo particolari configurazioni che senza di lui non potrebbero apparire, possiamo anche affermare che egli può dar luogo, come avviene attraverso la produzione di autentiche immagini, a una sorta di incremento ontologico. Questa struttura e questa funzione ontologiche della persona sono la ragione ultima per cui, per dirla con Kant, la persona deve essere sempre considerata anche come fine e mai soltanto come mezzo¹⁹.

A fronte del riconoscimento dell'uomo come capace di un "incremento ontologico", il trascendimento è semplicemente un superamento, un oltrepassamento (e di tipo gnoseologico)?

Per il prosieguo della nostra ricerca possiamo assumere come *Leitmotiv* un rilievo di Ciancio: «L'unica ontologia possibile per Ricoeur è quella che muove dall'esistenza, dal sé umano»²⁰.

Senza voler forzare la contiguità, riferendosi alle tesi espresse da L. Pareyson in *Ontologia della libertà*, Ciancio osserva che: «[U]na filosofia che non voglia evadere i problemi essenziali dell'uomo e che non voglia rinunciare alla sua vocazione speculativa non può prescindere dal rapporto con la religione»²¹, rimanendone rigorosamente distinta.

ordo, un logos» (D. CORNATI, *La problematica di Dio nell'orizzonte del pensiero ermeneutico. L'escamotage del suo "cerchio magico"*, «Teologia» 45 [2020] 451-466: 461). A pagina 453, sempre Cornati impiega la formula della "genesì originariamente ermeneutica del tessuto intenzionale della coscienza".

¹⁹ C. CIANCIO, *L'assoluto e la minaccia della manipolazione*, «Osservatore

Romano» 22 settembre 2021, 6. Degna di nota è la menzione della possibilità di un "incremento ontologico", ovvero di una novità che è in capo al soggetto umano e non rimane esterna alla verità dell'essere.

²⁰ C. CIANCIO, *Il tema teologico nell'orizzonte del pensiero ermeneutico*, «Teologia» 45 (2020) 310.

²¹ *Ivi*, 315.

In questa tesi si compongono la convinzione che "l'esperienza di trascendenza sia l'esperienza fondamentale dell'uomo"²², e che nell'esperienza di trascendenza si attesti, in quanto all'opera, la dimensione religiosa dell'esistenza²³.

In quanto fondamentale esperienza di trascendenza possiamo dunque dire che la religione, più o meno esplicitata, abbraccia ogni esperienza costitutiva dell'uomo, dal rapporto con la natura all'esercizio della libertà, dalla temporalità all'autocoscienza, ed ha tale estensione proprio perché è anche la più originaria. L'esperienza religiosa coincide in ultima istanza con il rapporto ontologico che l'esistenza costitutivamente è, e come tale essa è «interpretazione originaria della verità» (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 142)²⁴.

Quella pareysoniana è allora una concezione della filosofia secondo la quale essa non è estensiva della conoscenza, ma solo chiarificatrice di quella conoscenza che è data *nell'esperienza esistenziale*, e che non ha «il carattere oggettivante della concettualizzazione razionalistica»²⁵, perché è un pensiero inseparabile dall'esistenza: infatti «il suo oggetto non è l'essere, ma il rapporto dell'uomo con l'essere»²⁶. Egli parla esplicitamente di «un nuovo tipo di filosofia»²⁷, di cui non si può dire che abbia contenuti propri, perché il suo vero e proprio contenuto non è altro che una riflessione e un'applicazione di contenuti che essa riceve anzitutto dalle esperienze fondamentali²⁸.

5. Passare dal primato della coscienza al darsi dei fenomeni stessi non è un rovesciamento della tesi husserliana? Come intendere l'inflessione *fenomenologica* della nostra investigazione?

Nell'istanza del realismo può ripresentarsi un oggettivismo, relativo ad una sospensione del soggetto²⁹. Ci assumiamo il compito di mettere

²² Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 90.

²³ Di qui la caratterizzazione della filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, ovvero della trascendenza dell'esperienza.

²⁴ C. CIANCIO, *Il tema teologico nell'orizzonte del pensiero ermeneutico*, «Teologia» 45 (2020) 316.

²⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 158.

²⁶ *Ivi*, 159.

²⁷ *Ivi*, 159.

²⁸ C. CIANCIO, *Il tema teologico nell'orizzonte del pensiero ermeneutico*, «Teologia» 45 (2020) 324 (corsivo mio).

²⁹ Quando la sospensione viene fatta risalire all'impraticabilità della funzione costruttiva e determinante della ragione ha le caratteristiche di un razionalismo rovesciato (di un apofatismo ch'è ancora una versione del rappresentazionismo).

a tema come nell'effettività della manifestazione l'attuazione del soggetto sia implicata come determinante.

Si ritiene [...] di poter ripensare la soggettività in quanto costituita dalla fenomenalità e non più in quanto costituente. La riduzione è perciò concepita come posta in atto dall'appello dei fenomeni e non come operata da un soggetto costituente. La stessa intenzionalità è allora reinterpreta a procedere dalla convocazione da parte dei fenomeni e non invece affermata come «coscienza di». L'obiettivo di mettere sotto scacco l'*Ego* coscienzialistico, con le sue pretese di produzione e di possesso nei confronti dei fenomeni, conduce a porre fra parentesi il soggetto trascendentale, allo scopo non di liquidarlo, bensì di affrancarlo dalla sua tendenziale autarchia³⁰.

Per una ritrattazione *ratio philosophica digna* della questione teo-logica, la ricerca si sviluppa nella direzione di un ripensamento della soggettività, al di là delle restrizioni trascendentalista e rappresentazionista.

Per i contributi che ora pubblichiamo in versione riveduta e ampliata siamo particolarmente grati a Costantino Esposito, Professore ordinario di "Storia della filosofia" presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università "Aldo Moro" di Bari; Carla Canullo, Docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Macerata; Carmine Di Martino, Professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli

³⁰ D. ALBARELLO, *Fenomenologia della religione e teologia. Discussione con Stefano Bancalari*, «Teologia» 45 (2020) 467-476: 469. Non sembra però convincente l'enfaticizzazione della passività che guida la riflessione proposta da S. Bancalari: «Il cerchio chiuso di una soggettività sigillata nella gabbia d'oro dell'ideale intellettualistico di una perfetta trasparenza a sé e al mondo viene pertinentemente infranto; al prezzo però di enfatizzare la dimensione passiva della coscienza, tanto da destituirne in maniera irreversibile ogni attività costituente/decidente. Così facendo, però, la parentesi in cui è posto il soggetto, anziché limitarsi a custodirlo

dalla deriva temuta verso la chiusura nell'*Ego* trascendentale, si trasforma a propria volta in una nuova prigione: quella di una sospensione irrisolvibile tra realtà ed illusione, che intrappola la risposta del soggetto – interpellato “da una parola che non è la propria *in quanto* appunto non è la propria ma di un altro» (S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per una introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, 284) – in un'ambiguità destinata a sottrarre qualunque tipo di realismo all'iniziativa della trascendenza “teologale”. Tale esito appare inevitabile, nella misura in cui si pone la categoria del paradosso

Studi di Milano; Vincenzo Costa, Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università "Vita e salute San Raffaele"; Henri Laux, Docente di filosofia presso il Centre Sèvres – Facultés jésuites di Parigi e Calogero Caltagirone, Professore associato di Filosofia morale nel Dipartimento di Scienze Umane della Università LUMSA di Roma.

come architrave per sorreggere l'impianto di un'interrogazione filosofica sulla religione. L'eterogeneità della trascendenza teologale sfocia nell'estrinsecità rispetto all'atto soggettuale, e di conseguenza termina nella paradossalità, poiché il rapporto rimane stabilito fra grandezze, la cui incompatibilità è posta come precostituita. L'Infinito e il finito, l'Assoluto e il relativo, Dio e l'uomo sono poli collocati fin dall'inizio nel quadro di una relazione tra opposti.

La riproposizione del dualismo tra ordine naturale e ordine soprannaturale – evidente nel postulato di un'alternativa di principio tra Dio e la religione – conduce senza scampo alla contrapposizione tra i termini in gioco, poiché questa è destinata a rimanere insuperabile in quanto pensata indebitamente come originaria» (D. ALBARELLO, *Fenomenologia della religione e teologia. Discussione con Stefano Bancalari*, «Teologia» 45 [2020] 470).