

M.C. Bartolomei (ed.), *Un aiuto di fronte. Filosofia e religione*, FrancoAngeli, Milano 2025, pp. 270.

Il volume, curato da Maria Cristina Bartolomei, raccoglie ben ventisette contributi, che nella loro *convergente* varietà, vorrebbero restituire il senso di una polifonia sui rapporti difficili, ma anche inevitabili, fra filosofia e religione. Come chiarisce la stessa Curatrice nella sua *Introduzione*, trattando autori e stili di discorso che hanno contribuito in modo decisivo a dare forma al confronto fra filosofia e religione così com'è oggi pensato in Occidente, il volume ha un intento non già enciclopedico, ma esemplare. E

ciò a motivo della sua limitazione non solo temporale – dal momento che sono trattati soltanto autori moderni e contemporanei – ma anche tematica, visto che vengono privilegiate le prospettive teoriche che esprimono un rapporto *problematico* fra filosofia ed esperienza religiosa, anche quando tale rapporto è di sintonia e amicizia (si pensi a Pareyson e Ricoeur) piuttosto che di diffidenza reciproca (come accade nella tradizione cristiana protestante).

A questo riguardo, suona suggestivo proprio il titolo della raccolta: *Un aiuto di fronte*. È sempre la Curatrice a far notare che l'espressione è ricavata dal testo biblico in cui si narra della creazione di Eva, intesa come un aiuto offerto all'uomo non in chiave semplicemente sussidiaria o, peggio, servile, ma come "dirimpettaia", interlocutrice "alla pari", che permette tanto all'uomo di riconoscersi "di fronte" alla donna che egli riconosce, quanto alla donna di riconoscersi "di fronte" all'uomo che ella riconosce. Ne deriva un modello dei possibili rapporti teorici fra religione e filosofia, oltre che un resoconto dei loro fattuali legami storici. Come dimostrano gli albori del pensiero occidentale, proprio come Eva, anche la filosofia si smarca dall'Adamo del mito, e dunque dall'immaginazione religiosa, per recuperarlo, in seguito, come fonte di domande e occasione di auto-rispecchiamento: «È proprio la nascita di quanto noi oggi denominiamo filosofia a segnare la fine di questo universo "fusionale" [del mito religioso] e ad aprire la via verso la distinzione tra i due mondi, tra le due modalità di apertura di mondo e verso il mondo, e, con la distinzione, anche la possibilità e la necessità del guardarsi a vicenda, di entrare in relazione» (p. 7).

Pur nella molteplice diversità dei saggi e degli autori trattati, il testo ruota perciò intorno a una tesi di fondo: «il tema religioso» non smette «di inquietare salutarmente il pensiero filosofico, che può criticarlo, ma non ignorarlo» (p. 11). Insomma, sia quando la filosofia accoglie e valorizza le suggestioni che provengono dalla religione, sia quando procede a criticarle o addirittura a smentirle, tratta comunque la religione come una fonte di ispirazione e un aiuto: «un aiuto consistente non nell'offrire un sostegno, bensì nell'offrire la provocazione di un diverso che "sta di fronte", che fronteggia» (*ibidem*). Il fatto stesso che una filosofia possa risultare ora atea, ora agnostica, ora religiosa, sembra confermare il carattere possibile, e insieme necessario, del suo rapporto con la dimensione della religione e della religiosità (cfr. S. Bancalari su R. Otto, pp. 158-165). Si sarebbe persino tentati di dire, a tal proposito, che il rapporto storico-teoretico fra filosofia e religione, in Occidente, si sia configurato e torni oggi ancora a configurarsi nei termini di una dialettica servo-padrone. Come ieri Kant e oggi Habermas sembrano testimoniare con tutta evidenza, anche quando la filosofia sembra illuministicamente *padroneggiare* l'elemento religioso, ne è a sua volta *padroneggiata*, nella misura in cui se ne *serve* sottobanco mutuandone motivi e contenuti. Parafrasando una battuta del biologo J.B.S. Haldane sui rapporti fra biologia e finalismo, si potrebbe dire che la filosofia, in Occidente, tratti la religione come un'amante: non può fare a meno di lei, ma non vuole farsi vedere in pubblico in sua compagnia.

Questa necessità di relazione si basa sul *Leitmotiv* che guida l'intera riflessione contenuta nel volume, ossia l'intrinseca attitudine antropologica all'autotrascendenza,

e dunque, in termini più ovvi, a una sorta di spiritualità umana congenita. Si tratta cioè di tematizzare il “religioso” come espressione di una postura contemplativa, di cui i diversi contributi restituiscono variamente una possibile declinazione. Più in particolare, nella *Sezione I. L’eredità moderna*, (pp.17-51) come sottolinea la stessa parola “eredità”, si pone la base per l’articolarsi dei contributi successivi che, lungi dal ridursi a mera “filastrocca di opinioni”, vorrebbe offrire una testimonianza dei diversi metodi utilizzati per cogliere le possibili configurazioni del rapporto tra filosofia e religione.

In questa sezione, partendo dal contributo di G. Cunico, in cui Kant sembra apparentemente risolvere il “problema” attraverso una duplice apertura della razionalità (cfr. p. 27), lo sguardo si apre a un orizzonte di speranza in cui tutti gli esseri umani sono impegnati a onorare la loro destinazione etica (cfr. *ibidem*). Dai saggi di O. Brino e L. Cortella emergono le diversità tra la filosofia della religione di F.E. Schleiermacher e quella di Hegel: il primo sottolinea l’importanza della storicità nel rapporto personale e particolare che la finitezza intrattiene con l’infinito, il secondo, al contrario, ricerca nel divino «la riconciliazione con l’altro, la presa di distanza della propria particolarità» (p. 41). L’ultimo contributo (pp. 43-51), di C. Belloni, valorizza la dimensione oscura e inconscia che, nel pensiero di Schelling, accompagna la riflessione sul rapporto fra filosofia e rivelazione.

La *Sezione II. Prospettive contemporanee* è quella più consistente, e ospita un notevole numero di saggi, il cui contenuto non può essere qui riassunto, senza essere inevitabilmente impoverito. A grandi linee, si possono però far emergere almeno tre direzioni. Una prima, riguarda il potenziale etico inscritto nella valorizzazione dell’elemento religioso, che può far valere le proprie istanze anche al di fuori di un orizzonte istituzionalmente religioso. Questo appare chiaro, fra gli altri possibili esempi, nei contributi di G.P. Cammarota su F. Rosenzweig (pp. 55-62), di M. Doni su M. Buber (pp. 63-70), di G. Cusinato su M. Scheler (pp. 71-79), di I. Poma su G. Marcel (pp. 80-88), di O. Tolone su B. Welte (pp. 97-106), di F. Brezzi su P. Ricoeur (pp. 107-116), di L. Cortella su J. Habermans (pp. 143-150), di M. Tura su J.-L. Marion (pp. 176-184), e infine di F. Marino su L. Pareyson (pp. 194-202).

La seconda direzione di pensiero è quella dei “doppi”, per riprendere in parte il titolo del saggio di L. Ghisleri (pp. 185-193), dove la duplicità genera «il dono della diversità» (p. 7) non solo nel rapporto tra filosofia e religione, ma anche nel rapporto che gli esseri umani intrattengono tra loro, e persino nell’inedito scambio “epistemologico” fra esperienza religiosa e filosofia analitica (cfr. M. Micheletti su *Filosofia analitica della religione*, pp. 240-250). La fecondità di un approccio al religioso, che non sia di totale e aprioristica negazione e allontanamento, è evidente anche nel riconoscimento dell’irriducibilità dell’alterità – non necessariamente l’Alterità divina – che si trova “di fronte” (S. G. Grillo su E. Levinas, pp. 89-96, R. Garaventa su W. Weischedel, pp. 151-157, S. Tomelleri su R. Girard, pp. 166-175, A. Bianchi su E. Jünger, pp. 203-211, R.M. Lupo su R. Kearney, pp. 230-239 e R.C. Ballanti su *Universale, singolare, plurale*, pp. 251-261). L’ultima prospettiva può essere sintetizzata nella formula “religione senza Dio”, o, più significativamente, nell’espressione “via da Dio, presso di lui”, da cui L. Samonà si lascia

guidare nella sua riflessione sul “Dio estremo” in Heidegger (pp. 212-220). Sulla stessa linea, ancor più radicale, di “una religione senza religione” il contributo di A. Ciucci su J. Derrida (pp. 221-229) o, per certi aspetti, di S. Labate su E. Bloch (pp. 135-142).

Ottavia Franchina

M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, a cura di P. Grillenzoni - M.A. Spinosa, Morcelliana Scholé, Brescia 2025, p. 416.

In una recensione apparsa nel 1955 presso la «Rivista di filosofia neo-scolastica» (47, 1, p. 68), Luciana Vigoni commentava così *La genesi del criticismo kantiano*: «Mons. Campo [...] ci ha dato un'opera veramente insostituibile. Quest'opera infatti è destinata, per le sue stesse caratteristiche di profondità e completezza, ad essere d'ora innanzi testo di consultazione per chi voglia rendersi conto esaurientemente del contenuto di questo o quell'altro scritto precritico kantiano; punto di riferimento e pietra di paragone per chiunque vorrà aggiungere ancora una parola su Kant». Data alle stampe nel 1953 presso la Casa Editrice Magenta di Varese, l'opera di Mariano Campo viene ora riproposta a motivo del «riconosciuto valore e dell'insegnamento metodologico che racchiude, in un'epoca incline alle disamine particolari» (Prefazione, p. v), come tiene a precisare Paolo Grillenzoni, co-curatore insieme a Maria Antonietta Spinosa della nuova edizione edita da Morcelliana.

In effetti, nell'innumerevole varietà degli scritti dedicati a Kant ed alla filosofia kantiana sorprende, oggi come allora, la penuria di lavori espressamente dedicati all'esame della *totalità* degli scritti precritici. Campo, da parte sua, ci consegnava in eredità una ricostruzione pressoché completa di tutto il Kant precritico, capace non solo di rispettare lo sviluppo cronologico delle singole opere, documentate sempre con dovizia di particolari e con un attento studio diretto dei testi, ma anche di mantenere l'attenzione a quel “tutto” kantianamente anteriore e, per questo, irriducibile ad esse nella loro singolarità. In una delle tante lettere inviate all'amico Caldarella, documenti ampiamente chiamati in causa nel testo della Prefazione curata da Paolo Grillenzoni, che ci restituiscono elementi preziosi per ricostruire il mosaico delle intenzioni del filosofo di Caltavuturo, questi scriveva che l'essenziale era «afferrare Kant in sé, tutto, *ex causis*, nel dramma della sua formazione» (lettera del 10 settembre 1930). Il “tutto” verso cui mira costantemente l'attenzione di Campo non è semplicemente il sistema della filosofia critica, quanto la storia intima e tormentata che ne ha segnato l'evoluzione: è quella totalità che, come l'autore tiene più volte a precisare, «non è soltanto teoretica ma spirituale» (p. 25). Per far ciò, per approntare cioè non una semplice ricerca storico-genetica che riporti i concetti e le teorie più mature al loro campo di germinazione, ma una vera e propria storia interiore, volta a cogliere lo sviluppo di un pensatore nella sua dinamica complessiva, occorre non solo «far discendere il pensatore [...] dalla stratosfera intemporale nel condizionamento

dell'epoca» (p. 7), ma anche lasciare cadere i tradizionali schemi dialettici con cui ci si era finora approcciati all'evoluzione del suo pensiero. Campo ci consegna così un lavoro che si pone volutamente fuori dagli schemi esegetici usuali: «Il lavoro è concepito in tre parti. La prima studia Kant tra la scienza e la metafisica (dal 1747 al 1760); la seconda, Kant tra la metafisica e la gnoseologia (nel decennio successivo)», mentre la terza, di fatto mai realizzata, avrebbe studiato «Kant tra la gnoseologia e la critica (dal 1770 alla vigilia della *Ragion pura*)» (p. 25). Ad animare ciascuna sezione è, per l'appunto, lo studio di Kant e segnatamente di un Kant immerso nel contesto storico, politico, sociale e culturale del proprio tempo, impegnato ad affrontare – talvolta con maggiore enfasi, ma mai con esclusività – temi cruciali come quello dei complicati rapporti tra la scienza fisico-matematica e la metafisica o, ancora, quello riguardante propriamente il metodo peculiare di quest'ultima.

Della prima fase, notoriamente ricondotta ad una generica prospettiva di tipo razionalista, Mariano Campo ci restituisce un'immagine assai più complessa che vuole riflettere, attraverso l'immancabile analisi diretta dei testi e l'attenzione costante all'annessa problematica esegetica dell'ambiente culturale, le vicissitudini che attraversano il pensiero kantiano, prima impegnato in questioni di interesse apparentemente solo scientifico – è il caso del primo testo kantiano, i *Gedanken* sulla vera valutazione delle forze vive –, poi sempre più consapevole della mentalità metafisica che, fin dai primi scritti, ne guida di fatto le indagini. Ridando spazio a quelli che egli considera gli «scritti più astratti e più irti di sterpaglia» (p. 79) e andando al fondo delle evidenti ingenuità che ne caratterizzano l'attività speculativa in ambito scientifico e non solo, Campo mostra, con perizia di riferimenti alla cornice teorica del tempo, come l'anima del Kant trentenne «non è totalmente occupata dalle questioni di scienza naturale e di storia dell'universo, [...] giacché c'è tutta una serie di problemi più generali, che costituiscono lo sfondo dal quale quelle stesse questioni scientifiche [...] emergono e si staccano» (p. 92). Problemi che agitano sempre di più la superficie apparentemente calma dell'impostazione razionalista che fa certo ancora da sfondo alla riflessione kantiana, sebbene rispetto alle sue logiche il filosofo inizi a manifestare sempre più un'evidente senso di irrequietezza. È su questa irrequietezza, d'altronde, che intende soffermarsi Campo, conscio del fatto che per intendere *realmente* lo sviluppo di un pensatore non è possibile «limitarsi alla soddisfazione di potere retrodatate certe posizioni, di documentare certe esitazioni, di fissare certi fatti. Quello che importa, è, invece [...] l'intendimento del senso e del perché del travaglio evolutivo concretamente documentato: l'intendere il senso dinamico degli atteggiamenti e della mentalità informante l'autore in quelle svolte, il perché non solo psicologico, ma soprattutto ideale delle sue irrequietezze e delle sue crisi» (p. 116).

È così che anche le pause ed i silenzi tornano a rivestire, specie nella seconda sezione, un ruolo essenziale per delineare la storia interiore del filosofo prussiano e restituire il travaglio del pensiero critico: tali pause, ci fa notare Campo, sono infatti «una maturazione, o gestazione che dir si voglia, e preludono talora ad una esplosione» (p. 177). E se la critica è il risultato di questa esplosione, studiarne la genesi non può che significare,

tra le altre cose, individuare i fenomeni che l'hanno innescata, risalire agli elementi di irrequietezza e alle fasi di instabilità che l'hanno prodotta. In quest'ottica, l'Autore ci rammenta che prima ancora di parlare della critica «è dunque opportuno parlare della crisi. E questa non può essere compresa, se non se ne comprendono i precedenti: come un dramma non può venir capito se non si capiscono le situazioni di partenza con tutto il loro dinamismo dialettico» (p. 180). Un dinamismo che, è bene ricordarlo, Campo riconduce non a riduzioni schematiche di comodo – come quella che, tradizionalmente, incasella la produzione precritica risalente agli anni '60-'70 nella rigida opposizione tra dogmatismo ed empirismo –, bensì al vivo intrecciarsi delle reazioni kantiane a tesi concrete e storicamente determinate. «Quando – come di solito – si spiega la problematica e l'evoluzione di Kant con lo schema razionalismo-empirismo, si corre il rischio», scrive infatti l'Autore, «oltre che di semplificare una situazione molto complessa anche sul campo teorico, di trascurare altri aspetti e altre dimensioni umane e spirituali – vorremmo anche dire esistenziali – non meno importanti del mondo kantiano; non meno importanti, aggiungiamo, per l'intendimento dello stesso criticismo» (p. 312).

A contatto diretto con la pagina kantiana, Campo ci mostra quindi come in questi anni, anni in cui lo studio delle questioni metafisiche si fa via via sempre più intenso, molteplici siano gli elementi che fungono da “catalizzatori di pensieri”, rispetto ai quali Kant è chiamato in maniera sempre più stringente ad un serio e concreto sforzo di sistemazione. Ritroviamo così, accanto all'analisi sempre attenta e cronologicamente puntuale dei testi, non solo i riferimenti all'ambiente intellettuale dell'Università di Königsberg e dell'Accademia delle scienze di Berlino – questione che vale la pena considerare «per la luce – sia pur soltanto indiretta – che esso può gettare sulla problematica filosofico-religiosa di Kant» (p. 195), ma anche la progressiva presa di posizione di Kant di fronte a certe tesi dell'antirazionalista Crusius, come pure lo stimolo “autocritico” che è prodotto in lui dapprima dalla lettura delle opere di Rousseau, poi dai contatti epistolari con Lambert e Mendelssohn. Tutti elementi questi che, nei due decenni che precedono l'uscita della *Critica della ragion pura*, concorrono a definire meglio il profilo via via sempre più complesso ed articolato della proposta metafisica kantiana, consentendoci finanche di gettare uno sguardo anche sugli sviluppi successivi.

In fondo, è proprio questa costante attenzione ai dettagli e agli elementi in apparenza irrilevanti, perché teoreticamente meno appariscenti, “ruote apparentemente superflue” su cui però s'ingranano non di rado gli sviluppi più significativi della più matura riflessione kantiana, come pure il focalizzarsi su quei germi a prima vista meramente “negativi” – si pensi ad esempio ai passi falsi della speculazione kantiana in ambito scientifico, come anche alle contraddizioni teoriche che ne interessano le prime posizioni metafisiche – a rendere *La genesi del criticismo kantiano* un'opera a suo modo immensamente preziosa, che ci consente non solo di orientarci nel labirinto della totalità degli scritti minori di Kant, ma anche di restituire la dimensione più umana del filosofo prussiano, troppo spesso irrigidito in un'immagine di astratta freddezza speculativa. Curando questa nuova edizione Paolo Grillenzoni e Maria Antonietta Spinosi ci

BIBLIOGRAFICA

consegnano un'opera arricchita di puntualizzazioni filologiche, come anche di utili riferimenti bibliografici e di indicazioni biografiche che rendono giustizia ad un pensatore acuto e generoso e ad un testo che, oggi come allora, si presenta come uno «tra i migliori studi su Kant mai apparsi, un classico» (V. Mathieu).

Jessica Segesta