

# Fenomenologia e religione. Il caso di Henry Duméry

di *Andrea Aguti*

Abstract: Henry Duméry's philosophy of religion is one of the most representative attempts in the nineteenth century of the application of the phenomenological method to the study of religion. The first part of the article traces the outline of this attempt, exemplifying-in particular-the phenomenological contribution to the epistemological definition of the philosophy of religion as an autonomous discipline. The second part of the article analyses some instances of its theological reception (J. Mouroux, G. Van Riet, H. Van Luijk) in order to identify the most important objections to the phenomenological method. The conclusion offers a critical evaluation of Duméry's attempt with particular reference to the recent «theological turn» in French phenomenology.

## 1. *Osservazioni preliminari*

Il rinnovato interesse per il rapporto tra fenomenologia e religione, alimentato nell'attuale dibattito filosofico da quella che, con intento polemico, è stata chiamata la «svolta teologica» della fenomenologia francese,<sup>1</sup> trova la sua più adeguata giustificazione, a giudizio di chi scrive, nel tentativo di tematizzare il rapporto tra filosofia e teologia non più nei termini di discipline diverse che, preso atto della loro inevitabile separazione, devono cercare un punto di contatto neutrale o un linguaggio adatto per dialogare, ma a partire da una considerazione 'spregiudicata' del fenomeno religioso. Anche in quest'ambito, infatti, l'imperativo fenomenologico ad andare «alle cose stesse» continua ad esercitare un notevole fascino a fronte della tentazione odierna di risolvere nella moltiplicazione infinita delle prospettive la questione critica di cui la filosofia e la teologia si sono tradizionalmente fatte carico. Che sia così non stupisce, visto che all'effetto liberatorio di una tale moltiplicazione, in verità più apparente che reale, è oramai sempre più spesso connessa la domanda se effettivamente abbia ancora senso sollevare una simile questione.

---

<sup>1</sup> Cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991, con riferimento soprattutto alla riflessione di M. Henry e di J.-L. Marion. Si veda in proposito J.F. COURTINE (ed), *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992.

La vicenda della fenomenologia novecentesca ha tuttavia mostrato che dietro al richiamo «alle cose stesse» si celano programmi diversi e talora contrastanti. Ciò è dovuto al fatto che il metodo fenomenologico husserliano, in virtù di certe sue ambiguità di fondo, può essere legittimamente orientato in direzioni assai diverse. In questo contributo ci limiteremo a prendere in analisi un caso specifico di applicazione del metodo fenomenologico allo studio della religione, quello presente nella filosofia della religione di Henry Duméry.<sup>2</sup> L'opera di Duméry, che per alcuni versi può essere considerata un antecedente dell'attuale «svolta teologica» della fenomenologia, rappresenta, in effetti, un caso a sé nel panorama della filosofia della religione novecentesca. A fronte di un disegno assai ambizioso, che intendeva dare consistenza metodologica ad una disciplina dallo statuto epistemologico incerto e nel contempo offrire un'interpretazione filosofica dell'intero corpo dottrinale del cristianesimo, essa ha dovuto scontare, da un lato, la netta opposizione della critica teologica e dall'altro la sostanziale indifferenza da parte del dibattito filosofico. Il mancato favore incontrato, unito al silenzio che Duméry ha osservato a partire dalla metà degli anni Sessanta, ha fatto sì che la sua filosofia della religione, dopo essere stata oggetto di numerosi studi, sia stata progressivamente dimenticata al punto da essere, talora, affatto sconosciuta anche agli stessi specialisti della materia.<sup>3</sup>

Questo saggio non si propone un'esposizione complessiva della filosofia della religione di Duméry,<sup>4</sup> ma l'esplicitazione della sua tesi centrale sotto il profilo metodologico ed epistemologico al fine di chiarirne le implicazioni nel rapporto con la teologia. Per questo, dopo un'ampia presentazione della proposta di Duméry nei suoi assunti fondamentali, cercheremo di coglierne l'intenzionalità teoretica focalizzando i problemi che la sua ricezione teologica ha sollevato. Avremo così modo, in conclusione, di problematizzare la proposta di Duméry riferendoci anche ad alcuni orientamenti presenti nell'attuale «svolta teologica» della fenomenologia francese.

<sup>2</sup> Sacerdote con esperienza pastorale, formatosi agli studi teologici sotto la guida di J. Trouillard e a quelli filosofici attraverso la frequentazione di Blondel, Duméry, dopo la messa all'Indice nel 1958 (con l'accusa di modernismo) delle proprie opere e la riduzione allo stato secolare intorno al 1960, è stato docente prima all'università di Caen e poi a partire dal 1966, su chiamata di P. Ricoeur, a Paris-Nanterre, dove ha insegnato varie discipline filosofiche e Storia delle religioni fino alla metà degli anni Ottanta. Per indicare le opere di Duméry citate più di frequente faremo uso delle seguenti sigle: CR = *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957; FC I = *La Foi n'est pas un cri*, Tournai-Paris 1957; FC II = *La Foi n'est pas un cri suivi de Foi et institution*, Paris 1959; PDPR = *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris 1957; PER = *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*, Paris 1958 (1962<sup>2</sup>); PR I = *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, I, Paris 1957; PR II = *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, II, Paris 1957.

<sup>3</sup> La bibliografia italiana su Duméry è scarsissima, mentre quella internazionale è oramai ferma, per lo più, all'inizio degli anni Settanta. Fra le poche eccezioni nella letteratura recente, il capitolo dedicato a Duméry in K. WOLF, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der «ganz Andere» und die personale Struktur der Welt*, München 1999, pp. 57-69.

<sup>4</sup> Il presente studio anticipa i risultati di una ricerca più vasta sul pensiero di Duméry intitolata *L'Assoluto e la sua espressione. La filosofia della religione di Henry Duméry*, di cui si prevede una pubblicazione autonoma. Per un'esposizione generale del pensiero di Duméry cfr. R.F. DE BRABANDER, *Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity*, The Hague 1972.

## 2. *L'interpretazione blondeliana e l'avvio di una filosofia della religione*

La riflessione di Duméry si avvale dell'apporto delle correnti più diverse del pensiero contemporaneo. Fra queste ultime, tuttavia, un rilievo particolare è assunto dalla filosofia dell'azione che ha fornito a Duméry lo spunto per l'avvio della propria filosofia della religione e dalla cui particolare interpretazione derivano molti dei problemi critici che la caratterizzano. Dovremo quindi accennare in sede preliminare ad alcuni elementi di tale interpretazione riferendoci alla prima opera di Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*,<sup>5</sup> e a quella, di qualche anno successiva, dal titolo *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*.<sup>6</sup>

Nella prima opera, nella quale è chiaramente avvertibile la dipendenza dall'interpretazione in chiave neoplatonica del pensiero di Blondel offerta da J. Trouillard,<sup>7</sup> Duméry si propone di mostrare come la definizione della filosofia dell'azione in termini di intellettualismo consenta di tracciare una precisa linea di continuità fra l'*Action* (1893) e la produzione successiva di Blondel. Se infatti, al di là della molteplicità dei significati che ha assunto nella filosofia moderna, si intende per intellettualismo un progetto di intelligibilità totale della realtà che rifiuta un dualismo ontologico tra spirito e materia, ammettendone invece uno di tipo funzionale in cui l'opposizione ideale-reale rappresenta l'elemento propulsore dello sviluppo spirituale, l'avvio di un «processo dell'intelligenza» appare a Duméry l'intuizione originaria di Blondel che egli sviluppa lungo tutta la sua opera. Come tale, essa viene a costituirsi come una filosofia dello spirito che comprende sia una filosofia del concreto che una filosofia della religione, esattamente secondo le due direttrici lungo le quali si orienta: quella dell'impossibilità da parte dello spirito di sottrarsi all'azione e quella del radicamento dell'esistenza nell'Essere che postula un'opzione in Dio e che rappresenta il compimento del dinamismo interiore.

In effetti, l'intuizione di fondo sviluppata da Blondel nell'*Action* è che l'esperienza comporta una dialettica immanente che non si risolve nel condizionamento reciproco dei fatti, ma è in grado di stabilire delle relazioni costanti e di fondare dei legami necessari. L'azione è appunto l'esempio privilegiato di questa dialettica, in quanto trova le sue condizioni di realizzazione nell'empirico, postulando, nello stesso tempo, una causa incondizionata. Proprio perché la filosofia dell'azione rimane costituzionalmente aperta al soprannaturale, e si pone così in rapporto necessario con la religione, la sua designazione come filosofia della religione appare a Duméry pienamente legittima.<sup>8</sup> Blondel, infatti, a differenza della filosofia religiosa a lui

<sup>5</sup> H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, Paris 1948; trad. it. *La filosofia dell'azione. Saggio sull'intellettualismo blondeliano*, Bari 1973.

<sup>6</sup> H. DUMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris 1954.

<sup>7</sup> Per una sintesi di questa interpretazione cfr. J. COMBÈS, *Néoplatonisme aujourd'hui. La vie e la pensée de Jean Trouillard (1907-1984)*, in *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1996, pp. 353-365.

<sup>8</sup> Il termine non appartiene a Blondel, ma come Duméry rileverà spesso in seguito, il suo utilizzo è stato ratificato da questi nella prefazione dell'opera, cfr. *La philosophie de l'action*, p. 12; trad. it. pp.

precedente, per gran parte dipendente da un sistema filosofico e incapace di tematizzare l'oggetto religioso vero e proprio, ha cercato di scrutare la coerenza interna di un'ipotesi, quella del soprannaturale, che sta sulla linea delle aspirazioni dell'azione e di cui si postula la necessità. In questo modo egli non considera il soprannaturale come una velleità irrazionale o un vago desiderio di superamento, ma come un elemento che s'inserisce nella trama dello spirito. Ciò non comporta che il trascendente sia assimilato all'immanente, ma che, nel momento in cui la trascendenza non viene più rappresentata come un'esteriorità spaziale e l'immanenza come un'interiorità materiale, esso possa esser considerato come ciò che di più interno vi è in noi stessi e che, pur essendo nostro, non si confonde necessariamente con noi. La dinamica dell'azione, in altri termini, può trovare riposo soltanto nell'infinito e per quanto lo spirito non possa riversarsi su di esso per limitare la propria aspirazione, dovendo piuttosto attendere che si doni, la sua possibilità è ammessa come necessaria: «Assolutamente impossibile e assolutamente necessaria all'uomo, è lì propriamente la nozione del soprannaturale».<sup>9</sup> Il soprannaturale non è dunque necessario nel senso che la ragione ne prescriverebbe l'esistenza, ma in quello per cui nel determinismo dell'azione esso viene rintracciato come ipotesi coerente. La verità del dogma, in tal modo, non viene considerata come verità rivelata, ma analizzata come verità rivelatrice, cioè in grado di accrescere la ragione, senza pregiudicare la fede.<sup>10</sup> La scoperta da parte di Blondel di una sorgente di intelligibilità propriamente metafisica del dogma attende tuttavia, questa la conclusione interlocutoria di Duméry, di essere adeguatamente valutata nelle sue conseguenze che orientano verso una specifica e autonoma riflessione filosofica sulla religione.

In *Blondel et la religion* questo problema viene ripreso con riferimento alla *Lettre* del 1896.<sup>11</sup> Qui Blondel inserisce il soprannaturale come ultimo anello nella catena ininterrotta delle condizioni dell'azione, dichiarandone l'omogeneità e pertanto la necessità. D'altro canto, egli ne dichiara innumerevoli volte l'assoluta gratuità, poiché se così non fosse la dialettica dell'azione, decretando il proprio potere su di essa, non metterebbe in atto il superamento della superstizione. Questa doppia affermazione è possibile

31-32: «Pour souligner l'aspect peut-être le plus paradoxal de l'étude de M. Duméry, n'hésitons pas à dire qu'une philosophie de l'action soucieuse de porter sur le tout de la vie humaine doit forcément s'achever en philosophie de la religion».

<sup>9</sup> M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; trad. it. *L'Azione. Saggio di una vita della critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 491.

<sup>10</sup> «... On doit dire aussi que le blondélisme tout entier est une philosophie de la religion, puisqu'il est un effort de reprise en sous-oeuvre du triple problème de la pensée, de l'être et de l'agir en fonction de l'économie chrétienne. Il ne consiste donc pas seulement à creuser la place de la foi à l'intérieur de la raison; il fortifie également la raison sur son propre terrain et agrandit son domaine ...»; H. DUMÉRY, *Pour une philosophie de la religion*, in «Les Études Philosophiques», V (1950), pp. 34-42, cit. p. 39 nota.

<sup>11</sup> Il titolo esteso dell'opera è *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, pubblicata negli «Annales de Philosophie Chrétienne», gennaio-luglio 1896 (cfr. M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, Paris 1956, pp. 5-95; trad. it. *Lettera sull'apologetica*, Brescia 1990).

perché Blondel, nello svelare ciò che dal punto di vista logico e assiologico è necessario per il sorgere dell'azione, non ha la pretesa di designare il soprannaturale come necessità di fatto o necessità deduttiva. L'affermazione della necessità del soprannaturale non arriva infatti al termine di un determinismo cosista, né è effettuata sulla base di una concatenazione di cause che, sillogisticamente, contengono il loro effetto, ma in base all'analisi dell'ordine interiore dell'azione. La designazione di una simile necessità come necessità possibile, o meglio, come «necessità ipotetica» indica dunque che fino all'opzione, ovvero fino all'atto libero dell'uomo, il soprannaturale non è che «un'ipotesi necessaria offerta alla ratifica della coscienza, la quale solo può verificarla di fatto».<sup>12</sup> Ciò costituisce secondo Duméry l'intuizione centrale del metodo dell'immanenza nel quale tutte le nozioni (idee o norme) entrano in una serie omogenea di condizioni intelligibili, senza però che la spiritualità vivente, con le sue espressioni, entri a far parte della serie medesima.

Il fatto che l'idea del soprannaturale corrisponda ad un'esigenza interiore e qualifichi un'aspirazione dell'uomo non deve pertanto indurre alla conclusione che nella nostra coscienza sia inscritta la richiesta del soprannaturale. Non bisogna cioè scambiare l'esperienza dell'insufficienza con l'esperienza diretta del soprannaturale. La notizia di quest'ultimo giunge invece all'uomo dall'esterno, dall'ascolto del messaggio (*fides ex auditu*) e precede il fatto interno:

«In altri termini, la testimonianza viene a schiarire l'inquietudine religiosa, a *decriptarla*, a qualificarla, a fecondarla. Nulla sarebbe più pretenzioso e più vano di un soggettivismo dell'ispirazione religiosa, che sarebbe anche uno psicologismo della fede, cioè uno stato della credenza senza criterio universale, un fervore impressionista sprovvisto di controllo e di stabilità».<sup>13</sup>

Nel momento in cui Blondel si pone di fronte al dato cristiano già costituito, egli nega pertanto alla filosofia una pretesa totalitaria su di esso, richiedendo, nel medesimo tempo, di renderlo oggetto di riflessione. Ciò che il filosofo esamina è appunto la significazione, la coerenza e la portata della nozione di soprannaturale, di cui determina le condizioni che dovrà soddisfare e che delinea nella sua struttura ideale e non nella sua realtà concreta.<sup>14</sup> Il problema di come avvenga la trasposizione del soprannaturale nel registro filosofico appare dunque risolto in tal senso: l'educazione e la storia propongono alla coscienza di volere l'infinito, ovvero il cristianesimo storico porta alla coscienza la nozione del soprannaturale, e nello stesso tempo quest'ultima sorge come ipotesi dal gioco del determinismo mentale. L'integrazione fra questi due momenti è possibile perché nel cristiano l'idea

<sup>12</sup> H. DUMÉRY, *Blondel et la religion*, p. 35.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>14</sup> Come vedremo tra breve, Duméry individua su questo punto l'affinità del metodo dell'immanenza con quello fenomenologico. Egli si rifà qui (cfr. *ibidem*, p. 54 nota) allo scritto di J. MARÉCHAL, *Phénoménologie pure ou philosophie de l'action?*, in *Mélanges Joseph Maréchal*, Paris 1950, pp. 181-206.

del soprannaturale designa un'esperienza vitale su cui egli è in grado di riflettere scoprendovi un'ossatura intelligibile che attesta come la fede, nel momento in cui pure oltrepassa la ragione, non cessa di avere una logica. Questa substruttura razionale, prima di prestarsi all'assunzione teologica, possiede una tessitura razionale, che nel suo rigore formale, non è un apporto della fede alla ragione, ma il contrario:

«È ciò per cui la fede ha potuto darsi un'intelligibilità umana, cioè svilupparsi in ragione teologica. Ed è ciò senza cui la fede non avrebbe avuto nello spirito dell'uomo alcuna presa, alcun fondamento di ragione».<sup>15</sup>

L'esame delle condizioni di possibilità di un oggetto, l'ordine delle condizioni immanenti, dipende quindi dalla critica filosofica, la quale non fabbrica il contenuto reale della fede, ma rientra in possesso delle strutture razionali che la fede ha dovuto necessariamente utilizzare per penetrare nell'intelligenza umana.<sup>16</sup> Mentre dunque l'elaborazione razionale del dato rivelato messa in atto dalla teologia è svolta sotto la dipendenza della fede e appartiene ad un ordine di evidenza superiore, la riflessione critica che riconduce all'unità le condizioni ipotetiche dell'agire umano non impiega che il giudizio della ragione e costituisce un ordine di evidenza specifico. Questa riflessione critica è appunto la filosofia della religione.

### 3. *La filosofia della religione: definizione e problemi di metodo*

In *Critique et religion*, il secondo in ordine di apparizione dei quattro testi, tutti pubblicati nel 1957, che vanno a formare il *corpus* della filosofia della religione di Duméry, viene affrontato il problema della definizione dell'oggetto e del metodo della filosofia della religione.

La distinzione fondamentale che Duméry propone in apertura del testo è quella tra filosofia religiosa e filosofia della religione, intendendo con la prima la filosofia che studia la funzione religiosa della coscienza, allo stesso titolo di quella etica, estetica o scientifica, e con la seconda la filosofia che considera quella funzione applicata ad un caso preciso, ovvero più complessivamente, alla religione vissuta. Il privilegio accordato a questa seconda espressione, nel senso di «*critica razionale della religione positiva*»,<sup>17</sup> è motivato dal fatto che un'analisi della funzione religiosa della coscienza senza riferimento ad una concreta religione storica appare di fatto impos-

<sup>15</sup> H. DUMÉRY, *Blondel et la religion*, p. 70.

<sup>16</sup> Questo è il motivo, aggiunge Duméry (cfr. *ibidem*, p. 73 nota), per il quale non è opportuno considerare l'opera di Blondel come una sorta di via media tra filosofia pura e teologia. L'interpretazione sviluppata in tal senso da H. BOUILLARD (cfr. *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, in «Recherches de Science Religieuse», XXXVI [1949], pp. 321-402), dimentica secondo Duméry che Blondel si porta sul dato rivelato in modo autonomo e che il *credo ut intelligam*, che caratterizza la razionalità teologica, non è fatto proprio da Blondel, pur tentando di esplicitare le implicazioni metafisiche della fede.

<sup>17</sup> CR, p. 8.

sibile. La cosiddetta religione naturale è infatti da considerare come una costruzione tardiva limitata all'epoca illuministica e ben presto, già a partire da Hegel, dichiarata come artificiale.<sup>18</sup>

La filosofia della religione, così intesa, possiede secondo Duméry un'estensione pressoché illimitata, potendosi applicare a tutte le forme di religione. Essa nondimeno deve ogni volta scegliere il proprio oggetto, sia per delimitare il proprio ambito di lavoro, sia per ritrovare nello studio approfondito di una determinata forma religiosa (nella fattispecie quella cristiana), al di là di insoddisfacenti analisi comparativistiche, la presenza o l'esigenza delle altre. Questa scelta pone tuttavia di fronte ad una doppia questione critica: da una parte occorre chiedersi se un'analisi filosofica del cristianesimo non comporti una deformazione della particolarità di quest'ultimo, dall'altra se il rifiuto di una critica delle attitudini religiose non pregiudichi la credibilità della religione contribuendo a rafforzare l'idea, assai diffusa nella modernità filosofica, di una sua essenziale estraneità alla ragione.

Ad una simile questione, secondo Duméry, si deve rispondere precisando che il compito del filosofo della religione non è quello di spiegare ciò che nella religione appartiene all'ineffabile dell'esperienza religiosa, ma di comprendere il senso, la significazione, ovvero l'intenzionalità di quest'ultima. Comprendendo la religione nel suo senso, cioè nel complesso di segni e di simboli che la significano, egli rispetta l'originalità della coscienza e la libertà del fenomeno religioso e con ciò viene a trovarsi nello stesso tempo all'interno della religione, per la simpatia con la quale guarda al proprio oggetto, e all'esterno per l'imparzialità critica con cui lo analizza. Riflettendo sulle modalità espressive di un atto vitale e spontaneo che racchiude in sé la totalità degli atti spirituali, la filosofia della religione viene dunque a configurarsi come il controllo metodico e sistematico di esso. In tal modo si comprende perché l'analisi riflessiva sia indicata dal termine «critica»: esso, nell'accezione fatta valere da Kant, indica lo sforzo riflessivo che intende ritrovare, al di là delle illusioni della coscienza psicoempirica, le leggi eterne ed immutabili della ragione e con ciò evadere dalla sfera dello psicologismo.

Questo programma richiede tuttavia una precisa elaborazione di tipo metodologico che permetta di stabilire con certezza lo statuto epistemologico della filosofia della religione. La prima parte di *Critique et religion* s'impegna di conseguenza nell'analisi dei principali metodi di riflessione

---

<sup>18</sup> Duméry è ben lungi, tuttavia, dall'opporre la filosofia della religione alla filosofia religiosa. In riferimento a J. HERING, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926, per il quale la prima si connota come filosofia di una religione determinata e la seconda come filosofia dell'esperienza religiosa o dei valori religiosi, egli fa notare che, se si accetta (ricorrendo a Scheler) che la filosofia religiosa si costituisca come ierologia, ovvero come studio dei valori religiosi in ciò che essi hanno di unico e irriducibile, e che ciò non sia possibile al di fuori delle religioni concrete, allora è necessario raccordare la sfera dei valori religiosi alla religione data soltanto a partire da quest'ultima. Si tratta dunque, a proposito della filosofia religiosa, di un'esclusione terminologica che vuol evitare l'equivoco di un misto fra filosofia e teologia.

filosofica sulla religione che si sono storicamente offerti e che Duméry, pur ritenendoli approssimazioni alla forma pura di filosofia della religione, ritiene insufficienti. Essi sono nell'ordine: a) il metodo esplicativo; b) il metodo del confronto; c) il metodo dell'anticipazione.

Il primo è quello che appare più promettente a chi si pone il compito di una critica filosofica della religione, poiché è finalizzato ad una spiegazione totale del fenomeno religioso, ma anche più rischioso per la tendenza riduttiva da cui è afflitto. Esso inclina, infatti, a seconda dei casi, verso una posizione immanentista, causalista o monista. Alla prima posizione appartengono quegli autori che rifiutano alla religione un'origine e una portata trascendente, tentando di riassorbirla nella descrizione dei fenomeni che essa genera e ignorando che l'esperienza religiosa ha necessariamente una struttura bipolare (Dio e uomo, il divino e l'umano). Il metodo esplicativo fa tuttavia valere secondo Duméry un'istanza importante: quella per la quale la critica della religione ha da essere immanente, deve cioè, lasciando da parte ciò che rimane eterogeneo agli argomenti di ragione, prendere a tema il corpo espressivo della religione, l'insieme delle sue strutture. Infatti,

«una religione che non fosse manifesta, non esisterebbe; per toccare l'uomo, occorre che si esprima, e per esprimersi, essa utilizza necessariamente il linguaggio e i modi del pensare umano. Senza questa incarnazione, essa non diventerebbe né oggetto di studio né oggetto di pratica o di adesione. Una volta entrata nell'ordine espressivo, è chiaro che essa - almeno a questo titolo - è in continuità con le altre espressività umane».<sup>19</sup>

L'errore di molti esponenti del metodo esplicativo sta piuttosto nel confondere il pensiero in atto con i suoi prodotti, ovvero la libertà produttrice dei valori e i valori realizzati, non percependo che la spontaneità dello spirito è ciò che permette l'oggettivazione senza essere a sua volta oggettivabile. Quando si prende l'attitudine religiosa in ciò che essa ha di dinamico e di vivente, essa appare infatti come una relazione dell'uomo a Dio, relazione che nel cristianesimo prende la forma di un'iniziativa emanata dall'Assoluto stesso. L'errore metodologico dell'immanentismo consiste dunque nel mancare di vedere che mentre la religione come «insieme delle espressioni che la coscienza è portata a fuggire per mantenere il suo sguardo (*visée*) fissato sull'Assoluto»<sup>20</sup> risulta analizzabile, non lo sono l'atto spirituale della coscienza vivente e quello di fede della coscienza credente.

L'inavvertenza dello scarto fra questi due piani della coscienza sta alla base del fraintendimento causalista e monista della religione, particolarmente evidente nel tentativo di spiegazione totale offerto dalle scienze umane. In esso si confonde l'origine della serie causale con la causa più lontana, oppure si erige a causa universale la condizione costituente dei fatti singolari che si è potuto osservare, realizzando un passaggio indebito dall'empirico al metaempirico. Con ciò si viene tuttavia ad ignorare che la causa di un fatto umano, ovvero ciò che lo provoca nell'ordine storico, non è mai la ragione,

<sup>19</sup> CR, p. 51.

<sup>20</sup> CR, pp. 62-63.



ovvero ciò che ne costituisce la giustificazione nell'ordine spirituale, e questo determina un processo di semplificazione ad oltranza (monismo) dove tutta la religione viene riportata al suo contenuto, il contenuto alla sua rappresentazione ideale e quest'ultima agli elementi analitici che la compongono. Il vizio di fondo di quest'impostazione sta appunto, secondo Duméry, nel non distinguere adeguatamente la forma giudicativa di cui si serve dal contenuto al quale la applica, pervenendo in questo modo ad una sorta di «positivismo spirituale» in cui la spiritualità vivente, l'atto cosciente e libero (esistenziale) di cui consiste l'atteggiamento religioso, è dissolta in concetti.

Se il metodo esplicativo è definibile come monistico, il secondo dei metodi spuri presi in esame da Duméry, quello del confronto, è definibile come dualistico. Esso proclama infatti l'eterogeneità di principio dell'ordine filosofico e di quello religioso, prodigandosi tuttavia per una possibile mediazione fra essi. I sostenitori di questo metodo sono per lo più da individuare nei rappresentanti della cosiddetta filosofia cristiana: Duméry si riferisce, in particolare, a Bonaventura, a Tommaso d'Aquino e, nell'epoca moderna, a M. Blondel.

Pur con differenze assai nette, Bonaventura e Tommaso d'Aquino costruiscono il loro sistema in riferimento alla fede, in modo originario il primo, in quanto la fede apre e garantisce la razionalità della filosofia, in modo derivato il secondo, in quanto alla luce del Dio creatore non è ammessa una contraddizione fra verità naturale e verità rivelata. In entrambi i casi lo studio della religione viene riservato alla teologia, mentre la filosofia viene elaborata in dipendenza dalla religione, ovvero in funzione della fede. Ciò comporta che la distinzione fra i due ambiti non risulti mai una separazione<sup>21</sup>: per questo motivo, osserva Duméry, una simile posizione è prossima a quella della filosofia della religione, sebbene soltanto nel senso di un confronto fra alcune affermazioni della ragione che stanno in consonanza con altre della fede:

«Essi dovevano confrontare la loro filosofia e la loro teologia, non far passare l'una nell'altra. Si ponevano come problema l'accordo delle due discipline, non la loro fusione, o ancora, l'armonia della ragione e della fede, non la loro confusione. Tutta la loro cura era rivolta a distinguerle per meglio unirle».<sup>22</sup>

L'obiettivo di questi pensatori infatti, coscienti dell'impossibilità a costruire una filosofia sul terreno della dogmatica e della teologia, è piuttosto il ritrovamento di un «simmetrico razionale» di ciò che è affermato sul piano dogmatico. Tale compito è assolto in un duplice modo: da una parte, focalizzando l'elemento razionale presente in quello rivelato (per es. l'idea della creazione), dall'altra, mettendo in luce le esigenze o i presupposti razionali della fede (per es. attraverso l'elaborazione di una teodicea filosofica). Nel primo caso si tratta di recuperare l'elemento razionale contenuto

<sup>21</sup> Duméry esclude questo rischio in Bonaventura, mentre ritiene con Blondel che gli sviluppi del tomismo non ne siano stati esenti (cfr. *CR*, p. 84).

<sup>22</sup> *CR*, p. 92.

nell'affermazione di fede, nel secondo di trasporre dall'ambito della fede non elementi razionali, ma esigenze filosofiche.

Nonostante la sua evidente proficuità, questo modello ha mostrato secondo Duméry il suo punto debole nel momento in cui, nell'età moderna, la critica ha reclamato i suoi diritti sul contenuto stesso della fede. In questo momento è apparso chiaro che la filosofia della religione non aspira soltanto a lasciarsi guidare dal dogma, ma a giudicare la guida stessa. Il risultato di questa esigenza è appunto che il dualismo fra ordine naturale e ordine soprannaturale, seppur mediato attraverso la convergenza finale dell'indagine filosofica e teologica, non viene più ammesso come ovvio. Infatti, è divenuto sempre più chiaro che per guidare la ragione la fede deve essere già in qualche modo espressa per mezzo di rappresentazioni e nozioni che in quanto tali sono frutto della ragione umana e appartengono di diritto all'ambito della filosofia. Che la rivendicazione di questa esigenza sia stata avanzata in origine da un razionalismo antireligioso non costituisce un'obiezione alla sua legittimità e di per sé non è destinata a mettere fuori gioco il sapere teologico. Essa determina piuttosto l'insufficienza del metodo del confronto poiché impedisce pregiudizialmente l'analisi riflessiva dei contenuti della religione e dunque della fede espressa.

La posizione di Blondel come rappresentante moderno di questo metodo richiede secondo Duméry un discorso a parte: Blondel tenta infatti una trasposizione del cristianesimo sul terreno di una filosofia autonoma. Questo tentativo può essere valutato sia come una riproposizione del metodo del confronto, sia come l'inizio di un'autentica filosofia della religione. Duméry ritiene, in effetti, che la *Lettre* sia passibile di un duplice orientamento e che Blondel, influenzato dalle opposizioni incontrate in ambito teologico, non abbia sciolto anche in seguito quest'ambiguità. Da una parte, dunque, Blondel non esita ad impegnare la critica filosofica sul terreno dei dati religiosi, dall'altra egli sembra accontentarsi di inscrivere il soprannaturale nel programma del filosofo soltanto come soluzione al problema del destino umano. La tematizzazione del metodo d'immanenza per mezzo del quale la ragione è spinta, senza mai uscire dal suo ordine, a ritrovare all'interno della propria attività ciò che essa pretende di escludere, implica di per sé un rifiuto del metodo del confronto e per questo Blondel può essere quindi considerato «il fondatore di un'autentica filosofia della religione positiva».<sup>23</sup> Tuttavia, i sospetti addensatisi sulla nozione di immanenza avrebbero spinto Blondel nel seguito del suo pensiero ad orientare nuovamente il metodo dell'immanenza verso quello del confronto, seppur inteso in un senso particolare. Ne *La philosophie et l'esprit chrétien*,<sup>24</sup> Blondel ha infatti proposto un «dualismo alternativo», realizzato attraverso un processo «cicloidale» che passando dall'enigma filosofico al mistero cristiano suscita sempre nuove questioni alla ragione e, al tempo stesso, chiarifica l'ambito della rivelazione.

<sup>23</sup> CR, p. 107.

<sup>24</sup> M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 voll., Paris 1944-1946; trad. it. *La filosofia e lo spirito cristiano*, Brescia 1950.

Per quanto questo doppio guadagno sia apprezzabile, esso secondo Duméry scaturisce di fatto da un confronto tra problemi filosofici e dati teologici che è di nuovo inteso in senso dualistico. Il modello torna cioè ad essere quello del dialogo fra filosofia e teologia, tra fede e ragione senza una presa diretta sul dato religioso.<sup>25</sup>

Il terzo dei metodi presi in esame, quello dell'anticipazione, coincide con il tentativo inaugurato da Kant di indagare la costituzione «a priori» del dato in generale e dunque anche del dato religioso. Si tratta, chiarisce Duméry, di un'anticipazione in senso formale e non cronologico che, supponendo la datità dell'oggetto, è meglio definibile come retrospezione. Questo metodo, senza negare l'antecedenza del dato sulla riflessione, intraprende l'analisi trascendentale al fine di reperire le sue condizioni di possibilità e sotto questo punto di vista non ha la pretesa di elaborare la religione, ma solo di criticarla (anticipazione formale). Scansata così l'obiezione riguardo ad un'anticipazione materiale che negherebbe il dato religioso, occorre nondimeno rilevare che questo metodo appare viziato dal tentativo di stabilire, sulla base della religione data ma oltre essa, una religione «nei limiti della sola ragione», postulando con ciò un esercizio «puro» della ragione. L'elemento problematico del tentativo kantiano consiste, sotto questo punto di vista, nella scomposizione della religione in formale e culturale, ovvero in razionale e statutaria, che è ammessa con un'evidenza che è non affatto tale. La religione, infatti, osserva Duméry, rifiuta questa scissione dualistica, essendo per definizione «*coscienza culturale o gestuale*»: <sup>26</sup> trascurando questo dato, Kant ha invece ritenuto che la coscienza trascendentale possa separarsi da quella empirica, e per questo, svalutando l'elemento storico della religione, ha devitalizzato e razionalizzato quest'ultima al punto da confondere mistica ed etica.

L'apporto del metodo dell'anticipazione alla filosofia della religione risulta tuttavia valido se, in primo luogo, si distingue tra la fede come sguardo trascendente e la fede come espressione; se, in secondo luogo, si discernono le espressioni religiose secondo la loro struttura, cioè la loro significazione o la loro essenza; se, in terzo luogo, si differenzia la coscienza secondo diversi livelli noetici che corrispondono a tutti i gradi di verità o di essere di cui l'uomo è capace come soggetto concreto.

#### 4. *Il metodo fenomenologico*

Il metodo fenomenologico o della comprensione rappresenta, secondo Duméry, un deciso passo in avanti rispetto ai metodi precedenti. Esso evita

---

<sup>25</sup> Si può notare come su questo punto l'interpretazione blondeliana di Duméry si scosti da quella degli studi precedenti. Ora infatti Duméry sembra ammettere che: a) la seconda fase del pensiero di Blondel non obbedisce alla medesima intenzionalità della prima; b) ciò determina il sostanziale abbandono del progetto originario di filosofia della religione; c) un tale abbandono è di fatto dettato dal venir meno dell'utilizzo del metodo riflessivo e critico presente nell'*Action*.

<sup>26</sup> CR, p. 125.

infatti le trappole del naturalismo, del causalismo e del monismo attenendosi al piano fenomenale dell'oggetto studiato e, nel medesimo tempo, cosciente che si tratta di fenomeni umani, sfugge alla pretesa di un'esplicazione totale.

Per rendersi conto della proficuità di tale metodo è anzitutto necessario richiamare alcuni concetti fondamentali della filosofia husserliana. La riduzione eidetica è il primo: essa prevede una considerazione dei dati della coscienza depurati dai loro tratti empirici e appercepti come essenze necessarie e universali. La visione delle essenze comporta cioè una visione del senso, della significazione, che corrisponde alla comprensione del dato come originario, ovvero come creazione dell'intuizione donatrice. Per mezzo di quest'ultima, alla quale Husserl dà anche il nome di intenzionalità, la coscienza non si confonde con i propri oggetti ma si dirige verso di essi, in modo da evitare il rischio dell'immanenza psicologica. Applicata alla religione, la ricerca delle essenze mette in scacco sia l'atteggiamento positivista che quello psicologista o idealista, procedendo verso l'elaborazione di una fenomenologia religiosa che, senza restare all'esterno del fenomeno, ha un'economia propria e considera l'universo del sacro in ciò che di originale e irriducibile esso possiede.

Il secondo concetto fondamentale del metodo husserliano è rappresentato dalla riduzione fenomenologica, mediante la quale viene realizzata la messa tra parentesi del mondo al fine di far mettere in evidenza l'*ego* trascendentale. Essa permette di superare l'attitudine naturalistica del soggetto, mostrando che il mondo non è che una serie di oggetti intenzionali che riguardano la soggettività pura. Questo secondo momento è propriamente interpretabile, a giudizio di Duméry, come conversione dell'uomo naturale ad un livello di evidenza superiore, ovvero come autentico «metodo della vita spirituale». <sup>27</sup> La prerogativa dell'*epoché* applicata al fenomeno religioso è in effetti duplice: da una parte, sospendendo ogni giudizio di realtà e di valore del dato esaminato, permette di comprendere l'esperienza religiosa come espressione dell'uomo, ovvero come rivelazione:

«Che cos'è, in effetti, la rivelazione per il credente se non Dio nell'uomo, il quale esprime questa immanenza del Trascendente. Per tagliar corto il teologo usa un linguaggio comodo. Egli dice: la rivelazione è parola di Dio. Ma il filosofo corregge quest'antropomorfismo, poiché sa che Dio non parla alla maniera d'uomo. Egli dichiara semplicemente: la rivelazione è *Dio presente allo spirito-che-dice-questa-presenza*. Per questo non c'è alcun inconveniente a che il corpo espressivo della religione si offra interamente allo studio fenomenologico». <sup>28</sup>

Dall'altra, concependo il soggetto come atto relazionale puro perpetuamente teso verso il mondo, cioè come *cogito* concreto, rende possibile un'adeguata considerazione del fenomeno del corpo (rito) o dell'immagina-

<sup>27</sup> Con riferimento a E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, p. 38 (citato da Duméry, *CR*, p. 142).

<sup>28</sup> *CR*, p. 144.

zione (mito), rispetto alle forme di riflessione più astratte (dogma), oltretutto dell'intersoggettività senza la quale, come nel caso del cristianesimo, non verrebbe data ragione della natura istituzionale e sociale della religione.

Il terzo momento del metodo husserliano, rappresentato dalla costituzione dell'oggetto, consiste nel considerare le intenzioni, attuali o virtuali, che sono proprie dell'io trascendentale, in rapporto a determinati oggetti. Si tratta in altri termini di determinare quali intenzioni intellettuali intrattiene lo spirito quando si riferisce ad un dato oggetto di visione. Ricercare fenomenologicamente la costituzione della fede cristiana equivale dunque a scoprire il senso che i misteri del cristianesimo hanno per il soggetto o il legame che unisce il valore di questi misteri alle strutture espressive in cui s'incarna. In altre parole, si tratta di seguire il percorso dell'intenzionalità religiosa che parte dall'interiorità del soggetto e attraverso l'io psicologico e il mondo ad esso correlato, arriva, per mezzo di oggetti rivelatori e gesti sacri, all'Assoluto stesso. Ciò permette di tenere distinto il piano del soggetto come fonte ierogenetica a contatto dell'Assoluto, da quello degli stati dell'io (noesi), ovvero dalla gamma delle attitudini intenzionali della coscienza psicoempirica, e infine da quello della sfera oggettiva delle significazioni religiose (noemi) e dei valori sacrali.<sup>29</sup>

Sotto questo punto di vista, secondo Duméry, la definizione della fede come «attitudine intenzionale»<sup>30</sup> rende ragione della corrispondenza che Husserl ha stabilito nell'atto intenzionale fra noesi e noema. La fede non è soltanto un insieme di stati d'animo emotivi e intellettuali del soggetto, ma anche un insieme di oggetti la cui totalità corrisponde punto per punto alle visioni della coscienza. Se dunque non vi è attitudine soggettiva senza oggetto intenzionato il rischio del fideismo e del sentimentalismo religioso è evitato, mentre se non si dà oggetto intenzionale senza presenza del soggetto, l'atto di fede non può essere inteso come imposizione di un dato estrinseco. Infatti,

«non vi è rivelazione accettabile per l'uomo che quella alla quale può corrispondere in lui un'aspirazione interiore. Per questo motivo estrinsecismo e immanentismo devono essere rigettati insieme».<sup>31</sup>

Il noema o l'oggetto della fede è dunque il mistero rivelato, mentre la noesi, o attitudine del soggetto, è l'adesione ad esso. Il modo in cui il mistero è espresso (ciò che nel linguaggio husserliano è l'*hylé* della coscienza immanente e rappresentativa) è l'insieme delle proposizioni enunciative, ovvero delle formule dogmatiche. L'intenzione della fede, tuttavia, non si ferma ad esse, ma attraverso esse mira l'oggetto finale, ovvero il mistero di Dio stesso. Ciò rende possibile distinguere nell'espressione del mistero un nocciolo essenziale e stabile e un insieme di elementi rappresentativi

<sup>29</sup> Cfr. CR, p. 151 nota.

<sup>30</sup> Duméry riprende questa definizione da A. DONDEYNE, *Foi, théologie e de la foi et phénoménologie*, in *Recherches et débats*, Paris 1951, pp. 32-38.

<sup>31</sup> CR, p. 152.

che invece possono storicamente variare. Affinché l'intenzionalità religiosa prenda corpo è quindi necessario che si categorializzi a livello delle essenze e che si schematizzi a livello delle immagini.<sup>32</sup>

Questa trasposizione del metodo husserliano alla fenomenologia della fede non sarebbe tuttavia completa se si limitasse a dichiarare che un noema e una noesi si legano nella coscienza dell'uomo religioso: occorre invece mostrare anche come questi operi il legame sulla base di quello precedentemente realizzato e a lui trasmesso. Si tratta in altri termini di raccordare l'elemento storico della fede a quello spirituale, in modo da non enucleare soltanto il senso dell'esperienza religiosa ma anche la sua genesi.<sup>33</sup>

Il rilievo dell'insufficienza della semplice trasposizione del metodo husserliano nella fenomenologia religiosa prelude, in effetti, alla necessità, secondo Duméry, di integrare la sua proficuità almeno su tre punti.<sup>34</sup>

In primo luogo, la fenomenologia husserliana, a motivo del suo «carattere antispeculativo» (E. Fink), rischia di compromettere l'affermazione teistica. Le essenze infatti si presentano sempre come ricevute e non prodotte dal soggetto, e poiché l'idea di un Dio come «produttore» intuitivo è respinta da Husserl, a loro riguardo risulta impossibile garantire una reale necessità e universalità. Il riconoscimento episodico nella filosofia husserliana che l'autocostituzione del soggetto affonda le sue radici in un Assoluto, non consente un'effettiva apertura metafisica che invece dovrà essere adeguatamente tematizzata.

In secondo luogo, come si è già rilevato, all'analisi della struttura della significazione deve essere affiancata una «fenomenologia della genesi» (M. Merleau-Ponty) in grado di chiarire il modo in cui l'intenzione costituente e vissuta utilizza il rapporto al mondo per attribuirgli quella o quell'altra

<sup>32</sup> Questa concezione e la corrispondente terminologia che Duméry adotta sono mediate dallo scritto sopracitato di A. Dondeyne, per quanto egli ritenga che identificare Dio con il noema della fede possa risultare ambiguo. Questa identificazione è possibile avendo presente che essa si situa già a livello umano, cioè è frutto della ri-flessione dell'indicibile mistero divino in valori sacrali determinati che sono intuiti e costituiti dal soggetto ierogenetico nella sua relazione a Dio. I noemi di Dio non sono cioè Dio stesso, ma un mezzo di accesso a lui, un «indice o una cifra della Trascendenza» (CR, p. 153 nota).

<sup>33</sup> Secondo Duméry, senza una differenziazione dei valori o delle verità religiose oggettive nell'ordine noematico e delle adesioni o delle certezze nell'ordine noetico risulta impossibile discernere tra ciò che appartiene alla ierologia necessaria e universale e ciò che invece è struttura espressiva relativa ad una mentalità e ad una cultura. Ciò comporta tuttavia che si debba analizzare la ierologia per come si è progressivamente realizzata nella storia e che perciò l'elemento storico, positivo e istituzionale della religione cada necessariamente all'interno dell'indagine fenomenologica. La differenziazione tra ierologia necessaria e struttura espressiva segna d'altra parte la differenza del metodo proposto da Duméry da quello di altri fenomenologi della religione come G. Van der Leeuw (cfr. *ibidem*, p. 160 nota), in cui egli riscontra l'assenza di una specifica riflessione filosofica. Il mettere in rilievo la significazione di un dato religioso comporta infatti anche lo studio della proiezione immaginativa che lo schematizza al fine di apprezzarne il valore critico, senza il quale l'enucleazione del senso non è che apparente. Questa è appunto una delle questioni su cui secondo Duméry, come ci apprestiamo a dire, il metodo fenomenologico deve essere integrato. Per una sintetica delineazione della proposta metodologica di Duméry nel quadro della fenomenologia della religione, cfr. A. ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Roma 1997, pp. 111-115.

<sup>34</sup> Duméry non prende in considerazione l'utilizzazione del metodo husserliano nella filosofia della religione di M. Scheler, ritenendo che il «sistema di conformità» riproponga sostanzialmente una forma di dualismo metodologico.

significazione. Anche nel caso dell'intenzionalità religiosa, come in tutte le altre, la comprensione del senso è possibile soltanto a partire dalle espressioni multiformi che ne sono state date nel corso della storia. Per questo compito non è tuttavia sufficiente, nel caso per esempio del cristianesimo, lo studio storico delle sue origini o l'esegesi scritturistica, ma è necessaria la comprensione della nascita del senso come evento intenzionale:

«La fede nel Cristo, chiarificata nella sua genesi radicale e non in quella empirica, è un certo rapporto con il mondo e con la storia che adotta uno sguardo (*visée*) spirituale fin lì inedito nelle sue espressioni contingenti e tuttavia tanto 'indeducibile' rispetto ad ogni fatto bruto, tanto incommensurabile a ogni accidentalità ed empiricità, quanto una significazione può esserlo».<sup>35</sup>

Fare la genesi della significazione dei valori cristiani non comporta quindi solo il racconto della loro apparizione contingente, ma anche la «comprensione complessiva», multiforme e unificante, della significazione incarnata.

In terzo luogo, il compito descrittivo della fenomenologia deve essere integrato da quello giudicativo che consente di trasformare la riflessione sulle condizioni di intelligibilità in condizioni di realizzazione, ovvero di passare dalla riflessione all'essere. La discriminazione dei diversi livelli della coscienza non può avere soltanto una portata strumentale, ma ontologica, deve cioè permettere di trovare in loro l'autocostituzione del soggetto e in questa la spontaneità suprema dell'Assoluto, in modo che la coscienza risulti produttiva nelle sue espressioni e dipendente nel suo legame con l'Assoluto.

##### 5. *Il metodo della discriminazione*

Con «metodo della discriminazione» Duméry indica l'analisi riflessiva e critica della religione in grado di svilupparne una comprensione giudicativa. La differenziazione dei piani della coscienza, di per sé, non aggiunge e non toglie niente all'atto religioso e per questo non ne mette in pericolo né la libertà né la validità. Essa, tuttavia, deve pronunciarsi sulla validità dell'atto religioso discriminando le mediazioni intellettuali, affettive e immaginative che veicolano correttamente quest'ultimo da quelle in cui invece l'intenzionalità si blocca determinando la superstizione. Si tratta, come Hegel ha intuito, di superare il livello della rappresentazione mostrando come l'intenzionalità della fede possa sfuggire alle trappole dell'espressività riacciandosi alla spontaneità della coscienza nella sua dipendenza dall'Assoluto. La rappresentazione è infatti la via verso Dio e non Dio stesso, ovvero «il mezzo che lo spirito forgia per poter dire a se stesso il termine a cui tende».<sup>36</sup>

Una volta ammesso che il fenomeno religioso consiste nella proiezione da parte della coscienza vivente dell'esigenza di Assoluto su oggetti che

<sup>35</sup> CR, pp. 168-169.

<sup>36</sup> CR, p. 196.

sono scelti e guardati in modo privilegiato, il compito della riflessione critica diventa quello di verificare se le rappresentazioni di Dio o del divino che l'intenzionalità religiosa suscita lungo il corso della sua storia sono in sé coerenti e corrispondono al fine a cui tendono, cioè l'unione dell'uomo con l'Assoluto. Tenendo presente il fine a cui la rappresentazione religiosa mira, l'analisi critica non si limita perciò a descrivere, ma va in cerca di ciò che prescrive, legando quindi la fenomenologia ad un'ontologia o ad un'assiologia che permette alla prima di radicarsi nel dinamismo spirituale e di essere giustificata da quest'ultimo.

In effetti, il legame tra fenomenologia e ontologia deve essere considerato, secondo Duméry, alla luce di una determinata antropologia filosofica che distingue diversi piani della coscienza o diversi livelli noetici che procedono dal dinamismo spirituale il quale, a contatto con l'Assoluto, tende all'auto-realizzazione e con ciò si esprime, cioè si rapporta al mondo facendo sorgere ideali e valori. Questa esigenza di liberazione che definisce la coscienza fa sì che le stesse tappe di liberazione della coscienza si configurino come «gradi dell'essere o della verità».<sup>37</sup> Queste tappe sono, secondo l'intera tradizione filosofica occidentale, Dio e la materia per ciò che riguarda i limiti dell'umano, il sensibile e l'ideale per ciò che riguarda l'uomo, anche se egli ritiene, come vedremo tra breve, che, oltre al livello sensibile, sia necessario individuare una distinzione a livello ideale tra intelligibile e razionale in modo tale da non confondere l'essenza intelligibile con le sue espressioni discorsive.

La gerarchizzazione dei livelli noetici dovrebbe dunque permettere una differenziazione interna dell'esperienza religiosa senza alterarla e in più mostrare che questa esperienza, a differenza di altre, abbraccia la totalità degli ordini noetici. Le strutture religiose possono infatti essere differenziate in rapporto ai piani coscienziali tra quelle che «esprimono *concettualmente* l'intelligibile, cioè le *categorie*, e quelle che raccordano *immaginativamente* l'intelletto e il sensibile, cioè gli *schemi*».<sup>38</sup> Questa terminologia di origine kantiana non va interpretata in senso criticista, poiché la categoria in questo contesto si presenta come l'unione tra intelligibile e razionale, esattamente come lo schema lo è tra il razionale e il sensibile. Come tale, il razionale da una parte si solleva verso l'intelligibile per concepire le essenze, dall'altra si abbassa verso il sensibile per legare assieme l'oggetto particolare e la sua significazione. La categoria lega perciò assieme l'idea come «a priori» della comprensione e il concetto come determinazione, così come lo schema dà ai concetti una significazione oggettiva, riconciliando intelletto e sensibilità.

La riflessione sull'esperienza religiosa si svolge dunque sul presupposto che essa sia un'intenzionalità libera e vivente che tende a Dio, direttamente nella forma dell'esigenza di Assoluto, indirettamente nella forma della rappresentazione, e che sia concepibile alla stregua di un dinamismo

<sup>37</sup> CR, p. 206.

<sup>38</sup> CR, p. 211.



della coscienza che nel corso di un unico slancio si sedimenta in strutture espressive gerarchizzabili:

«In breve, noi diremo volentieri che la religione altro non è che l'esigenza di assoluto vissuta come tensione verso Dio, ma nello stesso tempo rappresentata alla coscienza sotto forma di idee e di immagini a partire da oggetti presi come rivelatori di Dio. Perché la grande legge della soggettività umana è quella di non raggiungere alcunché, nemmeno i valori più alti, se non per il percorso (*détour*) dell'oggettivazione».<sup>39</sup>

Studiare i concetti e i simboli della religione significa, in definitiva, studiare il sistema di «rivelazione» che essa si dona e con ciò percorrere l'itinerario che segue per arrivare a Dio. In questo modo, senza pretendere di ricostruire nel suo fondo la religione, la filosofia tenterà di comprenderla chiarificandone la pratica; senza razionalizzare la religione, la filosofia della religione inviterà cioè a ritrovarne il senso originale e la portata culturale. Si comprende così a pieno il significato della formula che Duméry aveva proposto in più occasioni per indicare questo compito: *intellectus, media fide, quaerens intellectum*. Senza postulare una separatezza della ragione e della fede, nella forma alternativa dell'*intellectus quaerens fidem* o della *fides quaerens intellectum*, la filosofia della religione si applica all'intenzionalità religiosa universale chiarendone i meccanismi abituali, ovvero ciò che va sotto il nome di processo di rivelazione.<sup>40</sup>

## 6. Filosofia della religione e teologia

Il problema del rapporto della filosofia della religione, intesa come analisi riflessiva e critica, con la teologia è affrontato da Duméry nella parte conclusiva di *Critique et religion*, come annesso alla discussione metodologica fin qui esposta.

Duméry si riferisce alla teologia cattolica secondo la definizione che di essa dà M.J. Congar: «Disciplina dove, a partire dalla Rivelazione e sotto la sua luce, le verità della religione cristiana si trovano interpretate, elaborate

<sup>39</sup> CR, p. 215. Questa inevitabile ricaduta nell'oggettivazione da parte dell'esperienza religiosa è appunto ciò che permette la rilevazione del carattere intellettuale o più propriamente cognitivo. Questo tratto differenzia la posizione di Duméry, come egli stesso nota (pp. 216-217), da quella di Schleiermacher, Fries, Scheler e soprattutto di R. Otto. L'origine della religione non si ritrova infatti, per Duméry, nel sentimento dell'inconoscibile e nel timore che ne deriva, ma nella creazione di idee direttrici e schemi operatori che ordinano e rendono significativi la massa delle impressioni e delle reazioni soggettive.

<sup>40</sup> Sul fatto che la religione, come le altre manifestazioni dello spirito, debba necessariamente esprimersi e sul fatto che, poiché l'intenzionalità religiosa aspira all'universale, la sua espressione abbia a seconda dei modi un'efficacia e una validità differenti, Duméry ha scorto un chiaro elemento di affinità con Hegel. La gerarchizzazione dei livelli espressivi è infatti giustificata dal fatto che l'analisi della religione è possibile soltanto in funzione di una dialettica della coscienza. Questo è tuttavia anche il punto su cui Duméry si distanzia da Hegel, in quanto l'errore di questi (a differenza di Plotino) è di non affermare la trascendenza dell'Uno al di sopra delle espressioni religiose (cfr. la breve nota *Réflexions sur Hegel*, in H. DUMÉRY, *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris 1956, pp. 55-58, particolarmente p. 58: «Plotin ne fait porter la nécessité des expressions inférieures qu'au seul esprit fini; l'Un reste transcendant aux intelligences, dont la multiplicité se situe par dérivation très au-dessous de lui»).

e ordinate in un corpo di conoscenze». <sup>41</sup> In realtà, parlando di metodo della teologia egli si riferisce, con l'intento di problematizzarla, alla nozione tomista della subalternazione delle scienze, a partire dalla quale per la prima volta, nella storia della cultura occidentale, è possibile parlare della teologia come scienza. <sup>42</sup>

Secondo il metodo della subalternazione, ogni scienza è sospesa ad un'altra e ad essa impronta i propri principi, fino alla scienza più alta che è quella delle evidenze piene. La teologia riceve le proprie evidenze e i propri principi dalla scienza di Dio, cioè da una scienza superiore che è intellesione o visione pura, attraverso la quale la ragione si dota degli articoli di fede. La teologia risulta, in altri termini, scienza subalternata ai principi della fede, cioè alla visione di Dio. Diverso è il discorso per ciò che riguarda la filosofia: questa infatti, quando si guarda all'omogeneità delle sue conclusioni con i suoi principi, non può essere subalternata a niente. Perciò, nonostante che la teologia in virtù della sua subalternazione alla scienza superiore possieda un primato soteriologico sulle altre scienze (cioè le possa giudicare in ordine all'esigenza di salvezza), non possiede un primato epistemologico poiché la filosofia mantiene una relativa autonomia, in quanto capace di riferirsi a Dio come identico oggetto materiale. La metafisica, che fra le scienze filosofiche detiene il rango più elevato, gode quindi di un privilegio analogo a quello della teologia potendo argomentare sullo stesso oggetto a partire da principi che sono riconosciuti come dati, seppur ricevuti in modo diverso (attraverso la ragione nel primo caso, attraverso la fede nel secondo). Ora, secondo Duméry, il punto critico di questa soluzione concerne la dottrina dell'esemplarismo divino in base alla quale la *scientia Dei* viene considerata come un complesso di verità prestabilite che si offrono all'appropriazione umana per mezzo della fede. Questo presupposto rappresenta una via per la definizione della teologia ma non l'unica; accanto ad essa è possibile infatti intendere la teologia come studio dell'opera redentrice del Cristo <sup>43</sup> che, senza portare il discorso su Dio stesso, rimane a livello del «teandrisimo» (nel qual caso si parlerà più propriamente non di teologia ma di «teantropologia»).

In realtà, sottolineando questo diverso modo di intendere l'oggetto della teologia, Duméry avanza la tesi di un teismo che per preservare la trascendenza di Dio sostiene la tesi dell'autoposizione umana delle verità o dei valori, in grado di scorgere nella fede un mezzo per realizzare progressivamente la verità nell'unione a Dio e dunque per relativizzare le mediazioni (o i sistemi) che essa a tal fine utilizza. <sup>44</sup> Il concetto di scienza divina sarà

<sup>41</sup> M.J. CONGAR, voce *Théologie*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1943-1946, coll. 341 (citato in *CR*, p. 259).

<sup>42</sup> Duméry nell'esposizione della teologia tomista si rifà soprattutto all'interpretazione del tomismo di M.D. Chenu ed É. Gilson.

<sup>43</sup> Duméry si riferisce al succitato articolo di Congar, per quanto un riferimento diretto venga proprio da Agostino: «Theologia est *scientia* de rebus quae ad salutem hominis pertinent» (*De Trinitate*, XIV, I).

<sup>44</sup> Su questo punto Duméry, come aveva sostenuto in *Foi et interrogation*, Paris 1953 (cfr. in particolare il saggio *L'athéisme sartrien*, pp. 97-112), fa sue sia la critica al teismo di Sartre che la tesi

allora profondamente modificato, poiché non vi sarà più comunicazione di idee da parte di Dio, ma soltanto comunicazione del potere a farlo, cioè della possibilità per gli uomini di diventare degli spiriti. La stessa teologia subirà perciò una trasformazione radicale in quanto si costituirà come riflessione sul modo in cui lo spirito esprime il proprio legame con l'Assoluto, ovvero come recupero metodico del senso incluso nell'atto di fede:

«In altri termini, la teologia non è che l'espressione intellettuale della relazione teandrica, concepita a partire da un certo materiale di fatti o di testi che l'atto di fede trasfigura in segni, in prove della presenza di Dio all'uomo e alla sua storia. Si noterà che l'atto di fede resta la chiave dell'intelligibilità e che la referenza a degli eventi o a degli scritti privilegiati ne resta la condizione: due cose che rendono la teologia irriducibile alla filosofia». <sup>45</sup>

Indubbiamente, osserva Duméry, l'opzione filosofica che situa le idee nello spirito finito e non in Dio non ha un carattere necessario per il teologo; tuttavia, considerato che questi comunque, consapevolmente o meno, adotta un'epistemologia filosofica per strutturare razionalmente l'esperienza della fede, nell'ambito delle opzioni possibili, a Duméry questa sembra la più proficua perché in grado di non compromettere la trascendenza di Dio e al tempo stesso di assicurare l'intelligibilità delle mediazioni espressive con cui lo spirito rivela il proprio rapporto con l'Assoluto.

In effetti, questa prospettiva presenta il vantaggio, secondo Duméry, di evitare che le affermazioni sul dato di fede siano trasferite al mistero stesso; così, nel caso della trinità, i concetti di uno e trino, di persona e sostanza, presi singolarmente hanno un senso evidente, mentre affermati assieme risultano un mistero. L'errore consiste nel proiettare su Dio ciò che è frutto dell'inadeguatezza del nostro vocabolario, confondendo il mistero con un enigma verbale. Gli enunciati dogmatici hanno infatti soltanto un valore indicativo, sono cioè frutto dell'espressività umana che permette di scorgere il mistero, per quanto il loro senso non scaturisca dalla dialettica della ragione, ma dall'intenzionalità della fede. Lo sforzo che il teologo compie per mettere in luce questo senso fa sì che egli pervenga ad una verità specifica che è accordata all'evidenza della fede e perciò non è di natura metafisica, ma soteriologica. Il *lumen fidei*, quindi, non è un'illuminazione sopraggiunta all'illuminazione intellettuale, né offre un nuovo oggetto allo spirito, ma è un nuovo sguardo dello spirito che ha come noema certi fatti-eventi o racconti di eventi in cui il mistero di Dio è visto come presente all'umanità. Esso «non è una facoltà o un organo avventizio attribuito alla

---

della creazione autonoma dei valori da parte dell'uomo di R. Polin, intendendoli come correttivi critici nei confronti di una concezione oggettivistica dell'Assoluto, pur senza ratificarne l'esito radicale. La soluzione da adottare a questo riguardo è piuttosto quella di Plotino, dove la creazione dell'intelligibile è realizzata dallo spirito nella sua unione all'Assoluto. L'antecedenza della norma, sentita come una minaccia per la produttività del soggetto, viene così interiorizzata, da una parte conferendo al soggetto un autentico potere di posizione, dall'altra individuando la trascendenza come principio dell'interiorità: «Dieu est l'Autre, mais l'Autre grâce auquel je puis être Moi» (p. 24).

<sup>45</sup> CR, p. 269.

coscienza, ma una *prospettiva aperta su una situazione*». <sup>46</sup> Proprio per questo la Scrittura, la tradizione e la chiesa sono elementi di riferimento imprescindibili per il teologo.

La differenza del filosofo della religione rispetto al teologo appare dunque chiara: il primo riflette e analizza la religione a prescindere dall'atto di fede, ovvero riflette sui dati della fede nella loro costituzione umana, quella che appunto il teologo (e il credente in genere) non riconosce perché, leggendo direttamente in questi l'ispirazione divina e impegnandosi a liberarne il senso proprio, non si attarda a ricostruire i processi con i quali la coscienza religiosa li utilizza come mediazioni. Termini come parola di Dio, rivelazione, ispirazione sono affermati dal teologo con relativa semplicità, mentre sono considerati dal filosofo come momento conclusivo di un processo estremamente complesso che occorre comprendere e analizzare come elaborazione di modi (categorie e schemi) della relazione teandrica che rimane di natura spirituale. Ciò spiega perché secondo Duméry, peraltro coerentemente come egli ritiene con San Tommaso, la filosofia, a fronte di un primato soteriologico della teologia, possa rivendicare un primato epistemologico: essa infatti non dipende da alcun ordine di evidenza dato, ovvero non assume alcun dato nella sua immediata affermazione, ma ne analizza la costituzione propriamente umana. Per questo, a differenza del teologo, il filosofo della religione è nella condizione di offrire un sapere universalmente valido.

### 7. *La riduzione apofatica*

Duméry ha articolato l'applicazione del metodo della discriminazione al fenomeno religioso secondo quattro momenti. Essi sono: a) la categoria dell'Assoluto e lo schema della trascendenza; b) la categoria del soggetto e gli schemi dell'anima; c) la categoria della grazia e lo schema del soprannaturale; d) la categoria della fede e i suoi schemi fattuali o dottrinali. <sup>47</sup> Di fatto, i primi due momenti, svolti in *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* e nella prima parte di *Philosophie de la religion*, indagano il presupposto metafisico e antropologico della religione, saggiando la resistenza critica dell'idea di Dio ed esponendo i postulati di una filosofia della coscienza. Gli ultimi due, svolti nella seconda e terza parte di *Philosophie de la religion*, esaminano invece sul terreno di una religione storica, il cristianesimo, l'origine della categoria della grazia e il significato della fede come forma coscienziale immaginativa.

Di questi diversi momenti, ai fini della nostra indagine, andremo a considerare il primo e l'ultimo, pur dovendo accennare, data la struttura

<sup>46</sup> CR, p. 276.

<sup>47</sup> Questi quattro momenti dovevano rappresentare, nel progetto di Duméry, i primi di una lunga serie di cui egli dà notizia nell'*Avertissement* a PR I, pp. VII-VIII. Secondo il piano di ricerca qui presentato (e mai realizzato) l'intero impianto dottrinale del cristianesimo doveva essere analizzato

sistematica della filosofia della religione di Duméry, anche agli altri due e in particolare al secondo.

Si è visto come per Duméry la filosofia non sia altro che riflessione su contenuti concreti, cioè su atti vitali che appartengono al piano irriflesso o preriflessivo dell'esperienza umana. Questo vale soprattutto nel caso della religione: l'idea di Dio non è creata dalla filosofia, ma è incontrata nei miti e nelle religioni che hanno ovunque e sempre preceduto la nascita della metafisica. La contrapposizione tra un Dio dei filosofi e un Dio dei credenti appare dunque, sotto questo punto di vista, illusoria, poiché il filosofo non ha altro compito che di criticare i prodotti della coscienza libera e spontanea senza la pretesa di requisirli. D'altro canto, se è vero che il Dio dei filosofi è un'astrazione, non è nemmeno possibile affermare Dio in un qualche modo che sfugga alla riflessione. Questa seconda illusione è spesso riscontrabile nel credente, il quale confonde l'oggetto di quella affermazione con le sue modalità, ovvero la trascendenza del mistero divino con la materialità delle espressioni che essa riveste nella coscienza umana. Sebbene la fede sia uno sguardo originale su Dio, essa, nel momento in cui si esprime, utilizza un insieme di categorie e di schemi che in virtù della loro tessitura razionale reclamano il giudizio del filosofo. Il teismo riflesso del filosofo non si oppone quindi al teismo vissuto dal credente, né lo assorbe, ma ne rispetta la specificità. Esso è appunto l'apprezzamento riflesso d'un atto spirituale che si esercita sul piano dell'impegno effettivo e che non è né un doppio né un succedaneo del teismo vissuto, ma la sua presa di coscienza metodica.

Questo assunto di ordine generale acquista un particolare rilievo nel momento in cui ci si appresta a trattare dal punto di vista filosofico l'idea di Dio. È chiaro, infatti, che la via d'accesso a Dio è la fede, non la dialettica. Tuttavia è altrettanto chiaro che la fede ha storicamente sempre cercato di trovare una conferma dell'affermazione di Dio attraverso un'adesione razionale all'idea di Dio. Questa ricerca, in forme diverse ma convergenti, ha affidato alla filosofia la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio come momento in cui l'affermazione della fede viene provata nei suoi fondamenti razionali. La difficoltà metodologica a cui va incontro questa bipartizione tra verità di fede e verità di ragione è stata già chiarita da Duméry in *Critique et religion* trattando del metodo del confronto: essa consiste nel pensare simultaneamente Dio come mistero e come oggetto di dimostrazione. I sistemi dualistici, infatti, non si accontentano di un'affermazione dell'esistenza di Dio che faccia leva su una nozione anteriore dell'essenza di Dio, ma chiedono di indagare razionalmente tanto l'esistenza quanto l'essenza

---

secondo la seguente successione: a) categoria della fede (seguito), schemi propriamente dogmatici; b) categoria della contingenza o dell'Evento, schemi della rivelazione, dell'ispirazione, dell'alleanza; c) categoria della contingenza (seguito), schemi della creazione, della provvidenza, della storia della salvezza, dell'escatologia, della resurrezione, dell'immortalità; c) categoria del miracolo, schemi del prodigioso; d) categoria del Verbo, schemi del Mediatore o del Vincolo; e) categoria dell'universale, schema della chiesa; f) categoria del peccato, schemi della caduta e della redenzione (due soteriologie), del sacrificio (problema del male), dell'inferno; g) categoria della carità, schema dell'estasi (ascetica e mistica, vita sacramentale, componenti della pietà, critica del pietismo, ecc.).

di Dio. La soluzione che essi propongono è dunque quella di considerare dal punto di vista metafisico l'unità dell'essenza e dell'esistenza di Dio, riservando la dimostrazione dell'esistenza alla ragione. Tuttavia, siccome ad una dimostrazione dell'esistenza segue anche una certa determinazione dell'essenza, il risultato è quello di ripartire materialmente quest'ultima in due ambiti: uno conoscibile attraverso la ragione, l'altro attraverso la fede.

La bipartizione artificiosa cui dà luogo un simile procedimento conoscitivo può essere superata secondo Duméry spostando la linea di demarcazione che passa tra fede e ragione, a quella tra spiritualità vivente e riflessione critica. Quest'ultima si porta sul medesimo oggetto della prima definendo le condizioni alla quali il soggetto libero può considerare Dio esistente e può servirlo religiosamente. Infatti,

«non serve a niente provare che Dio esiste se non si indica nel medesimo tempo il valore che egli esige di avere per l'uomo. Anche il problema del suo essere e del suo valore fanno tutt'uno e ciò significa che il critico deve fare la scienza di una credenza, piuttosto che la scienza di un oggetto prelevato da una credenza e poi trattato a margine di quella».<sup>48</sup>

Nel caso dell'idea di Dio si tratta quindi di esaminare quale senso e quale valore essa riveste per l'esperienza spirituale, o meglio per l'atto spirituale, cioè per quel processo di conversione che indipendentemente da tutte le determinazioni culturali dà avvio all'attitudine religiosa.

Questa prospettiva dovrebbe consentire secondo Duméry, da una parte, di accondiscendere all'esigenza spirituale che rifiuta di oggettivare o di reificare la categoria dell'Assoluto, ovvero d'intendere Dio come momento culminante di una serie omogenea; dall'altra, di evitare la semplice affermazione dell'eterogeneità di quella categoria che renderebbe inutile il processo di regressione analitica che il filosofo mette in atto per cogliere nella serie delle cause finite il principio che ne giustifica la solidità.

La via che permette di conseguire questo doppio guadagno passa attraverso la radicalizzazione della riduzione fenomenologica. Come si è visto, quest'ultima indica propriamente un atto o un movimento «che cerca di traversare i diversi livelli della coscienza per garantire progressivamente il loro fondamento».<sup>49</sup> Si tratta dunque di un discernimento progressivo che riconoscendo la specificità di ciascun piano noetico e configurando il suo specifico modo di funzionamento, riconduce tutta la recettività al piano dell'attività originaria, mostrando al tempo stesso come questa resti solidale ai piani inferiori che sono necessari al suo esercizio. Il problema che la discussione sulla riduzione fenomenologica aveva lasciato aperto in *Critique et religion* era quello se oltre il terzo momento della riduzione costituente, fosse possibile ammettere un'ulteriore riduzione in grado di mostrare l'unità dell'*ego* trascendentale. Infatti, nell'attività trascendentale è ancora presente

<sup>48</sup> PDPR, p. 32.

<sup>49</sup> PDPR, p. 49.

un resto di recettività nella forma di quadri spazio-temporali che servono all'inserimento delle rappresentazioni e che rendono l'intelligibilità un'unità incompleta. Ciò determina che, come già ha intuito Plotino, la molteplicità s'insinui nell'intelligibile stesso rendendolo, nel medesimo tempo, uno e multiplo.<sup>50</sup>

Ora, poiché finché resta qualcosa di riducibile la riduzione non può essere interrotta, occorre postulare una quarta riduzione in grado di liberare l'Uno nella sua semplicità assoluta, ovvero nella sua spontaneità radicale che oltrepassa tutto l'ordine intelligibile. Questa riduzione, che Duméry designa come «fenologica» o «apofatica», permette di passare dall'uno-multiplo (*cogito*) all'Uno (Dio) senza inserire in questo processo alcun elemento di astrattezza, ma assolvendo semplicemente all'esigenza spirituale di purificazione. In presenza dei prodotti del pensiero, si ravvisa un'impurità che postula la necessità di riconoscere, nel seno di questa produzione, un atto più radicale che è rigorosamente puro. Se il *cogito* fosse atto puro, la riduzione non affermerebbe Dio; viceversa, siccome non lo è, essa è obbligata a oltrepassare il *cogito* per affermare il carattere transordinale o transcategoriale dell'Uno o dell'Assoluto.

In realtà, come osserva Duméry, non si tratta di un vero e proprio passaggio dal molteplice all'Uno, poiché tra ciò che è semplice e ciò che è composto non vi può essere transizione. Dio, infatti, non comunica una parte di sé all'intelligibile (l'essere),

«piuttosto, grazie alla sua unità radicale, alla sua spontaneità pura, dona all'intelligibile di farsi esistere, cioè di costituirsi ad un tempo come essere e come essenza, soggetto e oggetto, uno e multiplo. Dio si offre qui come la produttività congenita (*foncière*) che garantisce e condiziona l'autoposizione dell'intelligibile».<sup>51</sup>

L'esigenza di unità della coscienza è dunque già segno della presenza di Dio allo spirito. Se l'uomo unifica senza essere l'Unità, ciò significa che quest'ultima ne concede all'uomo la facoltà senza confondersi con lui e anzi permettendo a questi di esercitare la propria libertà: «*Cogito, ergo sum; liber sum, Deus est*, tale sarebbe la formula dell'argomento per manifestare l'irriducibilità dell'Uno».<sup>52</sup>

Più che un rigore puramente concettuale, la riduzione apofatica reclama dunque un'attenzione sempre attuale che è possibile in funzione di una conversione spirituale che impegna tutte le energie dell'uomo. In questo modo il separatismo propugnato dal teismo oggettivista tra l'opzione, l'atto di volontà, e il giudizio, l'atto intellettuale, viene a cadere, permettendo di affermare il Dio vivente e non semplicemente «l'idea di Dio». La validità ultima della prova ontologica consiste infatti nel percepire che l'idea di Dio non può essere un'idea fra le altre e che non si può avere la forza di

<sup>50</sup> La molteplicità si riferisce per Duméry tanto all'eterogeneità dei contenuti coscienziali della singola coscienza, quanto alla pluralità delle singole coscienze.

<sup>51</sup> *PDPR*, pp. 60-61.

<sup>52</sup> *PDPR*, p. 60 nota.

pensarla altro che ricevendola dall'infinito stesso. Ciò appunto non implica il passaggio dall'idea all'essere, ma il riconoscimento che l'idea non è che il modo di presenza dell'essere.<sup>53</sup>

In effetti, nel momento in cui attraverso la riduzione apofatica si nega una qualsiasi partecipazione diretta tra l'Uno e gli enti (anzitutto quella ontologica perché l'essere non risiede in Dio, ma appare soltanto al livello del creato) si può nondimeno affermare che l'Uno fornisce al termine che procede da lui il potere d'essere ciò che egli ha da essere e ciò che l'Uno non è:

«L'Uno non può donare alla spiritualità derivata qualcosa di ciò che egli è, perché egli non ha niente e non è; egli non può che donarle l'attitudine radicale a donarsi l'essere, ovvero, detto altrimenti, a porsi o a farsi. In questo senso, creare significa per l'Uno rendere possibile l'autoposizione e impossibile la partecipazione».<sup>54</sup>

La partecipazione tra Dio e gli enti non è dunque di tipo ontologico, ma processionista: mentre la prima pensa che l'inferiore impronti al superiore una parte del proprio essere, la seconda ritiene che l'inferiore riceva dal superiore di essere ciò che il superiore non è. Nella prima vi è comunicazione, nella seconda «posizione dell'autoposizione». In questo modo l'obiezione circa l'impossibilità dell'affermazione dell'Uno fuori della coscienza viene a cadere: infatti, l'attività che permette allo spirito di porsi ponendo i propri oggetti risiede in lui e in lui soltanto, e proprio queste determinazioni ontologiche costituiscono la «traccia» dell'Assoluto.

Ne risulta quindi che la religione s'identifica con la spiritualità stessa, ovvero col costituirsi, attraverso la posizione delle idee e dei valori, dello spirito. Il carattere originale di questa argomentazione consiste per Duméry nel fatto che la polarizzazione dello spirito da parte di Dio è del tutto immanente al punto da coincidere con la spiritualità stessa. Ciò indica il modo con cui, senza che la super-essenzialità di Dio ci conduca all'agnosticismo, possiamo esprimerci a suo riguardo: si tratta appunto di decifrare, cioè ridurre, il senso degli atti che ci portano concretamente verso Dio. Affermare che Dio è semplice, per esempio, significa che possiamo disgiungere la correlazione essenza-esistenza e liberare una spontaneità pura da tutta la composizione. Questo attributo di Dio, come gli altri, è la nozione che testimonia il buon esito della *visée* riduttrice e pertanto non ha

<sup>53</sup> Il riferimento di Duméry (cfr. *PDPR*, p. 75 nota) è in questo contesto a S. Bonaventura e a Malebranche, con l'osservazione, tuttavia, che la riduzione apofatica non costituisce una semplice riproposta dell'argomento ontologico in quanto quest'ultimo, nella sua versione classica, rischia di includere Dio nella serie oggettiva delle determinazioni (come passaggio dall'essenza all'esistenza, dall'idea all'essere), oppure, nella sua versione cartesiana, di far dipendere l'appercezione di Dio da un ragionamento *a posteriori*, appoggiandosi su degli elementi inferiori anziché riferirsi alla spontaneità pura che permette di giudicare il finito. In questo senso, pur cedendo alle consuetudini del linguaggio, non si dovrebbe parlare secondo Duméry dell'idea di Dio come risultato della riduzione, ma della *démarche* concreta compiuta dal soggetto vivente. Ciò permetterebbe, tra l'altro, di evitare il peso delle critiche moderne all'argomento ontologico (Kant), che riconducono l'idea di Dio ad una determinazione particolare anziché appunto a quella di unità o di perfezione semplice.

<sup>54</sup> *PDPR*, pp. 97-98.



«il senso di un'inerenza predicativa riguardo al *soggetto* Dio; ... equivale ad una intenzionalità specifica che, attraverso la riduzione, fa venire alla luce la significazione pensata e vissuta del rapporto dello spirito a Dio». <sup>55</sup>

La conseguenza più rilevante di questa *démarche* consiste nel negare una portata critica alla convinzione che Dio rivelandosi nella storia diventi un «Assoluto del dialogo»; data l'impossibilità a che Dio entri in un registro di scambio e di comunicazione diretta è infatti evidente, secondo Duméry, che l'unico senso pertinente della «rivelazione di Dio» non può che essere individuato nella spinta promuovente l'autoposizione dello spirito. In questa maniera Dio è da intendere come l'Assoluto di un'esigenza, non come l'oggetto di un'esigenza assoluta, in quanto la sua presenza esige che noi contestiamo tutto il relativo, senza però sopportare alcuna oggettivazione.

A differenza di quanto avviene nella rappresentazione antropomorfa della rivelazione di Dio, in questa visione i segni attraverso cui Dio parla non sono né occasionali, né contingenti, ma espressioni necessarie del contatto permanente di Dio con lo spirito che si riflette in tutti i piani inferiori. <sup>56</sup> Ciò consente quindi, secondo Duméry, di affermare il carattere transordinale di Dio senza timore di cadere nell'immanentismo o nello psicologismo perché l'intelligibile trascende l'empirico e Dio, a sua volta, trascende l'intelligibile. Il guadagno è quindi doppio: da una parte si previene quella critica ateistica che vede in Dio il riflesso ingigantito della coscienza personale come completamento delle nostre mancanze. A questo tipo di critica si risponde mostrando che Dio in realtà rappresenta il principio dell'attività della coscienza, e non l'oggetto di un'esigenza. Dall'altra si evita di trasformare l'Assoluto in un principio impersonale e indifferente, poiché è proprio grazie ad esso che lo spirito si personalizza, ovvero attraverso la processione di Dio verso gli spiriti, segno della sua inesauribile sovrabbondanza. <sup>57</sup>

Con questa osservazione, Duméry ritiene di aver mostrato il carattere artificioso della distinzione tra il Dio dei filosofi e quello dei credenti: posto che la riduzione apofatica è la scoperta simultanea della dipendenza del multiplo e della presenza dell'Uno, questa viene a coincidere con il processo di conversione interiore che implica, al tempo stesso, uno sradicamento da sé e una percezione dell'attività dello spirito come espressione del suo ritorno al principio che consente questa attività medesima.

<sup>55</sup> *PDPR*, pp. 118-119.

<sup>56</sup> L'espressione religiosa, in quanto manifesta, non è contingente (non è frutto di una scelta), ma necessaria; da qui deriva, d'altronde, il privilegio del metodo fenomenologico: «La phénoménologie contemporaine a fort bien développé ce point: elle a montré que la contingence, si elle est l'imprévu de l'expression au regard du sujet psychologique, n'en est pas moins la conséquence nécessaire de la liberté profonde. Par là, elle rejoint Hegel mieux que ne pourrait le faire une philosophie du possible pur et de la liberté-choix» (*PR I*, p. 244 nota).

<sup>57</sup> La nozione del dialogo tra lo spirito e Dio indica così propriamente qualcosa di più rispetto ad uno scambio comunicativo: essa «mediatizza uno sguardo che oltrepassa il piano in cui i rapporti tra Dio e la coscienza si enunciano in termini psicoempirici» (*PDPR*, p. 133 nota).

8. *Antropologia e religione*

Nella prima parte di *Philosophie de la religion* Duméry opera la discriminazione dei livelli noetici atta a mostrare su quale piano della coscienza (od ordine) le espressioni religiose vadano a situarsi al fine di esplicitare il presupposto antropologico dell'attitudine religiosa. Per questo egli sviluppa un'analisi critica della categoria di soggetto e dello schema di anima che ha come punto di partenza le tre nozioni elaborate nell'ambito del pensiero cristiano per designare la natura del soggetto: l'io soteriologico (*Moi sotériologique*), l'io-forma (*Moi-forme*) e l'io-persona (*Moi-personne*). Esse, secondo Duméry, risultano criticamente insoddisfacenti perché afflitte in modo diverso da un fisicismo che impedisce un esame della coscienza depurata dalle sue operazioni naturali. Questo esame diventa possibile sulla base di un duplice presupposto metodologico: a) la comprensione della coscienza non significa esplicazione totale, perché è impossibile per il soggetto sfuggire ai propri limiti, ovvero alla propria situazionalità; b) la coscienza non si arresta alla soglia psicologica, ma è in grado di riflettere sui propri atti pervenendo ad un giudizio di oggettivazione in grado di evitare la confusione tra essa e la realtà, mettendone in rilievo le strutture universali. Questa doppia indicazione dovrebbe permettere secondo Duméry di analizzare la coscienza in presa diretta in modo da funzionalizzarla o desostanzializzarla. Ciò è del resto in linea con l'orientamento fenomenologico fatto valere in sede di discussione metodologica: se l'oggetto conosciuto non è qualche cosa dentro la coscienza, ma coscienza di qualche cosa, allora la coscienza può essere considerata come una «*visée efficace*»,<sup>58</sup> cioè come il mezzo che permette il passaggio dell'oggetto materiale dal *continuum* fenomenale al piano delle determinazioni e quindi alla significazione. Nella coscienza, in altri termini, sono presenti delle attitudini in virtù delle quali ogni cosa acquista un senso.

Lo sviluppo di un'antropologia critica coincide in questo senso con la descrizione della coscienza pura, ovvero della coscienza come risultato della riduzione fenomenologica alla quale Duméry dà il nome di «atto-legge (*acte-loi*)».<sup>59</sup> Con ciò egli si riferisce alla spontaneità dell'io trascendentale o intelligibile che non è posta dall'Uno, ma si rapporta a questi, plotinariamente, come il centro in cui la luce proveniente dalla sorgente viene intercettata e riflessa. La produttività dell'io intelligibile si manifesta infatti per mezzo di determinazioni coscienziali, di principi regolatori, che danno luogo alle idee e ai valori che comandano la nostra visione del mondo. Su questa base è possibile distinguere tre piani nella coscienza: il piano spirituale o intelligibile che crea le idee e i valori, il piano razionale dove idee e valori ricevono la loro simbolizzazione discorsiva, il piano sensibile che nasce dall'applicazione dell'attività razionale al mondo esteriore e che

<sup>58</sup> PR I, p. 40.

<sup>59</sup> PR I, p. 47.

ha come tramite il corpo. La differenziazione tra questi piani non comporta alcun formalismo o dualismo nella coscienza poiché, se è vero che non è possibile avere esperienza del potere creatore della coscienza a livello intelligibile, nondimeno la coscienza temporalizzante esprime pienamente l'atto-legge, così come la sensibilità, pur potendo divenire ambigua a causa della fascinazione esercitata dalla materia, ne rappresenta la necessaria mediazione.

La complessità della struttura antropologica non deve quindi far passare in secondo piano il dato dell'unità della coscienza. Il fatto che lo spirito s'impegni nei percorsi dell'espressione e della proiezione razionale ed immaginativa, dipende da un atto di libertà che scaturisce da un'esigenza interiore. La solidarietà dei piani della coscienza è quindi un elemento obbligato nella fenomenalizzazione progressiva dell'atto-legge che non comporta alcuna rottura o dualismo. Lo slancio dello spirito verso l'Assoluto, in cui si esprime la sua esigenza di salvezza, comporta infatti necessariamente l'espressione ai piani inferiori della coscienza secondo una modalità che esclude sia la tentazione idealistica di misconoscere la funzione del corpo e la mediazione del mondo, sia quella realistica di riservare tutti i diritti al sensibile estenuando la funzione della coscienza intellettuale.<sup>60</sup>

L'antropologia critica viene così a mostrare che la religione copre tutta la superficie della coscienza, in quanto abbraccia l'intero arco che va dall'atto-legge all'espressione corporale, dall'eternità alla dimensione socio-temporale. Questa unità tra antropologia e religione appare immediatamente evidente, secondo Duméry, se si pensa al caso del cristianesimo: lo sviluppo dottrinale del cristianesimo è infatti dettato da un'intenzionalità religiosa costante, in cui la fede si trova legata ad un oggetto che è sempre lo stesso e dei mezzi espressivi cangianti le cui rappresentazioni e i cui schemi sono concepiti come esplicitazioni successive di quel medesimo oggetto. Questa ricaduta dell'intenzionalità sullo schema è necessaria e dunque inevitabile, mentre non lo è l'inavvertenza dello scarto fra i due piani che segna l'autocoscienza

<sup>60</sup> La dipendenza dell'antropologia di Duméry dal neoplatonismo è riassumibile nel richiamo alle quattro leggi fondamentali della filosofia di Plotino (cfr. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955, pp. 8 ss.): a) *la legge di processione*, secondo la quale dall'Uno procede l'uomo intelligibile o spirito, dall'uomo intelligibile l'uomo empirico e da questo la materia che è il termine della processione stessa; b) *legge d'espressione e d'espressione inversa*, secondo la quale nella processione dell'Uno questi rimane interamente trascendente, mentre nelle processioni ulteriori l'inferiore si costituisce ad un tempo come prodotto del superiore e sua antitesi (espressione inversa) in quanto oppone all'efficacia del superiore una resistenza; c) *legge di ricaduta*, secondo la quale i livelli inferiori, per essere concepiti nella loro verità essenziale, ovvero per non cadere nell'oggettivismo o nell'idolatria, devono essere riportati ai livelli superiori; d) *legge di purificazione*, secondo la quale la conversione all'Uno, come momento ascendente che si ricongiunge circolarmente con quello discensivo-processivo, si adempie attraverso il togliimento dell'ambiguità delle espressioni e della loro fascinazione idolatrica. Per una sintesi di questo aspetto e per una sua discussione critica, cfr. G. VAN RIET, *Idéalisme et Christianisme. A propos de la «Philosophie de la religion» de M. Henry Duméry*, in «Revue Philosophique de Louvain», LI (1958), pp. 361-428, particolarmente pp. 374-392. Per un'esposizione analitica a sfondo critico dell'antropologia di Duméry, G. DE VETH, *L'homme créateur. Essai sur l'antropologie développée par M. Henry Duméry dans sa philosophie de la religion*, Liège 1966. Cfr. anche A. PIANAZZA, *L'itinerario riflessivo-filosofico della mente nell'itinerario concreto della coscienza secondo H. Duméry*, Estratto della dissertazione dottorale in filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, Genova 1983.

del soggetto nella sua attività spirituale. L'irrigidirsi sul piano psicologico significa pertanto fissarsi sullo schema, concepirlo come l'oggetto dello sguardo intenzionale anziché come strumento. A questo livello non vi è ricaduta necessaria, ma caduta colpevole dell'atto religioso, il quale, non avendo più per oggetto il mistero di Dio ma una qualche nozione astratta o, all'opposto, un qualche evento storico, si trasforma in superstizione.

### 9. *La categoria della fede*

Una volta compreso che «la religione è uno specchio antropologico perfetto»<sup>61</sup> e che la sua realtà risulta differenziabile sulla base della discriminazione dei piani noetici, rimane da intraprendere l'analisi del coefficiente critico delle categorie e degli schemi religiosi del cristianesimo. Questo progetto ambizioso di Duméry di cui, come si è detto, la *Philosophie de la religion* doveva costituire l'avvio, trova una sua prima esplicitazione nella seconda parte dell'opera attraverso l'analisi della categoria della grazia e degli schemi del soprannaturale, e nella terza con quella, incompleta, della categoria della fede.<sup>62</sup> Possiamo tralasciare qui l'analisi della categoria della grazia nel suo sviluppo storico-genetico e i particolari della riduzione critica degli schemi del soprannaturale per focalizzare la questione epistemologica che la sottende e che emerge dall'analisi della categoria della fede.

La riduzione critica degli schemi del soprannaturale, cioè la purificazione dai loro aspetti contingentisti ed estrinsecisti, che mira a concepire la grazia come il movimento estatico in cui il soggetto si decentra da sé per volgersi a Dio ed accedere alla libertà infinita, non comporta alcuna separazione tra categoria e schema. Nel caso della categoria della grazia ciò è dovuto al fatto che il cristianesimo non si è pensato soltanto come processo di soprannaturalizzazione, ma anche come rivelazione storica. Ora, proprio il problema di collegare la liberazione interiore al piano della rivelazione storica determina la necessità di individuare l'esatta significazione degli schemi del soprannaturale; il contingentismo che Duméry ritiene di rintracciare in molti di essi dipende infatti dall'inadeguatezza di quella mediazione che è in vari modi afflitta dall'empirismo.

Per cogliere il motivo teoretico di una simile inadeguatezza è necessario tematizzare la natura del legame tra aspirazione interiore e fatto storico che è costituito dalla fede.<sup>63</sup> Il corpo dottrinale cristiano non è infatti un monolito che riposa su se stesso, ma il risultato della convergenza fra tendenze spirituali opposte, e cioè la sintesi di idee e di eventi che sono sorti in contesti diversi e che a dispetto della superficiale impressione di eterogeneità sono pienamente integrati. La fede, in quanto «potenza d'integra-

<sup>61</sup> *PR I*, p. 1.

<sup>62</sup> Cfr. *PR I*, pp. 137 ss. e *PR II*.

<sup>63</sup> Nel seguito ci riferiamo alle analisi contenute in *PR II* e talora a quelle di *FC I* e di *PER*, in cui Duméry riassume i risultati raggiunti nella *Philosophie de la religion*.

zione»,<sup>64</sup> è appunto lo strumento che imprime un orientamento nuovo a contenuti gnoseologici e assiologici facendoli diventare mezzi specifici per la realizzazione di un fine trascendente. La prospettiva per la quale ad ogni affermazione di fede corrisponde un determinato livello noetico comporta quindi che la tematizzazione della categoria della fede in filosofia della religione non riguardi tanto l'oggetto della fede, ma la modalità con cui questo viene affermato; infatti, osserva Duméry, «per ciò che riguarda la fede, la maniera di credere fa più problema di quello che si crede».<sup>65</sup>

Sotto il profilo metodologico, l'analisi filosofica della fede deve evitare di isolarne la nozione da un punto di vista storico o psicologico: nel primo caso perché la ricostruzione storica della genesi di un senso non può prescindere dalla sua stabile significazione che non è un semplice prodotto storico, nel secondo perché la natura della fede come *visée* originale che intenziona un oggetto viene dissolta a favore di un'antinomia fra contenuti immanenti alla coscienza e dati soprannaturali.<sup>66</sup> Una tale analisi avrà pertanto cura di individuare: a) la modalità di congiunzione fra interpretazione dottrinale e fatto storico; b) il tipo di coesione o consistenza fra questi due elementi; c) il tipo di mentalità o di clima affettivo o immaginativo-intellettuale da cui la fede dipende.

La difficoltà principale nel tematizzare il legame tra il fatto storico che è a fondamento della religione cristiana e la sua significazione dottrinale consiste, secondo Duméry, nell'ormai abituale dissociazione a cui questi due elementi vengono sottoposti. Tradizionalmente, questa dissociazione presenta o una motivazione di tipo empirista oppure una di tipo razionalista: la prima è quella che permette all'apologeta di riferirsi alla sedicente storicità di certi fatti, privati di qualsiasi struttura interpretativa, postulando un dualismo fra l'oggetto religioso e l'atto di fede che lo ratifica, oppure all'esegeta di distinguere, con l'aiuto della critica storica, tra ciò che realmente appartiene al passato e ciò che è stato costruito o immaginato posteriormente. La seconda è quella che permette allo studioso della religione di eliminare arbitrariamente tutte le differenze storiche nelle religioni al fine di illustrarne l'effettiva origine o natura secondo un criterio che prescinde dalla sua configurazione empirica. La parzialità di simili prospettive non deve nondimeno far dimenticare che esse presentano questioni ermeneutiche non trascurabili: l'empirismo segnala infatti la necessità di considerare l'esperienza religiosa come un rapporto con realtà e non come una finzione, mentre il razionalismo ricorda che non esiste oggettività senza soggetto oggettivante. Questi apporti unilaterali devono tuttavia essere integrati attraverso la considerazione della fede come quell'attività costituente per mezzo della quale il soggetto,

<sup>64</sup> PR II, p. 6.

<sup>65</sup> PR II, p. 11.

<sup>66</sup> Questa obiezione di psicologismo è rivolta da Duméry nei confronti dell'*analysis fidei* dell'apologetica cattolica moderna, pur sfumandola a proposito di autori come P. Rousselot e A. Gardeil. Per il dibattito su di essa, egli tiene soprattutto in conto l'opera classica di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950.

«associando certi elementi empirici e certi altri di natura spirituale, entra in un ordine di evidenza nuovo, irriducibile all'esperienza sensibile così come all'evidenza intellettuale». <sup>67</sup>

Tale integrazione è possibile poiché la fede non crea il dato fattuale, ma si limita a proiettare su di esso la propria aspirazione assumendolo e attribuendogli il valore specifico del sacro. Per questo motivo il meccanismo proiettivo messo in atto dalla fede non è un processo immaginifico ma immaginativo: il piano psicoempirico si esprime infatti necessariamente per mezzo di schemi o di simboli in cui si manifesta il rapporto della coscienza credente con la realtà.

Vediamo ora come secondo Duméry questo presupposto generale trova nel cristianesimo una sua concreta applicazione. La fede cristiana dipende interamente dal riferimento al fatto di Gesù e dall'affermazione della sua divino-umanità in cui finito e infinito sono congiunti. Questa affermazione, tuttavia, come si evince dalle stesse testimonianze bibliche, non risulta soltanto da un'evidenza empirica. L'abisso tra il vedere e il credere è infatti ripetutamente affermato sulla base del fatto che la percezione sensibile, malgrado la sua efficacia nell'ordine della materia, dà sovente luogo ad una cecità reale nell'ordine della carità (cfr. Gv 10, 24-38). Da qui deriva il particolare carattere storico dei racconti evangelici che non hanno l'intenzione di riferire cronachisticamente la biografia di Gesù, ma di mostrare la significazione soteriologica della sua presenza. <sup>68</sup> In altri termini, ciò che i vangeli presentano «non è tanto il fatto Gesù ... quanto questo fatto riflesso nella coscienza dei primi discepoli». <sup>69</sup> Questo rilievo non comporta assolutamente la negazione della storicità di Gesù ma il chiarimento di come avviene l'assunzione del fatto Gesù da parte dei discepoli e cioè la considerazione di quella che Duméry chiama l'attitudine (*attitude*) di Gesù, cioè la particolare esperienza del religioso che questi comunica.

Un elemento fondamentale dell'attitudine di Gesù è il suo raccordo con la religione ebraica. Gesù si inserisce infatti in una tradizione religiosa assai evoluta, com'è quella giudaica, di cui riprende categorie e schemi portandoli a compimento e al tempo stesso superandoli. La peculiarità della religione giudaica rispetto alle altre religioni può in effetti essere riassunta sotto un triplice carattere: <sup>70</sup> in primo luogo, si tratta di una religione storica che deriva il proprio contenuto non dalla natura ma dalla storia umana, ovvero dall'interpretazione di particolari situazioni umane che vengono interpretate simbolicamente. In secondo luogo, si tratta di una religione tipologica, in quanto la trasformazione della natura in storia non è immediatamente alla portata di tutti, ma è realizzata da un'élite che è capace di indicare la direzione e le cui condotte ed attitudini diventano un modello da seguire. In terzo

<sup>67</sup> PR II, p. 32.

<sup>68</sup> Duméry ha presente in questo contesto, come altrove, la distinzione fra *Historie* e *Geschichte* fatta valere da Bultmann anche in esegesi (cfr. PR II, p. 25 nota).

<sup>69</sup> PR II, p. 45.

<sup>70</sup> Cfr. FC I, pp. 54 ss.

luogo, si tratta di una religione universale, poiché la particolare elezione divina di cui Israele è oggetto non è interpretata in senso esclusivista ma assunta e oltrepassata in vista di una sua universale accessibilità.

Ora, il superamento della religione giudaica da parte di Gesù non consiste, secondo Duméry, in una qualche aggiunta materiale, ma nel definitivo passaggio dall'esteriorità all'interiorità, ovvero in una semplificazione che introduce ad uno modo inusitato di guardare ad essa. Il significato di un simile passaggio è esplicitato non soltanto esegeticamente, ma ricorrendo ad una sua interpretazione filosofica mediata da Spinoza. Secondo Spinoza, l'universalizzazione apportata da Cristo rispetto alla legge giudaica, consiste in un passaggio all'interiorità che trasforma la sottomissione alla legge dettata dal desiderio di ricompensa o dalla paura (cioè ancora da passioni dell'anima) in una perfettamente libera che ha per contenuto l'universalità dell'amore, ovvero la perfetta reciprocità delle anime e degli spiriti. Sotto questo punto di vista il Cristo rappresenta il culmine del giudaismo e, nello stesso tempo, un evento incomparabile rispetto alla sua storia. Egli, infatti, si differenzia dagli altri profeti in virtù dell'ispirazione divina che ha ricevuto: mentre i profeti veterotestamentari hanno ricevuto la loro ispirazione attraverso una forma immaginativa, il Cristo riceve la sua direttamente dal fondo della coscienza. L'intimità con Dio è appunto perfetta in lui perché egli realizza una coincidenza piena dello spirito con la sua sorgente.<sup>71</sup> In questo modo si comprende perché secondo Spinoza la forma universale del messaggio del Cristo non dipenda dal contenuto materiale che gli è servito da supporto nella storia: indicando che la salvezza non viene dal tempo, ma da ciò che lo oltrepassa e cioè dall'Assoluto, Gesù ha reso noto che Dio è eternamente presente allo spirito.

Questa posizione non rappresenta, a giudizio di Duméry, una contraddizione della fede cristiana che pensa l'unione di storia e verità, giacché Spinoza non nega la storicità degli eventi religiosi, ma il fatto che la loro natura empirica sia la misura del valore religioso. L'attitudine di Gesù non consiste infatti in una liberazione dalla storia, ma in un'eternizzazione della storia in cui questa acquista tutta la densità ontologica che le compete senza tuttavia derivarla dalla sua semplice fattura empirica.<sup>72</sup>

Il problema critico che si pone in questo contesto è tuttavia quello di capire come il cristianesimo, che ha avuto il merito di adottare una forma universale della salvezza che relativizza l'interpretazione particolarista ed empiricista del giudaismo, abbia a sua volta, dopo la morte di Gesù, reintrodotta un elemento di positività fattuale attraverso l'istituzione ecclesiale e il corpo dottrinale ad essa congiunto. Per spiegare questo fatto, non è sufficiente

---

<sup>71</sup> Duméry si riferisce qui al primo capitolo del *Tractatus theologico-politicus*, cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it., Torino 1972, pp. 19 ss.: «Sicché, mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo sole parlare al suo compagno (e cioè attraverso i loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente» (p. 26).

<sup>72</sup> In questo caso Duméry fa leva sulle tesi di M. Eliade circa la trasfigurazione dell'evento storico in ierofania per mezzo della quale la storia cessa il suo corso.

l'ipotesi di una semplice ricaduta nell'abito mentale del giudaismo, ma occorre andare più in profondità mostrando in che modo agisca la legge dell'espressione alla quale obbedisce la coscienza religiosa.

In effetti, la ripresa del fatto Gesù, la sua assunzione a dottrina, testimonia al meglio il meccanismo con cui questa legge funziona. La convinzione teologica abituale che individua nell'annuncio della risurrezione di Gesù il momento in cui la credenza nella divinità di questi viene a formarsi nel senso della primitiva comunità cristiana appare secondo Duméry troppo restrittiva: di fatto, la fede in Cristo non sorge soltanto dalle apparizioni del resuscitato, ma anche dall'apprezzamento dell'attitudine di Gesù secondo i caratteri essenziali del messianismo che la Bibbia ebraica aveva prefigurato. La difficoltà nell'attribuire alla risurrezione il privilegio esclusivo nella nascita della fede dipende però anche dalla particolare natura che essa possiede in quanto evento storico. Il significato di tale evento non può essere soltanto empirico, come già mostra il fatto che le apparizioni di Cristo avvengono soltanto nella comunità cristiana, ma porta con sé un elemento spirituale che è di altro ordine rispetto a quello empirico della rianimazione di un cadavere. Ora, questo elemento è quello della glorificazione del corpo di Cristo attraverso la quale si esprime l'idea della vita eterna comunicata da Dio all'uomo. Tale significazione ideale sussume la manifestazione empirica (l'evento della risurrezione) per affermare che Dio è il padrone dell'esistenza e della morte e che dunque la sua opera, anche se sfugge alla percezione sensibile, è realmente efficace. Ciò consente secondo Duméry di differenziare significazione ed evento senza dissociarli: la risurrezione non è infatti la proiezione simbolica di uno stato della coscienza soggettiva, né, come in Spinoza, l'allegoria di una verità morale che s'intende illustrare, ma, al contrario, una proiezione spontanea, un

«... ricorso immediato ad uno schema che, in funzione di una situazione e di una cultura data, si offre per sostenere uno sguardo della fede, per strutturare un'esperienza religiosa. Inoltre, questo schema ha una portata realista, perché collega la presenza reale di Dio nel mondo e nella storia, specialmente nella storia di Gesù». <sup>73</sup>

La storia di Gesù è dunque un insieme di segni di cui gli apostoli hanno percepito l'enigma e che diventano probanti solo a partire dall'illuminazione di fede. I fatti provano la verità che li esplica senza che, data la disparità dei piani che sussiste tra fatto e verità, vi sia circolo vizioso. <sup>74</sup> Si trova qui il motivo, secondo Duméry, che consente di non dissociare il fatto dall'idea, né in senso empirista – perché il vedere è subordinato al credere e di conseguenza è illusorio affermare una empiricità materiale prescindendo dalle condizioni della sua esperienza o percezione –, né in senso simbolista o allegorista – perché non è possibile riportare l'espressione sensibile all'attitudine interiore del soggetto senza rendersi conto che questa è la realizzazione del senso e non la sua semplice figurazione.

<sup>73</sup> *PR II*, p. 85.

<sup>74</sup> Cfr. *FC I*, pp. 31-32.



Dovrebbe così risultare chiaro il processo che porta alla fede in Cristo: l'esperienza della Pentecoste è il momento in cui la comunità cristiana acquista definitiva coscienza della messianicità di Gesù come promotore della legge dell'amore in quanto principio d'unione a Dio.<sup>75</sup> Poiché la morte rappresenta l'ostacolo che deve essere superato per affermare in pieno quella messianicità e al tempo stesso per interiorizzarla, Gesù viene riconosciuto come Cristo e Signore e proclamato vincitore sulla morte. La base realista di questo meccanismo immaginativo consiste nel fatto che la fede non si accontenta di credere che Gesù ottenga l'immortalità per mezzo dell'uscita dal corpo ma che, conformemente all'antropologia semitica che respinge il dualismo anima-corpo, lo faccia proprio attraverso quest'ultimo. In effetti, l'entrata nell'eternità può divenire sinonimo di resurrezione del corpo soltanto in quanto la mentalità giudaica tiene unito lo spirituale dall'empirico, evitando tanto un monismo riduttivo quanto un separatismo dissociante.

Su questa base, secondo Duméry, risulta comprensibile, dopo il riconoscimento della signoria di Gesù da parte della comunità cristiana, anche la sua proclamazione come *Lógos* che rappresenta il passo successivo e conclusivo nella costituzione della fede cristiana. Essa segna la forma definitiva della cristologia, perché connota al meglio l'immediatezza dell'unione di Gesù con Dio. In quanto questi rivela il Dio che è immanente ad ogni spirito (Gv, 1, 9), Dio stesso si rivela in lui e attraverso lui e in quanto, a differenza dei profeti, tale rivelazione è fatta sotto il segno dell'interiorità, senza dunque che alcuna parzialità egoista e rappresentazione deformante si frapponga ad essa, la formula che meglio si applica a Gesù è quella dell'incarnazione del Verbo. In questo modo si noterà come l'intenzionalità cristiana presenti ad un tempo una «tensione», che consiste nel passare dall'attitudine di Gesù per legarsi all'Assoluto, e una «torsione», in quanto essa riconosce, appoggiandosi sul fatto Gesù, che in questi è presente Dio. La simultaneità dei due momenti, propria ad ogni dialettica ascendente e discendente,<sup>76</sup> porta dunque a vedere in Gesù contemporaneamente il mezzo che indirizza a Dio (*per Christum*) e la presenza di Dio in lui (*in Christum*), in modo che la fede si presenta come il legame tra la mediazione che porta all'Assoluto e la presenza in essa dell'Assoluto stesso.<sup>77</sup>

La solidarietà dei diversi livelli coscienziali comporta, in effetti, che la fede possa essere intesa tanto come iniziativa propria alla libertà spirituale di proiettarsi su certi fatti a livello metaempirico, quanto come effettivo apprezzamento dell'indice di realtà o di verità dei fatti che viene realizzata dall'io psicologico che è incarnato e dunque situato nella storia:

<sup>75</sup> «La Pentecoste segna il punto in cui la loro convinzione [degli apostoli] *culmina* in intensità, dove riceve la sua potenza di diffusione» (FC I, p. 125).

<sup>76</sup> Per come la si ritrova, osserva Duméry, nell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura (cfr. PR II, p. 103 nota).

<sup>77</sup> «Il *per Christum* permette di raggiungere Dio: a questo titolo, la fede cristiana consiste nell'accettare una visione cristologica di Dio. Una volta raggiunto Dio, il *per Christum* si rovescia nell'*in Christo*: da questo punto di vista, la fede cristiana consiste nel rendere contemplativa la funzione induttiva del fatto Cristo» (FC I, p. 110).

«Si può dunque dire a volontà sia che i fatti sono posti, sia ch'essi s'impongono. L'essenziale è di riconoscere che i due punti di vista sono veri (a dei livelli differenti) e che sono necessari l'uno all'altro. Da un lato, gli schemi sono prescritti come espressioni dell'intenzionalità, dall'altro solo loro che permettono allo sguardo intenzionale d'incarnarsi per effettuarsi».<sup>78</sup>

Il risultato della mediazione tra intenzionalità e fatto – l'atto di fede che fa del rivelatore il rivelato, dell'annunciatore l'annunciato – viene dunque a costituirsi, secondo Duméry, come una ripresa originale dell'attitudine di Gesù che non è data (se non ad uno sguardo irriflesso) in un sol colpo. L'assunzione del dato da parte della fede procede quindi non da una dottrina inserita nel dato stesso, ma da una induzione nel corso della quale lo spirito religioso si appoggia su certi fatti per scoprire «attraverso loro, come attraverso uno schema, delle verità fin lì insospettate».<sup>79</sup> Nonostante le apparenze, questa induzione non viene perciò mai fatta una volta per tutte, ma, inaugurata dai primi credenti, deve essere messa in atto nuovamente da ogni fedele.<sup>80</sup>

Una volta stabilito che la fede consiste nella deposizione su una serie di fatti dell'affermazione del rapporto intrinseco dello spirito a Dio, rimane da precisare il rapporto tra la mediazione eterna, immanente allo spirito, e la contingenza storica. Ciò richiede la sintetica e conclusiva considerazione di tre elementi: a) il meccanismo di proiezione del sacro sulla realtà empirica; b) l'infinità varietà a cui dà luogo la fattualità religiosa; c) la proliferazione di strutture di carattere mitico.

Il processo ierofanico<sup>81</sup> si riscontra in qualsiasi forma religiosa e consiste nella proiezione del bisogno soggettivo di Assoluto su oggetti esterni secondo procedimenti che dipendono dalla capacità della coscienza psicoempirica. È noto come nelle religioni primitive questo processo si indirizzi prevalentemente verso fenomeni naturali che presentano caratteri di eccezionalità o di abnormità. Per quanto anche in tali ierofanie sia riscontrabile il tentativo di superare l'ambito della contingenza feticista per cogliere la struttura dell'essere, per Duméry è evidente che la superiorità del cristianesimo rispetto ad esse consiste in una più sobria economia del sacro che identifica nell'unica figura del Cristo la teofania. In questo modo il cristianesimo elabora la più audace e feconda ierofania possibile, e cioè quella dell'incarnazione di Dio in un uomo.

Nonostante questa superiorità, anche nel cristianesimo è però presente il pericolo della superstizione che deriva nel far dipendere il suo contenuto

<sup>78</sup> PR II, p. 111 nota.

<sup>79</sup> PR II, p. 106.

<sup>80</sup> Ciò non toglie che con la Pentecoste, ovvero con l'affermazione costitutiva della cristologia, la rivelazione cristiana possa effettivamente dirsi conclusa: «Quando il legame tra il fatto e la sua significazione è operato, l'appercezione cristiana è liberata e specificata. Da allora il giudizio di fede ha ricevuto la sua forma normativa che in seguito rimane da riprendere. Esso si offre per informare tutti i giudizi che si deve portare sul contenuto di un'esperienza religiosa che si riedita e si perpetua continuamente» (FC I, p. 136 nota).

<sup>81</sup> Duméry media il termine da M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976.

di verità da un attributo ierogenico. In altri termini, secondo Duméry, nel momento in cui si dichiara che una certa economia della salvezza dipende una volta per tutte dalla sua contingenza localizzata e storicamente datata (come ad esempio avviene nel concetto di espiazione dei peccati in Cristo), si è già di fronte a questo rischio, poiché si attribuisce ad un evento storico un significato salvifico che è frutto nella realtà di un'operazione eterna.

Un simile rischio è individuato da Duméry nel ricorso abituale in teologia alla presunta automanifestatività del fatto cristiano. In realtà, come Blondel ha dimostrato,<sup>82</sup> è possibile parlare della storicità dei fatti narrati nella Bibbia soltanto in modo differenziato e cioè individuando, accanto ad una storicità in un senso più banale, una storicità che ha valore religioso e al cui interno è possibile discernere una storicità estrinseca, che sta in relazione al valore religioso soltanto accidentalmente, ed una intrinseca che determina la stessa interpretazione religiosa e di cui è necessario cogliere la significazione a diversi livelli: quello fisico, quello psicologico, quello divino-metafisico. Proprio questa indicazione blondeliana consente di parlare secondo Duméry di una polivalenza della nozione cristiana di «fatto». Il fatto dell'esistenza temporale di Gesù appartiene, per esempio, alla storicità dimostrabile, mentre il comportamento del resuscitato o la concezione verginale implicano al tempo stesso un piano fenomenale e uno transfenomenale che richiedono, tanto al testimone oculare dell'evento, quanto a colui che ascolta questa testimonianza, uno sforzo di interpretazione che consente di passare dall'umano al divino, dal finito all'infinito.

Ciò consente anche di avvicinare l'ultima delle questioni a cui si è accennato e cioè quella della struttura mitica del cristianesimo. La libertà con cui la coscienza religiosa utilizza la fattualità storica richiama infatti la tipica plasticità del mito, e proprio al mito sembra appartenere il genere di conoscenza che la fede è in grado di sviluppare e che non né di tipo scientifico né di tipo metafisico. Ora, secondo Duméry, l'applicazione della nozione di mito alla fede cristiana potrà sembrare meno arbitraria qualora si consideri che essa non indica un prodotto dell'immaginazione umana eterogeneo alla ragione propriamente detta, ma il momento germinale della presa di coscienza razionale tanto delle strutture quanto dei valori. Il mito non si configura infatti come semplice affabulazione, ma come il primo tentativo da parte dell'uomo di sottrarre l'esperienza del mondo e di se stesso all'indeterminazione originaria del divenire. Per quanto esso non raggiunga ancora il livello della mediazione riflessiva, poiché l'adesione all'azione istintiva non gli consente di scoprire le leggi operatorie che permettono un dominio efficace sulle cose, nondimeno attraverso di esso l'uomo è in grado di oltrepassare le resistenze esteriori per affermare la trascendenza della propria libertà e con ciò la nascita dei valori.

---

<sup>82</sup> Duméry si rifà qui allo scritto *De la valeur historique du dogme* in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», VI (1905), pp. 61-77 (cfr. anche M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, pp. 229-245) a commento delle tesi sostenute in *Histoire et dogme*.

Indubbiamente il mito ignora la possibilità di pensare ‘in verticale’ la trascendenza spirituale. La coscienza mitica, infatti, può abolire il tempo profano (ovvero il divenire) per raggiungere una rigenerazione totale che la ricongiunga con l’eternità soltanto per mezzo di una duplice proiezione temporale: quella verso l’origine (genesi) e quella verso il futuro (*eschaton*). Tuttavia, secondo Duméry, il significato di tali cronomorfismi è chiaro: essi rappresentano, alla loro maniera, l’eternità che il soggetto guarda come termine della propria aspirazione. Da ciò consegue che il mito si costituisce come lo schema, l’immagine, che permette di orientare il soggetto, pur restando in rapporto con il mondo, verso ciò che lo oltrepassa.<sup>83</sup>

L’aver affermato la veridicità della coscienza mitica e della mentalità proiettiva che le è associata non è però ancora sufficiente per giustificare la sua applicazione alla fede cristiana: l’affermazione del carattere mitico della fede cristiana va in effetti calibrata sul fatto che quest’ultima si è costituita a partire dall’iniziativa di un soggetto storico, Gesù. Sebbene il riconoscimento di tale iniziativa metta in moto procedimenti di tipo mitico, appare chiaro che a suo riguardo non si può parlare semplicemente di mito, ma di mitostoria (*mythistoire*). Infatti, con questo termine che Duméry riprende da G. Van der Leeuw, si indica propriamente che

«il cristianesimo è una mitica (*mythique*) appoggiata su una storia, o meglio, una mitica chiamata a sviluppare le significazioni del contenuto reale d’una storia reale».<sup>84</sup>

Ciò significa, in altri termini, che l’assiologia e la schematizzazione cristiane non sarebbero state possibili senza l’intervento particolare di Gesù nella tradizione giudaica, intervento che mantiene una sua specificità e irriducibilità legate all’unicità del suo fondamento storico. Proprio il riferimento alla specificità dell’iniziativa di Gesù consente di non confondere la coscienza

<sup>83</sup> Ciò consente secondo Duméry, come si è già notato, di rendere conto della proliferazione delle strutture mitiche, poiché il variare storico del modo di rapportarsi dell’uomo al mondo determina anche la modificazione della mitologia ad esso connessa, ovvero degli schematismi religiosi, senza che peraltro questo comporti pregiudizio per l’intenzionalità che essa esprime. Si scorgerà su tale questione il punto di massimo avvicinamento e, al tempo stesso, di massima distanza dalla *Entmythologisierung* bultmanniana. Duméry stesso, nella conclusione di *PR II*, chiarisce differenze e consonanze: «Se dunque si procedesse, come Bultmann, alla vivisezione del dato religioso, sperando di far vivere in seguito una fede *demitizzata*, si finirebbe per distruggere il meccanismo della coscienza religiosa. Ciò che (parzialmente) sembra dare ragione a Bultmann, è che la religione, nel corso del tempo, sotto l’effetto d’influenze filosofiche e scientifiche, ha ammesso la purificazione di certi dati immaginativi. Risanamento del mito escatologico (inferno, terra e cielo disposti a piani), di quello escatologico (parusia e sopravvivenza, con schemi spazio-temporali), e perfino la messa a punto riguardante la fattualità della resurrezione. Ma bisogna dire che la reificazione di questi miti è derivata, non dall’ispirazione religiosa stessa, ma piuttosto dall’oggettivazione falsamente dotta di certe interpretazioni teologiche. Smentendo questa reificazione, la religione non ha dovuto rinnegare la portata funzionale del suo schematismo spontaneo, ma vi ha potuto ritornare con maggiore semplicità e disinteressamento ... Se *demitizzare* vuol dire non idolatrare l’immagine, ma servirsene, oltrepassarla in direzione di Dio, non abbiamo nulla da obiettare. Se *demitizzare* significa *de-schematizzare* o *de-strutturare* le rappresentazioni religiose, noi crediamo che questo sia perfettamente illusorio e anzi impossibile. Parlare di un’interpretazione esistenziale del mito è bene; volersi dispensare da una mitica, almeno a un certo livello della coscienza, è un’illusione» (*PR II*, pp. 244-245 e p. 246 nota).

<sup>84</sup> *PR II*, pp. 167-168.

mitica con quella religiosa. La prima non è infatti che un'ausiliaria della seconda, poiché il mito religioso presenta rispetto al mito in generale una intenzionalità più ricca indirizzandosi non verso oggetti determinati ma verso l'Assoluto. Nel caso del cristianesimo, questa intenzionalità è tanto più ricca da esserlo in modo incomparabile, in modo cioè da restare trascendente all'ordine stesso del mito religioso.

Si comprende così, in ultimo, il significato positivo che anche nel cristianesimo possiede l'identificazione fra coscienza religiosa e coscienza proiettiva: la religione è una maniera di essere nel mondo che prendendo appoggio, cioè proiettandosi in forme diverse, su di esso tende ad oltrepassarlo. Il carattere sintetico dell'atto di fede scaturisce infatti da un'operazione induttiva che raccoglie in unità tutte le diverse proiezioni attraverso le quali si esprime lo slancio verso l'Assoluto. La positività cristiana, cioè l'incorporazione storica, culturale ed istituzionale di quel fatto che ne permette la ripresa successiva è dunque da considerarsi in senso funzionale. Essa sostiene cioè un movimento di trascendenza per mezzo di un insieme di strutture derivate dalla totalità dei livelli noetici.

10. *La prima fase della discussione sulla filosofia della religione di Duméry: le critiche di J. Mouroux e G. Van Riet*

La filosofia della religione di Duméry ha suscitato immediatamente dopo la sua pubblicazione una fitta serie di reazioni che, soprattutto in ambito teologico, ne hanno discusso la legittimità e che provocarono la replica puntuale di Duméry e la dichiarata intenzione da parte sua, mai però attuata, di offrire un'ulteriore ripresa sul terreno dell'epistemologia teologica.<sup>85</sup> Come si è detto, in questa sede ci interessa soprattutto focalizzare i problemi essenziali emersi da questa discussione sotto il profilo dell'applicazione del metodo fenomenologico al dato religioso, e per questo tralascieremo di passarne in rassegna i diversi momenti o le diverse questioni, lasciando sullo sfondo anche la polemica con H. Bouillard riguardo all'interpretazione di Blondel che indubbiamente rappresenta un capitolo importante della discussione, ma che interpella soprattutto la competenza degli studiosi blondeliani.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> In effetti, Duméry, dopo aver risposto direttamente ai critici della prima ora nello scritto *Foi et institution* che seguiva alla riedizione de *La Foi n'est pas un cri*, manifestò l'intenzione di riprendere la questione della specificità dell'affermazione filosofica di Dio rispetto a quella teologica in un'opera intitolata *Le problème de l'affirmation de Dieu en philosophie de la religion* o *Le sens de l'absolu en philosophie de la religion* la quale, sebbene più volte annunciata nel corso del dibattito, non ha mai visto la luce.

<sup>86</sup> Il lungo e talora prolisso studio *Raison e Religion dans la Philosophie de l'action*, Paris 1963, che rappresenta la risposta di Duméry all'interpretazione blondeliana proposta da H. Bouillard in *Blondel et le christianisme*, Paris 1961, diede vita ad un fitto scambio di obiezioni e risposte. In realtà, al di là dell'asprezza dei toni che la *querelle* presenta, il confronto non sempre delinea due posizioni nettamente contrapposte, come lo stesso Bouillard, in conclusione di essa, sembra indicare: «Quando Duméry vorrà leggere in modo esatto quello che ho scritto, vedrà che le nostre interpretazioni del pensiero blondeliano divergono meno di quanto egli abbia detto nella sua grossa opera. Io ammetto effettivamente l'essenziale

Le difficoltà prodotte dall'applicazione del metodo fenomenologico rappresentarono in effetti il punto di convergenza delle molte critiche da parte teologica, oltretutto il problema teoretico che lo stesso Duméry ritenne maggiormente necessario esplicitare per rispondere ad esse. Gli elementi essenziali di questo tipo di critica emersero immediatamente in un breve saggio di J. Mouroux,<sup>87</sup> al quale Duméry replicò con ampiezza in *Foi et institution*, e guidarono la ricezione teologica del suo tentativo. Vedremo quindi dapprima il problema posto da J. Mouroux, per analizzare di seguito la puntualizzazione di Duméry e la corrispondente presa di posizione di G. Van Riet. Nel prossimo paragrafo ci riferiremo invece alle tesi di H. Van Luijk e di altri critici che nel complesso vengono ad offrire un quadro sufficientemente articolato della discussione critica alla quale la filosofia della religione di Duméry ha dato luogo.

Secondo Mouroux il rapporto tra la filosofia e la fede in Duméry è guidato dalla distinzione che esiste tra l'atto effettivo della fede, ovvero tra l'opzione libera messa in atto dalla spiritualità vivente e dal soggetto concreto che come tale non entra nell'orizzonte dell'analisi filosofica, e la sua espressione proiettiva sui diversi piani psicologici, mitici, istituzionali e storici. La fede è quindi un atto intenzionale che ha come termine l'Assoluto, per quanto possa determinarsi soltanto attraverso le essenze e i valori creati dal soggetto ed esprimersi soltanto attraverso la proiezione su oggetti esterni. Ora, secondo Mouroux, bisogna affermare che «l'intenzionalità in quanto atto è l'atto stesso della fede; essa è la significazione vissuta e costituente di quest'atto».<sup>88</sup> Per questo essa è strettamente soprannaturale ed è già frutto della grazia di Dio nel cuore del credente; ciò comporta che solo il credente, e nella fattispecie il teologo, può riflettervi, situandola ai diversi livelli della coscienza utilizzati e giudicandola, mentre il filosofo, non avendo accesso al cuore stesso dell'atto di fede, non può che giudicarne le espressioni senza coglierne la totalità. Su questa base, il tentativo di oltrepassare l'ambito tradizionale della «filosofia cristiana» concernente la riflessione sulle condizioni di possibilità della fede soprannaturale per passare alla riflessione sul contenuto stesso della fede, sulla sua genesi e il suo senso, appare a Mouroux impraticabile, stante l'impossibilità di estrarre dalla realtà della fede una dimensione puramente intelligibile analizzabile dal filosofo separatamente.

A questa obiezione Duméry replicò estesamente precisando il senso della distinzione tra filosofia della religione e teologia.<sup>89</sup> Il compito della filosofia della religione non consiste nel determinare ciò che condiziona in generale un oggetto religioso possibile, ma nel verificare il grado di coerenza

---

della sua esegesi, in particolare le distinzioni capitali che egli ha ben messo in rilievo. Gli rimprovero semplicemente di aver semplificato ed edulcorato il pensiero di Blondel per ciò che riguarda il rapporto della filosofia con il cristianesimo»; H. DUMÉRY - H. BOUILLARD, *Blondel et ses interprètes*, in «Revue de Sciences Religieuses», LII (1964), pp. 597-600, citazione a p. 600.

<sup>87</sup> Cfr. J. MOUROUX, *La tentative de M.H. Duméry*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XLIII (1959), pp. 95-102.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>89</sup> Cfr. *FC* II, pp. 322 ss.

con cui un oggetto religioso reale risponde ad un insieme di condizioni logiche e metafisiche. Il filosofo della religione va cioè a considerare il piano logico-razionale che è anteriore o soggiacente alle proposizioni della teologia, ovvero quella rete nozionale che, derivata dalla ragione naturale, determina il razionale teologico.

Il compito di una «apofantica della fede o della teologia»<sup>90</sup> è metodologicamente affrontabile secondo l'idea-guida che non esistono due logiche formali, o due specie di apofantiche dello spirito umano, quella del teologo e quella del filosofo, ma una sola. Come San Tommaso ha mostrato, l'epistemologia o la logica trascendentale che regge teologia e filosofia è la medesima, per quanto essa non sia semplicemente formale, risultando da un'operazione complessa che è attività di sintesi in cui viene istituita una correlazione tra il soggetto intellettuale e le essenze ideali, correlazione che in seguito viene applicata ad un oggetto di studio. In ogni apprensione logica si ritrovano pertanto due aspetti: quello soggettivo o dinamico e quello oggettivo o statico. Se si dimentica questa dualità di aspetti ci si raffigura il procedimento logico come applicazione di una forma pura ad un dato e, nel caso che questo dato sia soprannaturale, che la dialettica soprannaturale si applichi a delle significazioni che discendono meccanicamente dall'intelligibilità della fede. In realtà, in questo caso, si ha che fare con due serie d'interventi che restano distinte: una prima di ordine logico che mette in opera un discernimento operatorio e delle significazioni di cui si concepisce la composizione e un'altra, di ordine metalogico, che fa appello al *lumen fidei* e che traspone al suo livello quelle significazioni.

Se dunque non esistono due apofantiche o due maniere di fabbricare le immagini e i concetti, se ne dovrà concludere, secondo Duméry, che nella stessa razionalità teologica, dove pure interviene il *surplus* del *lumen fidei*, è possibile individuare un senso logico, sufficientemente coerente, che può essere oggetto di analisi. Se è vero che non si trovano nozioni cristiane che siano cadute dal cielo già elaborate, né categorie strutturate da una intelligenza che non è la nostra, allora il compito di reperire la significazione umana della positività religiosa appare legittimo. In questo senso la filosofia della religione non analizza la modalità intrinseca all'affermazione di fede, ciò che solo la fede può fare, ma la sua modalità di affermazione, cioè la modalità razionale (giudicativa sul piano metafisico) che l'autorizza «ad usare delle rappresentazioni, delle significazioni umane, per sostenere un'intenzionalità soprannaturale».<sup>91</sup> Se questa analisi non fosse compiuta verrebbe infatti a mancare una riflessione sulle modalità di credibilità delle affermazioni di fede, e dunque un'analisi che non è riducibile alla semplice apologetica, ma da intendere come l'occasione di porre filosoficamente il problema religioso.

La postulazione di un senso delle proposizioni religiose accessibile al non credente, a colui che resta privo dell'evidenza della fede, è peraltro,

<sup>90</sup> FC II, p. 327.

<sup>91</sup> FC II, p. 334.

secondo Duméry, identica all'affermazione teologica dell'analogicità dell'essere, ovvero al fatto che l'essere si presta a delle assunzioni intenzionali, a dei giudizi che, nell'ordine di evidenza della fede, ci fanno conoscere i misteri rivelati:

«Il senso ontologico o metafisico precede qui il senso teologico. Non che sia lui a decidere, poiché non ne è la misura, ma lo condiziona. Se lo si nega, se lo si suppone assente, non vi è più analogia della fede e non vi è più analogia possibile, né naturale né soprannaturale».<sup>92</sup>

In questo modo la ripresa dei termini per mezzo del giudizio della fede non determina uno svuotamento di senso, ma il loro particolare utilizzo per l'espressione di qualcosa che sta al di là della significazione razionale. Quegli stessi termini risultano ora soprannaturalmente significanti e dunque acquistano un uso metalogico. In questo caso, però, si ha a che fare con una modificazione funzionale o intenzionale e non con una modificazione strutturale della significazione. Essa presa di per sé è un «afferabile» naturale che senza l'inventività religiosa non prenderebbe forma e che però mantiene, nel seno di quest'ultima, una sua relativa autonomia e coerenza derivante dalla sua composizione logicamente incontrovertibile.

L'unica condizione a cui il lavoro intorno a questa substruttura razionale della fede sottostà è che quest'ultima non venga presa come un tutto sufficiente. Sotto questo punto di vista, osserva Duméry, il filosofo della religione non viene prima del teologo, ma dopo, perché non può inventare il razionale teologico e non può dimenticare che le affermazioni che egli tematizza sono state prelevate da una spiritualità vivente. Egli si limita dunque a problematizzare filosoficamente la formalizzazione teologica dell'inventività religiosa, postulandone l'ortodossia riguardo alla fede (che sta appunto interamente sotto la responsabilità del teologo). Ciò significa, per quelle nozioni religiose che sono suscettibili di una simile problematizzazione (come quella del soprannaturale), l'integrazione su un piano razionale, cioè l'entrata in una catena omogenea in cui viene stabilita la continuità formale fra verità di ragione e verità di fede senza che vi sia continuità reale, data la diversità di ordini. Senza la statuizione di questa continuità la fede sarebbe priva di un punto d'aggancio alla ragione e il fideismo sarebbe la conseguenza inevitabile. Per questo, senza confondere la composizione logica con il razionale teologico, che risulta dall'accordo della modalità credente con quella logico-trascendentale, la filosofia della religione viene ad indagare il profilo epistemologico delle affermazioni di fede, la loro giustezza sul piano logico-trascendentale, ovvero la loro fondazione razionale. Essa si applica dunque allo stesso oggetto materiale pur sotto un aspetto formale diverso.

La distinzione fra composizione logica e composizione teologica, che la teologia considera invece come un'unità data, comporta così il rifiuto di un

<sup>92</sup> FC II, p. 337.



duplice formalismo: di quello logico, secondo il quale gli elementi soprannaturali sarebbero coordinati da una meccanica razionale senza prendere appoggio su analogie naturali e, in secondo luogo, di quello teologico che pretende che la ragione soprannaturalizzata apprenda dei dati senza che la ragione li componga anteriormente. In realtà, ogni affermazione teologica comprende due momenti: una *visée* dei valori teologici con l'aiuto di un'apprensione gnoseologica diretta e giudicata da questi ultimi e una preapprensione logico-razionale che condiziona le mediazioni strutturali di cui si serve la gnoseologia della fede. L'unità fra questi due momenti è assicurata nel momento in cui la *visée* sussume l'infrastruttura logica che le permette la propria strutturazione completa. Il caso tipico di questo processo è quello del mistero della trinità dove le nozioni di essere uno e trino, che sono significanti in sé per la ragione, vengono applicate, in base alle testimonianze della Scrittura, suranalogicamente a Dio, ovvero secondo un significato che trascende quello delle analogie naturali. Le analogie naturali, le substrutture che rappresentano le condizioni di possibilità della fede, costituiscono quindi, in quante integrate con quest'ultima, «un *vedere* e un *veduto* logici la cui correlazione si offre al critico e dipende dalla sua competenza».<sup>93</sup>

Il filosofo della religione non sembra dunque intaccare l'oggetto della fede e l'enunciato che lo esprime (il dogma), ma s'impegna nel differenziare la visione di quest'ultimo soltanto come direttamente dogmatico o teologico. Proprio questa immediatezza del significato dogmatico o teologico ha determinato, secondo Duméry, la difficoltà da parte dei non-credenti a recepire i valori religiosi del dogma e in molti casi a rifiutarli. Ciò sarebbe appunto causato dal fatto che la tessitura logico-razionale dei dogmi non è stata adeguatamente messa in rilievo nella sua relativa autonomia rispetto all'uso transcategoriale che ne viene fatto e che rimane di competenza del teologo. Senza l'elucidazione di questo senso che viene ad incarnarsi in strutture e istituzioni, senza il ritrovamento di un'analogia dell'essere inerente all'analogia della fede, l'alternativa è quella del fideismo.<sup>94</sup>

Questo risultato chiede infine di essere esplicitato in ordine al metodo fenomenologico, secondo il quale, potendosi parlare di senso soltanto per il fenomeno che appare, occorre postulare la diversità dell'ordine della posizione, detto «dossico», da quello della significazione. In effetti, l'*epoché* applicata al fenomeno religioso, sospendendo ogni riferimento alla posizione e permettendo di scrutare il senso manifesto al di fuori di ogni giudizio di esistenza o di valore, non intende compromettere l'ordine di evidenza della fede che è superiore e specifico. Essa, in altri termini, ritiene l'elemento manifesto e sospende quello dossico. Per questo, il rimprovero mosso alla propria filosofia della religione di erigersi a giudice della fede, è secondo

<sup>93</sup> FC II, p. 358.

<sup>94</sup> Secondo Duméry ne sarebbe esempio, nella teologia contemporanea, il caso di K. Barth: «Solo un teologo come K. Barth s'intestardisce nel contestare che il materiale concettuale della fede provenga dalla lingua comune e che le sue strutture nozionali derivino in molti casi da prestiti taciti o confessati da ambienti culturali. Là dove Barth ha ragione è nel pensare che l'analogia della fede trasforma questi concetti, queste strutture, conferendogli un senso di gran lunga più fecondo» (FC II, p. 376).

Duméry frutto di un equivoco: quello di confondere l'elemento descrittivo del dato religioso che l'*epoché* rende possibile con la posizione del senso. Quest'ultima ha valore dossico o tetico, a differenza delle espressioni che essa usa e che invece sono tecnicamente riducibili:

«L'intenzione della fede in quanto reale, l'intenzione della fede in quanto esercitata dal credente, in quanto costituente della fede teologale, ecclesiale, sfugge e deve sfuggire al critico. In compenso, se si intende il linguaggio fenomenologico, io sono autorizzato, dopo l'*epoché*, a parlare d'intenzione vissuta o vivente a titolo di noesi soggettiva d'un noema oggettivo, l'uno e l'altro colpiti dalla neutralizzazione metodologica».<sup>95</sup>

Che la descrizione fenomenologica non determini una separazione dell'analisi del dato religioso dalla sua intenzionalità vivente è mostrato dal fatto che un'autentica fenomenologia della religione deve preparare il ritorno al dossico, senza effettuare il giudizio della fede, ma mostrandone il portato razionale. L'affermazione della superiorità della fede critica rispetto alla fede semplice<sup>96</sup> deve dunque essere intesa secondo Duméry non come un giudizio di valore su quest'ultima, in quanto ogni fede autentica, più o meno dotta, vale in modo assoluto, ma in riferimento alla capacità che va alla prima di evitare le illusioni soggettive chiarendo i meccanismi psico-razionali che determinano la credenza. Se appunto si comprende il compito proprio alla critica, si dovrebbe comprendere anche che essa non mette in pericolo o prescrive in alcun modo l'esercizio della fede. «Io stimo – conclude Duméry – che la filosofia della religione non dispensi dalla religione almeno quanto un corso di dietetica non dispensa dal mangiare».<sup>97</sup>

Questa circostanziata puntualizzazione di Duméry non andò a modificare l'atteggiamento dei critici. Lo stesso Mouroux, nella sua replica,<sup>98</sup> avanzò il rischio che la tematizzazione della presignificazione naturale sui cui si articola il razionale teologico finisca per configurarsi come indagine su un atto avente un carattere epistemologicamente completo e per questo pregiudicante l'atto della fede. Quest'ultimo, infatti, si esprime in affermazioni soprannaturali che però implicano l'intero ordine espressivo dello spirito incarnato in un movimento che è rigorosamente unico. Questo significa che non soltanto la posizione del senso (ciò che Duméry chiama il dossico) è

<sup>95</sup> FC II, p. 384.

<sup>96</sup> Duméry aveva toccato questo punto, tra l'altro, in conclusione di PR II: «Noi ammetteremo dunque per la fede spontanea la possibilità di una riuscita ..., ma non possiamo anche non ammettere che chi sa ciò che fa e che lo fa sia superiore a colui che lo fa senza saperlo, intendete: che agisce coscientemente, ma senza aggiungere alla sua azione una riflessione seconda. In effetti, il primo ha il doppio vantaggio di una *efficacia reale* e di una *efficacia compresa*; ciò che egli opera, lo opera penetrando nella legge della sua operazione. In questo senso avere la fede e conoscere le strutture dell'atto di fede sono due processi distinti» (pp. 269-270). Nella nota esplicativa (p. 270) Duméry distingue in realtà due specie di fede, quella storica che riguarda le strutture contingenti in cui s'incarna la coscienza religiosa, e quella interiore che, attraverso la posizione dei valori, attesta la presenza della mediazione eterna tra spirito ed Assoluto.

<sup>97</sup> FC II, p. 386.

<sup>98</sup> Pubblicata assieme alla breve risposta di Duméry con il titolo *Postface a un dialogue* (J. MOUROUX - H. DUMÉRY), in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XLIV (1960), pp. 89-94.

soprannaturale, ma che lo è anche il senso stesso. La distinzione fra ciò che nel dato religioso è manifesto, e per questo significativo, e ciò che non lo è, e per questo non oggetto di analisi, postula di fatto una non-omogeneità fra questi due piani che sembra invalidare la stessa analisi del senso. Infatti, si domanda Mouroux, «come sapere che il senso ‘manifesto’ che è venuto alla luce rispetta l’integrità del dato?».<sup>99</sup> Perché il senso manifesto sia effettivamente significativo occorre che esso possieda una relazione interna (ovvero non soltanto esistenziale, ma essenziale) con la posizione del senso che ne costituisce la condizione di possibilità. Se questa relazione non viene ammessa, o quantomeno viene ammessa per essere immediatamente rimossa come oggetto d’indagine, allora la distinzione fra posizione del senso e senso manifesto viene piuttosto a configurarsi come un dualismo. Se invece essa viene ammessa, allora non si vede perché anche il teologo non possa percepire l’autentico senso manifesto della fede e con ciò sviluppare una fenomenologia della fede in grado di enucleare le strutture espressive implicite nell’unità di senso della fede.<sup>100</sup>

In una direzione simile si è mossa anche la recensione critica a *Foi et institution* da parte di G. Van Riet,<sup>101</sup> che già era stato autore di una pregevole presentazione critica del pensiero di Duméry.<sup>102</sup> Van Riet prende le mosse dalla distinzione operata da Duméry fra il dossico e il senso; essa, ad un livello prefenomenologico, indica la diversità di piani fra l’agire, che tende a dei valori, e la riflessione che la riguarda. Quest’ultima restituisce la struttura, l’intelligibile in potenza dell’agire, grazie ad una messa fra parentesi che permette di coglierne il senso per come si mostra. La scienza che ne deriva rimane di tipo speculativo, essendo una scienza dossica una contraddizione in termini. Ora, questa considerazione sembra valere anche per la teologia: quest’ultima cerca di riflettere sull’intelligibilità della fede, cioè su quella luce che è indissolubilmente unita ad un impegno per la realizzazione di valori, ma che può diventare oggetto di elucidazione analitica. Sotto questo punto di vista la teologia non è dossica, poiché «non ‘costituisce’ il rivelato – è la fede che lo fa – ma lo ‘stabilisce’, cioè precisa ciò che è rivelato e ciò che non lo è riferendosi alle sue sorgenti, la Scrittura e la Tradizione».<sup>103</sup> Queste

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>100</sup> Affermava Mouroux in conclusione della sua replica: «In ogni caso, se il teologo deve essere abbastanza filosofo per giudicare un’impresa filosofica, il filosofo del cristianesimo deve essere abbastanza teologo per condurre correttamente la sua impresa. E addirittura lo deve essere *due volte*: la prima per mettere in luce, estrarre, esprimere un senso razionale a partire dai giudizi o dai comportamenti soprannaturali, *senza lacerare la fede*. La seconda, nel momento in cui ha restituito, seguendo le proprie categorie e giudicandolo secondo le sue norme, il senso razionale o il pregiudizio della ragione, al fine di verificare se il ‘razionale’ così trattato può essere *reintrodotto autenticamente* nel dato della fede senza farlo saltare. Qui, senza dubbio, i teologi non sono stati d’accordo con Duméry» (*ibidem*, p. 94).

<sup>101</sup> G. VAN RIET, *Philosophie de la religion et théologie. A propos d’un nouvel ouvrage de M. Henry Duméry*, in «Revue Philosophique de Louvain», LV (1959), pp. 415-437.

<sup>102</sup> Cfr. G. VAN RIET, *Idéalisme et Christianisme*. Questo scritto concludeva circa una separazione fra l’istanza «realista» della teologia e quella «idealista» della filosofia della religione, pur constatando che proprio sulla scorta di quest’ultima la teologia può sottolineare maggiormente l’inadeguatezza delle proprie proposizioni riguardo all’oggetto studiato.

<sup>103</sup> G. VAN RIET, *Philosophie de la religion et théologie*, p. 424.

ultime sono appunto le premesse non poste dalla teologia, ma supposte perché ricevute dalla fede. La teologia non sembra dunque distinguersi dalla filosofia della religione, come sostiene Duméry, per il suo carattere dossico.

Su un piano propriamente fenomenologico la questione appare invece più complessa. Secondo Van Riet, se si tiene conto del primo volume delle *Ideen* di Husserl,<sup>104</sup> si deve constatare che il dossico riceve un'estensione maggiore rispetto a quella precedente, andando ad indicare non soltanto l'agire e il valutare, ma anche il conoscere in quanto atto del *cogito* vivente rivelatore di senso. Per mettere in rilievo il senso non è quindi sufficiente praticare l'*epoché* riguardo all'agire, ma occorre farlo anche a proposito del dossico contenuto nel giudizio speculativo. In effetti, l'*epoché* husserliana, sotto la forma della neutralizzazione della coscienza, non viene a costituire alcun senso nuovo, ma i suoi correlati ripetono quelli dei vissuti sebbene attraverso essi nulla sia predicato degli oggetti. Ciò, tuttavia, sembra smentire ancora una volta la differenza che Duméry pone fra la teologia, che è dossica o tetica, e la fenomenologia della religione che non lo è. Se il senso neutralizzato riflette perfettamente il senso posto, una fenomenologia del cristianesimo, intesa come descrizione pura, non ha soltanto come obiettivo un senso inferiore o subordinato, ma il senso pieno, quello teologico, il senso cioè che è effettivamente vissuto dal credente. Esso non si riduce al nocciolo noematico, ma ingloba i predicati tetici che la modalità della credenza gli ha conferito e che si tratta di descrivere. Sotto questo punto di vista, Duméry non sembra avvertire alcuna difficoltà nel separare il senso vissuto da quello riflettuto, mentre questa separazione, come insegnano gli sviluppi della fenomenologia husserliana e posthusserliana, rimane problematica in quanto la riflessione si presenta pur sempre come un atto del *cogito* vivente e per questo avente un carattere tetico. D'altronde, l'integrazione del metodo fenomenologico attraverso la comprensione giudicativa che Duméry stesso aveva richiesto in *Critique et religion* rende inequivocabilmente chiaro che la fenomenologia al suo livello profondo diventa tetica e che ciò comporta di fatto l'indistinzione fra giudizio spontaneo e giudizio critico.

Questo aspetto conduce secondo Van Riet a riprendere la questione del carattere idealistico della fenomenologia husserliana. Quest'ultima ha indubbiamente superato l'idealismo classico, in quanto la coscienza non è più concepita come interiorità pura ma come apertura intenzionale; nondimeno, se con ciò il tradizionale problema del 'ponte' tra soggetto e oggetto sembra aver trovato soluzione, resta il fatto che la coscienza non è aperta sull'esistente in quanto tale, ma soltanto su delle significazioni, ovvero su degli oggetti che sono concepiti formalmente come correlati dell'attività cosciente. L'esistenza reale degli oggetti in rapporto alla coscienza è invece messa fra parentesi in modo da superare qualsiasi dualità fra fenomeno

<sup>104</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1976<sup>2</sup>.

ed essere, ma anche da equiparare la questione della realtà dell'oggetto, kantianamente, a quella del correlato della coscienza spontanea, cioè di una credenza che è irriducibile e per questo non giustificabile razionalmente. Sotto questo punto di vista, accettare l'*epoché* significa affermare «che l'esistente al quale aderisce la coscienza spontanea non è, per la ragione, che oggetto della credenza, che in se stesso è privo di senso, inintelligibile».<sup>105</sup>

Questa conclusione, trasposta nell'ambito della conoscenza religiosa, acquista un rilievo particolare. Infatti, tanto una posizione realista quanto una idealista, sostengono che soltanto la fede è in grado di affermare Dio nella realtà del suo mistero e di scoprire la parola di Dio nella parola degli uomini, ma divergono nell'interpretazione del ruolo della fede. Per l'attitudine realista la realtà misteriosa di Dio, a dispetto di ciò che ha di misterioso, è in qualche modo intelligibile. La ragione è infatti in grado di dimostrare l'esistenza di Dio e di riferirsi correttamente alla sua natura, in modo che la fede non cada nell'assurdo. Allo stesso modo, il Dio vivente e agente che la fede scopre non è soltanto qualcosa di totalmente altro, perché egli si rivela al credente chiedendo non soltanto di aderire alla propria realtà ma in certa misura di essere compreso. Le verità rivelate esprimono appunto questa intelligenza della fede, che la teologia positiva, quella speculativa e l'apologetica si sforzano di mettere in luce, senza limitarne il carattere di gratuità.

Al contrario, nell'attitudine idealista il Dio della fede non appartiene all'ordine di ciò che è realmente esistente, ma a quello del trascendente, dell'inintelligibile, dell'ineffabile. Non per questo tuttavia la fede è dichiarata assurda, perché, se è vero che la ragione non comprende l'oggetto della fede, essa può nondimeno mettere in luce le strutture dell'attività umana che afferma Dio, giustificando così la credenza. A questo modello è appunto riconducibile il tentativo di Duméry che, sulla base della *epoché*, prende in analisi delle significazioni per risalire verso il termine trascendente a cui si indirizzano e che può essere raggiunto soltanto dall'attitudine dossica.<sup>106</sup> A questo livello l'impresa di Duméry appare perfettamente legittima, per quanto, come si è visto, sia proprio la connotazione esclusivamente filosofica e non teologica di essa a risultare problematica.

Sotto questo profilo, il compito che la filosofia della religione si propone di attuare potrebbe essere meglio perseguito, secondo Van Riet, da una «epistemologia» della religione in grado di offrire il terreno d'incontro fra teologia e filosofia della religione.<sup>107</sup> Essa, infatti, verrebbe a giudicare la

<sup>105</sup> G. VAN RIET, *Philosophie de la religion et théologie*, p. 432.

<sup>106</sup> Si può tuttavia notare che Duméry in *FC II* aveva rifiutato la designazione della propria filosofia come idealistica: «Il realismo spirituale che difendo fonda tutto sul rapporto dello spirito con Dio - fondamento che mi pare più fermo, più reale, più religioso anche, di una semplice nozione, foss'anche quella del trascendentale. All'interno di questo rapporto, l'io intelligibile pone idee e valori e li pone oggettivi (senza ciò essi non sarebbero delle mediazioni efficaci del ritorno all'Assoluto). Si è visto dell'idealismo in questa concezione. Per quanto mi riguarda, non posso chiamare idealismo una filosofia della trascendenza, dell'oggettività delle norme ..., dell'intersoggettività, del corpo proprio, dell'intenzionalità che mira un oggetto al di là e all'interno delle sue rappresentazioni» (p. 233 nota).

<sup>107</sup> Cfr. G. VAN RIET, *Philosophie de la religion et théologie*, p. 436.

razionalità propria della fede, mettendone fra parentesi il carattere soprannaturale ed elaborando una critica e non una metafisica della conoscenza religiosa. Con ciò essa sarebbe attenta a sottolineare la libertà e l'inventività della fede, ma anche a salvaguardare, con uguale fermezza, l'oggettività reale della fede e il suo carattere recettivo in rapporto alla rivelazione di Dio, ammettendo così «un Evento Assoluto la cui esistenza e senso non dipendono in nulla dalla nostra accettazione o dalla conoscenza che possiamo averne».<sup>108</sup>

#### 11. *L'interpretazione di H. Van Luijk e le ultime fasi della discussione*

La pubblicazione nel 1964 dello studio di H. Van Luijk,<sup>109</sup> segnò un momento importante nella ricezione dell'opera di Duméry, non soltanto perché si trattava della prima opera che esponeva globalmente il suo pensiero, ma perché, potendo godere dei risultati della discussione fin qui illustrata, era in grado di portare su di essa un giudizio teologico meno polemico e più circostanziato.

In effetti, il punto di partenza dell'interpretazione di Van Luijk consiste nel rilevare, anche nella posizione dei critici più severi di Duméry, la persistenza del problema dell'individuazione di un senso umano delle formulazioni di fede in grado di offrirsi all'analisi filosofica e dunque al sapere critico. Secondo Van Luijk, per valutare pienamente il tentativo di Duméry senza inficiarlo irrimediabilmente di razionalismo, occorre considerare il duplice ruolo che il pensiero gioca di fronte alla fede: quello di mostrare come, di fronte ai pregiudizi moderni, la fede non sia irrazionale e quello di far pervenire la fede medesima, attraverso una ripresa riflessiva del suo atto spontaneo, ad una condizione di autoconsapevolezza. Lo strumento per realizzare questa doppia operazione viene individuato nell'*epoché* fenomenologica, la quale non ha la funzione di dimostrare con prove filosofiche la verità del cristianesimo, ma di situarne correttamente la verità antepredicativa, chiarendone le implicazioni razionali. Sotto questo punto di vista, l'analisi critica si presenta come una fase di radicalizzazione dell'esistenza in cui questa s'interroga sul proprio senso cercando un discorso assolutamente coerente che ne interpella l'affermazione spontanea: «Essa è filosofica in senso stretto poiché sistematizza la spiritualità e la fonda razionalmente. Come tale, possiede un'autonomia relativa e uno statuto proprio».<sup>110</sup> Dal punto di vista teologico, secondo Van Luijk l'autonomia di questo tentativo, più che come filosofia del cristianesimo o della fede cattolica, è qualificabile come «filosofia del fatto cristiano». Per motivare questa designazione egli s'impegna in un lunga trattazione del rapporto fra filosofia e teologia di cui ci limitiamo a restituire la linea argomentativa essenziale.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>109</sup> H. VAN LUIJK, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du Christianisme de Henry Duméry*, Paris 1964.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 188.

Una riflessione sul rapporto fra filosofia e teologia, o, come appare meglio dire, fra attitudine filosofica e attitudine teologica, deve partire dal fatto che entrambe sono orientate verso una radicale comprensione dell'esistenza umana. La filosofia occidentale ha infatti progressivamente messo in rilievo che l'esistenza umana non può essere oggettivata e riflessa in modo assoluto attraverso una metafisica, ma che piuttosto quest'ultima ha il compito di chiarire come l'essere umano si anticipi da se stesso come riflessione e che questo sia possibile soltanto sulla base delle mediazioni storiche che lo concernono. In questo modo, tuttavia, la riflessione trascendentale include in se stessa l'apertura alla storicità,<sup>111</sup> con il risultato che teologia e filosofia non possono più essere proclamate inconciliabili a causa dell'opposizione fra contingente e necessario.

Questo risultato sembra del resto corrispondere alla maniera con cui la teologia cattolica pensa il rapporto fra natura e grazia, e cioè come un'apertura reale alla comunicazione gratuita di Dio da una parte, e come realizzazione di questa apertura attraverso la partecipazione alla grazia del Cristo dall'altra. In effetti, rapportando la natura all'attitudine filosofica e la grazia all'attitudine teologica, si può dire che l'«a priori» della fede rappresenta la situazione di partenza della riflessione filosofica, in quanto è grazie ad esso che la filosofia scopre, nell'immanenza dello spirito, l'orizzonte trascendente. La differenza tra attitudine filosofica e attitudine teologica consiste dunque nel fatto che nel primo caso il mistero dell'esistenza è dato nella ricerca di un orizzonte trascendente inaccessibile, nel secondo è sperimentato come prossimità a Dio.

In questo modo ciò che abitualmente si definisce «filosofia cristiana» non consiste in un sistema concettuale isolato, ma nella chiarificazione della trascendentalità dello spirito come apertura al mistero trascendente dell'origine dell'uomo. Essa si connota dunque come l'autoriflessione che si realizza sulla propria esistenza non nella fede, ma nell'orizzonte della fede, cioè nella sua «presenza *assente*».<sup>112</sup> Che questa autoriflessione sull'esistenza si realizzi esplicitamente alla luce della fede cristiana o meno (cioè nella forma credente o incredula) non toglie nulla al fatto che in entrambi i casi veniamo confrontati con una dinamizzazione dell'attività riflessiva per mezzo della presenza assente della rivelazione.

Ora, il fatto che nell'attitudine filosofica la coscienza rifletta su una presenza assente, non significa che essa possa essere soddisfatta dal semplice rimando ad un'istanza a lei esterna. Questa constatazione fa sì che il rapporto con l'attitudine teologica non possa essere impostato nei termini tradizionali della sottomissione gerarchica a quest'ultima. Ciò non soltanto perché l'attitudine teologica, che tematizza concettualmente l'evento attuale della salvezza (e dunque in quanto tale si situa all'interno della fede), esige una familiarità con quella filosofica che riflette sull'esistenza nel mondo,

<sup>111</sup> Van Luijk si rifà in questo contesto soprattutto a K. Rahner e a B. Metz.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 222.

ma perché la simultaneità di quest'ultima nell'«essere nel Cristo» e del «non esservi ancora» legittima a fianco della verità teologale la presenza di un'autentica verità che, «benché teologale nella sua preformazione, possiede nondimeno una autonomia dialettica».<sup>113</sup> Una simile autonomia non va certamente compresa nel senso di una pura giustapposizione che veicola un criterio della doppia verità; si tratta piuttosto di concepire il rapporto filosofia-teologia in modo che la seconda integri la prima al modo in cui una verità astratta diventa concreta. La tematizzazione filosofica mette infatti in luce la verità dell'essere umano concretamente, attraverso dei concetti che però non ne colgono ancora la totalità. Sotto questo punto di vista essi restano astratti e si prestano ad essere assunti e perciò concretizzati dalla verità totale che appare nel Cristo e che è proletticamente compresa nella fede. La dialettica tra filosofia e teologia affida alla seconda un primato epistemologico in virtù del suo primato soteriologico, per quanto tale primato non vada più compreso nel senso della gerarchia aristotelica delle scienze, ma come concretizzazione dialettica dal più basso verso il più alto.

Una filosofia del fatto cristiano diventa dunque possibile nel momento in cui la filosofia si porta sulle formulazioni riflessive della coscienza cristiana che concernono la manifestazione dell'umano. Questo movimento è legittimo nella misura in cui, senza scindere l'evento della fede dal suo senso (che rimane soprannaturale ed è quindi evidente soltanto all'interno della fede), coglie il fatto affermato dalla fede come modalità del poter-essere umano. In altri termini,

«la filosofia del fatto cristiano non s'interroga sulla verità del cristianesimo, e nemmeno pone tale questione fra parentesi, ma s'interroga sul senso e la verità dell'esistenza che impronta la propria verità al fatto cristiano. In questa maniera, essa raggiunge una comprensione ontologica, esistenziale dell'esistenza credente, e attraverso questo del fatto cristiano».<sup>114</sup>

L'oggetto di una simile riflessione filosofica non è quindi direttamente il fatto cristiano, ma le strutture del poter-essere umano che nell'affermazione di fede restano nascoste e cioè il loro senso umano, il senso che è identico a quello teologale sebbene espresso nel modo dell'autocomprensione filosofica.

La filosofia del fatto cristiano così compresa non è indubbiamente identica al tentativo operato da Duméry, sebbene quest'ultimo sulla sua scorta possa apparire sotto un'altra luce. Anzitutto la critica di razionalismo sollevata contro Duméry, almeno nel suo senso superficiale, dovrebbe essere rivista. L'analisi critica del cristianesimo che egli sviluppa non utilizza infatti quest'ultimo come occasione per un esercizio logico, ma va compresa come un momento di radicalizzazione riflessiva dell'esistente. Ciò che in questo tentativo rimane del tutto problematico è l'utilizzo dell'*epoché*, la quale è in grado di far apparire il senso del fenomeno nella sua apoditticità col-

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 283.



legandolo all'immanenza dell'intenzionalità riflessiva, ma non, a dispetto delle intenzioni di Duméry, di designare tale senso come puramente umano e cioè escludendo quello teologale. Infatti non vi è alcun senso al di fuori di quello teologale, sebbene questo stesso senso possa essere espresso nel modo dell'autocomprensione filosofica.

La difficoltà insuperabile a cui Duméry va incontro consiste quindi nel fatto che la sua analisi del cristianesimo, anziché attenersi allo statuto dell'autoriflessione esistenziale, segue i dettami di una logica trascendentale in cui, kantianamente, la funzione critica della filosofia viene accentuata. La reintroduzione del giudizio ontologico al termine dell'analisi fenomenologica, fatta per sfuggire ad un trascendentalismo senza ontologia, diventa in realtà la testimonianza evidente di una presa razionale sul dato di fede che lo discrimina filosoficamente. Tale discriminazione filosofica è realizzata per mezzo di uno spiritualismo plotiniano che a dispetto della «legge d'incarnazione» non dimostra alcun interesse concreto per i modi dell'esistenza umana, esattamente perché postula un dualismo fra il valore morale dell'intenzionalità interiore e quello noetico delle sue strutture espressive esteriori. La scelta di questa metafisica che legge il rapporto tra Dio e l'uomo come contatto dello spirito con l'Uno ineffabile presenta indubbiamente dei vantaggi – l'uomo appare esplicitamente come essere della trascendenza, fondamentalmente *capax Dei*, centro di equilibrio fra attività e passività spirituale –, ma si priva dell'evento interpersonale della memoria attualizzante della fede e della modalità di mediazione specificamente umana che è il verbo. L'evento storico sembra in questo modo soltanto l'occasione per manifestare l'operazione eterna della salvezza interiore. In conclusione, secondo Van Luijk, quella di Duméry appare come una filosofia del fatto cristiano «d'impronta spiritualista»<sup>115</sup> che sotto molti aspetti risulta non riuscita e per altri poco chiara, ma che tuttavia ha il merito di aver posto con chiarezza il problema di un'indagine filosofica del cristianesimo che ne tematizzi il senso umano.

Questo apprezzamento assai cauto della filosofia della religione di Duméry non ha tuttavia suscitato il consenso di quest'ultimo. Questi, infatti, nella recensione all'opera di Van Luijk,<sup>116</sup> dopo aver espresso talune perplessità sull'impianto generale del rapporto filosofia-teologia da lui tracciato, torna a ribadire la validità dell'*epoché* fenomenologica applicata alla religione. Essa consentirebbe appunto una simpatia metodologica che è in grado di descrivere in modo esatto il proprio oggetto, pur astenendosi dall'interrogarsi e pronunciarsi sulla sua verità. Sotto questo punto di vista è vero che il senso messo in rilievo dall'*epoché* è identico a quello stabilito dal credente, ma è analizzato ad un livello che ignora il suo condizionamento teologico. La filosofia della religione, in altri termini, si contenta di ciò che condiziona razionalmente un'esperienza di valore che il soggetto religioso rapporta ad altre istanze:

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>116</sup> In «Les Études Philosophiques», XX (1965), pp. 361-366.

«La divisione delle responsabilità è dunque netta. Il filosofo della religione *riceve* dal credente il suo oggetto materiale. Egli *apprende* ciò che è il senso per il credente ed è attento a non alterarlo. Egli non lo prende a tema che per sviluppare una logica di costituzione che passa più in basso, ma supporta un'operazione di altro ordine. Non ha a dominare l'insieme della fede e della ragione (questo è opera della teologia). In tesi egli non verifica che a partire dalla ragione, anche quando, in ipotesi, adotta un prodotto della religione. Rifiutargli questo genere di verifica che lui rivendica sarà un abuso, un riflesso di paura».<sup>117</sup>

Con questa replica, quindi, il punto di aggancio fra filosofia della religione e teologia che Van Lwijk, pur con molta cautela, offriva a Duméry attraverso la nozione di una filosofia del fatto cristiano, veniva da questi rifiutato constatandone la mancanza di radicalità critica.<sup>118</sup> Con tale rifiuto, tuttavia, la discussione critica aveva ormai pochi elementi su cui basarsi.<sup>119</sup>

Non stupisce, pertanto, che l'ultima fase della discussione sulla filosofia della religione di Duméry, dato anche l'intervenuto silenzio di quest'ultimo,<sup>120</sup> non apporti elementi nuovi. Riguardo ad essa possiamo accennare conclusivamente alla posizione di R. Virgoulay e Y. Labbé. Il primo, in un articolo del 1966,<sup>121</sup> rileva che in Duméry il rifiuto di un riconoscimento dello statuto scientifico alla teologia, si espone al rischio di minare le basi della stessa filosofia della religione, perché «se la fede non comportasse un'attitudine razionale intrinseca fruttificante in teologia, il filosofo non avrebbe alcun accesso alla religione».<sup>122</sup> Nondimeno, al problema critico che Duméry ha sollevato nei confronti della teologia è necessario offrire una soluzione che eviti gli estremi polemici; essa, secondo Virgoulay, non

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>118</sup> «Soprattutto pare che si ignori a quale grado di radicalità l'esigenza filosofica è stata spinta nell'età moderna. E questa lacuna, sotto il pretesto della filosofia esistenziale, indebolisce l'interesse e maschera la posta in gioco della questione critica» (*ibidem*, p. 362).

<sup>119</sup> Per una valutazione dell'interpretazione di Van Lwijk si veda J. MANSIR, *Réflexions sur les conditions d'une critique de la foi. A propos de l'emploi de l'époché phénoménologique dans la «Philosophie de la religion» de M. Henry Duméry*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», LI (1967), pp. 149-186, il quale difende il ruolo dell'*epoché* dato da Duméry: «On ne prétend donc pas isoler un 'sens purement humain', par réduction du sens théologal: on s'efforce de thématiser et de rendre scientifiquement rigoureuse (au plan de la raison philosophique) la 'normative' rationnelle, métaphysique, qui s'exerce réellement, mais de façon non réfléchie, non critique, dans la pensée vécue. On cherche à mettre à nu ... la structure noético-noématique des affirmations de la foi, c'est-à-dire à réaliser une apophantique transcendantale des propositions, pour employer le langage de Husserl» (p. 181). Cfr. anche J.P. JOSSUA, *Une philosophie du fait chrétien est-elle possible? Réflexions sur deux tentatives*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», L (1966), pp. 237-249. Una analisi estesa dell'interpretazione di Van Lwijk e della replica di Mansir è presente in J.M. VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid 1970, pp. 167-193.

<sup>120</sup> Le poche pubblicazioni di Duméry apparse nel periodo successivo concernono quasi interamente questioni connesse all'interpretazione odierna del neoplatonismo. Fra gli scritti più rilevanti segnaliamo *Le néant d'être*, in «Les Études Philosophiques», XLVII (1973), pp. 315-327; *L'Être et l'Un*, in B. WILLAERT (ed), *Philosophie de la religion. Miscellanea Albert Dondeyne*, Leuven 1974, pp. 331-350. *Proclus et la puissance de produire*, in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses 1981, pp. 159-190; *Passionisme et philosophie*, in L. GIARD (ed), *Philosophie par passion e par raison. Stanislas Breton*, Grenoble 1990, pp. 139-167.

<sup>121</sup> Cfr. *Critique et foi. La philosophie de la religion et la théologie*, in «Recherches de Science Religieuse», LIV (1966), pp. 497-529.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 502.

può consistere che in una distinzione tra l'intenzionalità della fede che produce e regola le proprie espressioni e queste medesime espressioni a livello teologico. Mentre la prima sfugge alla critica del filosofo, le seconde vi rientrano. Si tratta dunque di distinguere il piano dell'azione, che è quello della posizione teologale, da quello del pensiero, che è quello della composizione logica. A quest'ultimo la critica può applicarsi in modo riflessivo, mostrando le possibilità intrinseche e le implicazioni dello strumento filosofico:

«C'è dunque una distinzione, non di oggetto materiale (il filosofo critica certamente l'intera religione), ma di piano (il teologale gli sfugge e anche il teologico nella misura in cui è posto dal teologale)».<sup>123</sup>

Facendo valere per intero questa distinzione, si potrebbe rendere ragione pienamente del fatto che la comprensione filosofica della significazione del cristianesimo va ad enucleare un senso già costituito, e non ad accedere alla sua costituzione. Sotto questo punto di vista la proposta di Duméry rappresenterebbe l'abbozzo di un'elucidazione della struttura antropologica della religione, che è uno dei due oggetti, assieme all'intenzionalità della fede che è di competenza teologica, della critica della religione.

Meno ottimista sugli esiti possibili della filosofia della religione di Duméry, ma forse più efficace nell'individuare i problemi che vi si connettono, è l'intervento di Y. Labbé del 1971.<sup>124</sup> In esso, la questione della distinzione tra filosofia della religione e teologia è analizzata sotto il profilo dei presupposti metafisici che guidano la riduzione apofatica in *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*. Secondo Labbé, l'intenzione da parte di Duméry di superare l'antitesi tra fede e ragione che la teologia tradizionale ha di fatto convalidato, non riesce completamente a causa della disgiunzione tra fenomenologia e ontologia. Se infatti i nomi divini ai quali mette capo la riduzione apofatica non sono che indici nozionali del nostro ritorno a Dio, all'uomo non è possibile conoscere Dio ma soltanto il proprio cammino verso Dio. In questo modo, tuttavia, è inevitabile che la distinzione fra la religione vissuta e le strutture religiose, cioè fra la sfera della libertà e quella dell'intellegibilità, venga intesa in senso dualistico generando un discorso indefinito sulla religione e proibendo in ultimo ogni discorso su Dio.<sup>125</sup> Quella distinzione non fa altro, in sostanza, che riprodurre la figura hegeliana della coscienza infelice, sulla cui base non è possibile raggiungere il fine che Duméry si propone con la sua filosofia della religione.

In realtà, una simile conclusione è di per sé estranea all'orientamento dell'fenomenologia plotiniana in cui l'interiorità spirituale e il vissuto religioso, la metafisica e la teologia tendono ad identificarsi. Prova ne è che proprio per superare le deficienze della fenomenologia husserliana, la riduzione

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>124</sup> Cfr. I. LABBÉ, *Le problème de Dieu dans la philosophie de la religion de H. Duméry*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», LX (1971), pp. 393-431.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 426.

apofatica sopprime la sospensione iniziale del giudizio d'esistenza e mette in atto l'affermazione di Dio. Il risultato dell'identificazione della religione con la spiritualità, è dunque, propriamente, quello di affermare «una sola filosofia dello spirito che ricorda in qualche modo l'*Aufhebung* del tentativo hegeliano». <sup>126</sup> Se di fronte a questo risultato Duméry ha arretrato, ciò non può essere visto che come segno di un'incoerenza nel proprio progetto, incoerenza che segnala una difficoltà di tipo più generale e cioè il fatto che la giustapposizione di una semplice dimostrazione classica dell'esistenza di Dio e di una semplice fenomenologia dei comportamenti religiosi non è in grado di soddisfare il problema dell'affermazione di Dio sotto il duplice registro del sapere e della libertà.

## 12. *Un tentativo problematico*

Una valutazione della proposta di Duméry, che tenga conto della discussione fin qui seguita, ma anche degli orientamenti generali che si sono affermati nella filosofia della religione attuale, può essere tentata, ci pare, focalizzando almeno tre temi: a) il significato dell'utilizzo del metodo fenomenologico nella sua filosofia della religione; b) la conseguente problematizzazione della portata critica della teologia in ordine al fenomeno religioso; c) l'abbinamento del metodo fenomenologico alla teologia negativa come orizzonte di comprensione del fenomeno religioso. Vedremo in questo paragrafo i primi due punti, lasciando il terzo al prossimo e conclusivo paragrafo.

Uno dei meriti maggiori di Duméry è di aver offerto in *Critique et religion* una trattazione del metodo della filosofia della religione che a tutt'oggi ha pochi eguali. <sup>127</sup> In effetti, la ricognizione messa in opera da Duméry non soltanto individua e definisce il senso dei diversi metodi che sono stati adottati lungo il corso della storia della filosofia della religione, ma intende proporre una sintesi in grado di determinare tanto l'oggetto che il metodo propri ad una disciplina che tradizionalmente presenta una incerta definizione epistemologica. Questo tentativo di sintesi, che a Duméry è apparso soltanto oggi possibile sulla scia della reintegrazione blondeliana della nozione di soprannaturale all'interno della filosofia, si connota sostanzialmente come fenomenologico. Nel metodo che egli chiama della discriminazione appaiono infatti a tutto tondo quelle che sono le tradizionali prerogative del metodo fenomenologico applicato alla religione e cioè: a) il rifiuto di una spiegazione naturalistica del fenomeno religioso, ovvero l'adozione di un modello conoscitivo che non ne riconduce l'origine ad una causa esteriore, ma ne coglie la specificità e l'autonomia in ordine al suo «mostrarsi»; b) il

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>127</sup> J. Greisch lo riconosce esplicitamente indicando in *Critique et religion*, «peut-être le meilleur discours de la méthode en matière de philosophie de la religion dont nous disposions aujourd'hui»; J. GREISCH, *La philosophie de la religion devant la fait chrétien*, in J. DORÉ (ed), *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1991, p. 384.

carattere intenzionale dell'atto religioso, cioè il fatto che la coscienza non resta chiusa nell'immanenza psicologica ma si dirige verso degli oggetti; c) la chiarificazione dell'esperienza religiosa come passo preliminare per una definizione del concetto di Dio.<sup>128</sup>

La comunanza con il metodo fenomenologico adottato da altri autori (R. Otto, M. Scheler, G. Van der Leeuw), che peraltro Duméry non sviluppa quasi mai adeguatamente,<sup>129</sup> non deve tuttavia distogliere da alcune caratteristiche particolari che esso presenta in quest'ultimo e che sono legate alle particolari mediazioni filosofiche con le quali egli si avvicina a questo metodo. Come abbiamo visto, il privilegio che Duméry assegna al metodo fenomenologico non dipende da una semplice opzione metodologica, ma è il portato di una precisa evoluzione storico-speculativa che trova in Hegel e in Blondel i suoi punti di arrivo: Hegel è infatti giudicato come «il primo filosofo della positività cristiana, ... dell'istituzione religiosa»,<sup>130</sup> in quanto ha compreso (a differenza di Kant e anche di Schelling) che ogni esperienza spirituale per essere coerente e completa deve includere il passaggio all'espressione, ma anche che questo passaggio non costituisce il termine del processo, ma comprende il ritorno all'interiorità. Nel chiudere questo cerchio Hegel ha offerto, secondo Duméry, una lezione metodologica imprescindibile per il filosofo della religione, poiché gli ha reso comprensibile la religione storica, in virtù della legge di espressione, come figura autentica dell'Assoluto. L'elaborazione del metodo dell'immanenza da parte di Blondel, pur con alcune esitazioni, corrisponde fondamentalmente a questo disegno e anzi lo corregge nei due punti in cui la proposta hegeliana appare debole: l'identificazione dell'espressione storica dell'Assoluto con una necessità dell'Assoluto stesso ad essere soggetto della storia, e la tendenza a risolvere l'atto religioso nella conoscenza razionale delle sue espressioni, ovvero l'*Aufhebung* della religione da parte della filosofia. Nel momento in cui Blondel preserva la realtà del soprannaturale indagandone la nozione, egli anticipa in tutto e per tutto l'approccio fenomenologico alla religione che intende descrivere la religione positiva per come si presenta, cioè nel senso che essa pretende di avere, pur facendo astrazione dai valori vitali che il credente vi scopre liberamente, e dunque dall'efficacia ontologica delle nozioni comprese.

Se lasciamo da parte i problemi e le oscillazioni di questa interpretazione per ciò che riguarda la filosofia della religione blondeliana, è possibile notare

<sup>128</sup> Duméry è esplicito a questo proposito nello scritto *Philosophie et Religion*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», LIX (1965), pp. 37-113: «... il faut concéder que Heidegger a raison, que le problème de Dieu ne relève pas de la métaphysique, qu'il relève de la phénoménologie religieuse» (p. 58).

<sup>129</sup> Si è detto come Duméry motivi questo mancato confronto con la carenza in questi autori di un'effettiva analisi filosofica: in Otto a causa del privilegio offerto all'aspetto emozionale o irrazionale del religioso, in Scheler per la sostanziale riproposizione del metodo del confronto che è sotteso al sistema di conformità, in Van der Leeuw per il carattere sostanzialmente descrittivo e non critico della sua analisi. In realtà, pur mancando del tutto anche in questo caso un confronto, l'autore al quale Duméry più sembra avvicinarsi è E. Troeltsch, il quale, com'è noto, ha soltanto intuito la proficuità del metodo fenomenologico in filosofia della religione.

<sup>130</sup> *PER*, p. 95.

come l'avvicinamento che Duméry compie del metodo riflessivo di Blondel alla riduzione fenomenologica husserliana appaia più complesso di quello che si mostra a prima vista. Esso si trova infatti fin da subito intrecciato con una problematica ontologica e metafisica che ne sta al fondo e che lo fa debordare dall'ambito di un semplice utilizzo metodologico. Sebbene Duméry, soprattutto rispondendo agli interlocutori teologici, abbia accentuato a più riprese la funzione descrittiva che l'*epoché* fenomenologica permette riguardo ai dati di fede, è indubbio che il fine della sua filosofia della religione non affatto è di tipo descrittivo. Come egli afferma in *Critique et religion* riferendosi a Van der Leeuw,<sup>131</sup> l'inevitabile apertura del fenomeno religioso al mistero ontologico indica la necessità di oltrepassare una fenomenologia che si limita a descrivere il fenomeno religioso per come esso «appare» e porta ad interrogarsi sull'origine di tale «apparire». Per rimanere sul terreno filosofico e non adottare la risposta «ingenua» della teologia, questa domanda diventa però propriamente una domanda sul modo con cui risulta possibile qualificare certe apparizioni come «sacre» ed implica dunque, secondo l'indicazione hegeliana, il ricongiungimento dell'esteriorità con l'interiorità. Su questo punto Duméry fa ancora una volta giocare l'affinità fra metodo dell'immanenza e riduzione fenomenologica, poiché nulla che si offre alla coscienza appare senza un significato per essa, sebbene sia proprio questo punto a segnare il passaggio dal metodo fenomenologico a quello che Duméry chiama della discriminazione. Quest'ultimo, infatti, rappresenta un avanzamento rispetto al metodo fenomenologico tanto «verso l'alto» che «verso il basso»: nel primo senso prevede che la riduzione fenomenologica radicalizzi la propria attitudine antinaturalistica fino al punto da far scomparire ogni residuo di esteriorità e da completare quel processo di purificazione spirituale che essa prefigura e al fondo della quale, se radicalmente messa in atto, si trova l'affermazione teistica; nel secondo, prevede che la rilevazione del senso del fenomeno religioso venga completata da un'archeologia che ne rintracci la genesi storica, cioè il modo progressivo con cui una determinata *visée* religiosa si è costituita come dottrina. Questo doppio avanzamento è appunto funzionale al superamento del piano descrittivo e alla reintegrazione del problema ontologico all'interno della fenomenologia, reintegrazione che, sola, permette l'adempimento del compito critico che la filosofia della religione è chiamata ad assolvere.

Proprio dal modo in cui Duméry svolge questo punto di fondamentale importanza risulta tutta l'originalità del suo metodo e al tempo stesso tutti i problemi che esso pone. Uno degli elementi che Duméry deriva dalla fenomenologia husserliana è rappresentato dal processo di costituzione degli oggetti, cioè dalla considerazione dell'intenzione che il *cogito* porta su un determinato oggetto di visione. La scoperta del senso coincide con la messa in luce del modo con cui determinati oggetti vengono costituiti attraverso la proiezione su di essi di un'attitudine interiore, cioè caricati dell'intenzione

<sup>131</sup> Cfr. CR, p. 159.

che il soggetto intende significare. Il problema che si pone per una fenomenologia della religione consiste nella natura trascendente dell'oggetto intenzionato, il quale, propriamente, non è un oggetto, ma un mistero. Nel momento in cui il soggetto intenziona tale oggetto egli di fatto non intenziona nulla, ovvero intenziona il termine di quel processo di purificazione a cui lo spirito è incessantemente condotto oltre ogni distinzione categoriale. Si tratta di quell'Assoluto transcategoriale di cui non è possibile affermare niente perché collocantesi su un ordine totalmente diverso da quello del soggetto, eppure presente allo spirito nel momento stesso in cui il processo di superamento della molteplicità ontica risulta possibile.

La questione che si pone a tale riguardo è come sia possibile costituire e quindi esprimere l'Assoluto transcategoriale. Secondo Duméry, ciò diventa possibile non direttamente ma indirettamente, cioè intenzionando non l'oggetto stesso che non è tale, ma scegliendo alcuni oggetti che appartengono al campo della nostra esperienza e che appaiono particolarmente adatti a questo compito. L'origine del sacro (ciò che Duméry, con Eliade, chiama «processo ierofanico») consiste nella proiezione dell'esigenza di Assoluto su alcuni oggetti storici che in tal modo si caricano di quel determinato valore. La fede è appunto il processo d'integrazione fra il valore del sacro presente alla coscienza e il fatto storico che si offre ad essa e che in virtù della proiezione diventa significativo e quindi passibile di espressione. I diversi modi con cui si realizza questa proiezione sono il risultato della diversità dei livelli noetici che sono impegnati in questa operazione, e che l'analisi riflessiva ha il compito di discriminare. Come abbiamo visto, questa discriminazione si appoggia strutturalmente su un'antropologia di tipo neoplatonico che distingue un livello intelligibile, da uno razionale e da uno immaginativo. Essendo il primo livello inattuabile, l'analisi riflessiva si esercita di fatto sugli altri due, cioè sulla rappresentazione concettuale (categoria) e su quella immaginativa (schema) che esprimono, ovvero rivelano, l'esigenza di Assoluto e perciò indirettamente l'Assoluto stesso. La discriminazione fra questi livelli e quella delle corrispondenti rappresentazioni non va perciò a situarsi sul piano ontologico od assiologico in quanto tale, quello cioè in cui norme e di valori si creano, ma si propone di mettere in luce l'intenzionalità che permane al fondo delle significazioni incarnate. Il compito critico di una simile analisi si risolve quindi, fondamentalmente, nel mettere in luce questa intenzionalità e di conseguenza la funzione espressiva delle rappresentazioni religiose. La portata giudicativa e non soltanto descrittiva dell'analisi discriminativa si deve a questo progressivo movimento di ritorno dall'esteriorità all'interiorità, il quale non pregiudica l'esperienza religiosa in quanto tale, ma anzi, almeno in intenzione, ne favorisce l'autentica attuazione perché permette di discernerne la significazione pura. In questo senso, Duméry può ancora una volta richiamarsi a Blondel individuando nell'analisi riflessiva sui contenuti coscienziali un'introduzione all'ontologia, ovvero all'opzione realizzatrice che rimane libera.

Da questa soluzione risulta evidente come Duméry cerchi di dare una risposta soddisfacente ai due nodi problematici fondamentali della fenomenologia della religione: quello di come si possa avere esperienza del trascendente, ovvero di come si possa descrivere ciò che non appare,<sup>132</sup> e quello di come la molteplicità storica delle manifestazioni del sacro possa essere mantenuta all'interno di un quadro che mira alla descrizione eidetica del sacro.

Rispetto alla prima questione Duméry riprende la distinzione presente in Van der Leeuw tra «religione come esperienza» e «religione come trascendenza», cercando però di chiarirne il senso, in quanto essa implica già «un'interpretazione metafisica»<sup>133</sup> della trascendenza ed è passibile, per i motivi accennati sopra, di una legittima, ma infruttuosa a fini critici, interpretazione teologica. Quella distinzione infatti non può essere trasformata in una dissociazione tra fenomeno religioso e trascendenza poiché l'atto religioso non intenziona quest'ultima che attraverso espressioni simboliche. Sotto questo profilo, l'idea di una religione vissuta come puro sentimento interiore separabile dalle sue espressioni appare del tutto inadeguata perché ignora la struttura intenzionale della coscienza stessa. Essa, tuttavia, non può nemmeno legittimare una concezione della trascendenza che interviene nella storia e si rivela secondo formule immutabili, poiché in questo modo si avrebbe come conseguenza la negazione della libertà umana e l'oggettivazione del mistero divino.

La soluzione che Duméry propone per ovviare a queste conseguenze consiste, come si è visto, nell'elaborare una dialettica fra passività e attività dello spirito. Il sacro viene a costituirsi come sfera spirituale specifica per mezzo della mediazione tra l'impulso verso la trascendenza e il rapporto alla realtà mondana. Questa soluzione, tuttavia, non sembra preservare sufficientemente il concetto di rivelazione per come esso è concepito dall'esperienza credente, la quale include nell'esperienza dell'assolutezza del divino anche le sue espressioni storiche. Nel momento in cui Duméry identifica la rivelazione non con l'insieme di segni in cui Dio si autocomunica storicamente, ma con l'insieme delle espressioni che lo spirito produce per dire a sé la presenza dell'Assoluto, egli può sottrarsi all'accusa di immanentismo soltanto attraverso il ricorso al principio neoplatonico per cui l'Uno è intrinsecamente inesprimibile, ma questo ricorso, oltre ad essere difficilmente inquadrabile all'interno della tradizione del pensiero cristiano che ha accettato come proprio elemento costitutivo l'incarnazione di Dio,<sup>134</sup> rischia di invalidare i presupposti del metodo fenomenologico. Infatti, se tra l'espressione dell'Assoluto e l'Assoluto stesso non vi è corrispondenza interna, non si vede come si possa parlare di una specificità delle espressioni religiose, visto che tutti gli atti coscienziali riposano su una passività originaria e che per questo anche

<sup>132</sup> Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova 1986<sup>3</sup>, p. 324.

<sup>133</sup> Cfr. CR, p. 159.

<sup>134</sup> Come osserva giustamente L. DUPRÉ, *Phenomenology of Religion: Limits and Possibilities*, in L. DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Cambridge 1998, p. 15.



le espressioni estetiche, scientifiche o morali possono rappresentare, come Duméry sostiene esplicitamente, altrettanti modi di conversione all'Uno.<sup>135</sup>

La problematicità di questo esito, su cui torneremo in conclusione, si estende anche alla seconda questione sopra indicata, e cioè all'utilizzo dell'analisi storica all'interno della fenomenologia del religioso. Questo utilizzo non avviene tanto per rendere giustizia alla dialettica tra svelamento e velamento propria della ierofania e che rimanda alla storia come suo principio informatore,<sup>136</sup> ma mira alla ricostruzione della genesi del senso che la fenomenologia assume invece come un dato invariante. Esso è dunque funzionale all'istanza critica che la riflessione esercita sul proprio oggetto e ha il compito di valutare il modo in cui quest'ultimo è stato storicamente costituito secondo quelle progressive *visées* che determinano la religione come corpo dottrinale. La genealogia del senso sembra quindi approssimarsi in questo contesto a quella esercitata dall'ermeneutica del sospetto la quale, tuttavia, non ha come fine la comprensione del fenomeno ma la sua esplicazione. In effetti, quel progetto di «comprensione globale»<sup>137</sup> della significazione incarnata che Duméry auspica grazie all'abbinamento della fenomenologia con le scienze umane mira a non lasciare alcun residuo inesplorato e s'inserisce nel progetto di una filosofia riflessiva che considera l'opacità del simbolo religioso come un dato in linea di principio superabile.<sup>138</sup> Ciò motiva del resto la ripetuta sottolineatura da parte di Duméry dell'avvio, con la nascita disciplinare della filosofia della religione, di quel processo storico di schiarimento delle nozioni religiose che fino al presente sarebbe rimasto inavuto a causa della mancanza di criticità della teologia.

Con ciò si giustifica, e veniamo al secondo tema enunciato all'inizio del paragrafo, l'accoglienza negativa che è stata riservata alla filosofia della religione di Duméry da parte dei suoi interlocutori teologici, i quali hanno avanzato il timore che essa vada a minare l'autonomia critica della teologia.

In effetti, la radicalizzazione del metodo dell'immanenza blondeliano che Duméry ha operato valorizza la portata riflessiva di quest'ultimo, quello per cui la ragione, senza costruire alcunché, è in grado di scorgere la struttura formale, ovvero la substruttura razionale, che la verità di fede ha dovuto utilizzare per articolarsi in affermazione intelligibile. Essa, per un verso

<sup>135</sup> Cfr. L. DUPRÉ, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*, Paris 1977: «La principale difficoltà di questa interpretazione consiste nel trovare una distinzione conveniente tra il linguaggio 'rivelato' e qualsiasi altro linguaggio che potrebbe servire altrettanto bene al ritorno henologico. Fino al giorno in cui egli fornirà questa distinzione, molti penseranno che la teologia negativa di Duméry non ha pienamente reso conto del concetto di rivelazione» (p. 221). Duméry sembra talora avvertire la portata di questa obiezione (cfr. ad esempio *PER*, pp. 75-76), senza tuttavia offrire una risposta ad essa.

<sup>136</sup> Cfr. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1983 (1997<sup>2</sup>), pp. 118-119.

<sup>137</sup> *CR*, p. 169.

<sup>138</sup> Questo aspetto, com'è noto, è stato fatto valere da Paul Ricoeur, a proposito dell'ermeneutica dei simboli religiosi, in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1979, pp. 303 ss. Duméry, in effetti, ha occasionalmente enunciato le sue perplessità riguardo al progetto di una simbolica del male, parendogli necessario lavorare piuttosto sulla pluralità dei livelli noetici, poiché «il preriflessivo non è recuperabile che accordando il simbolico con il razionale incoativo e quello susseguente»; H. DUMÉRY, *Raison et Religion dans la philosophie de l'Action*, p. 539, nota.

vorrebbe ribadire la rinuncia ad un controllo della ragione sul dato della fede, ma dall'altro sembra attribuirle una competenza sul contenuto espressivo di quest'ultimo che viene oggettivamente a collimare con quella della teologia, costituendone una sorta di doppio.<sup>139</sup> In realtà, secondo Duméry, questa non sarebbe che un'impressione perché la filosofia della religione non va ad analizzare il dato di fede sotto la cauzione dell'atto di fede, ma si limita e decifrarne il senso fenomenologicamente ridotto e pertanto puramente razionale. Per motivare questa posizione Duméry si rifà in numerose circostanze al primato epistemologico che S. Tommaso affida alla filosofia di fronte alla teologia. Infatti, a differenza di quest'ultima che deriva i propri principi da un ordine di evidenza superiore (la *scientia Dei*), la prima è in grado di ritrovarli autonomamente, e per questo sembra presentare un'indipendenza critica maggiore. Questo tratto è appunto quello che secondo Duméry permette di accordare la soluzione di S. Tommaso con gli esiti della riflessione moderna, che essa anticiperebbe proprio a motivo della sua spregiudicatezza critica.

Il ricorso che Duméry compie al metodo della subalternazione tomista è tuttavia abbinato ad un ulteriore elemento che lo rende strumentale alla propria proposta. La subalternazione della teologia alla *scientia Dei* non è infatti inteso come comunicazione di principi che la ragione non è in grado di scoprire autonomamente – in questa forma esso sarebbe un prodotto dell'esemplarismo, cioè di quella dottrina che pone eternamente le idee in Dio – ma come comunicazione all'uomo del potere ad elaborare tali principi. La teologia, in altri termini, non ha a che fare con un complesso di verità prestabilite da ordinare in conoscenze, ma si costituisce come riflessione sulle modalità con cui lo spirito esprime il proprio legame con l'Assoluto. Ciò che la distingue dalla filosofia della religione, che ha esattamente lo stesso compito, consiste nel tematizzare un tale legame a partire dall'insieme di eventi o di parole che l'atto di fede interpreta come segni della rivelazione divina. In questo senso, la teologia viene a configurarsi propriamente come una soteriologia in quanto indaga sui mezzi che consentono la salvezza e ha come condizione imprescindibile l'atto in fede, inteso non come illuminazione esteriore, ma come nuovo sguardo dello spirito sulla realtà del mondo che in questo modo diventa simbolo del mistero divino.

Di fronte all'accusa generica da parte teologica di razionalizzare i dati della fede, Duméry ha potuto a buon diritto affermare di esser stato frainteso. In effetti, la filosofia della religione non costruisce il proprio oggetto, ma lo ritrova già formato dall'atto di fede. Quest'ultimo, semmai, costruisce l'oggetto sacro nella forma della proiezione dell'esigenza interiore di Assoluto su un oggetto esterno. Tuttavia, poiché la priorità che la fede mantiene

<sup>139</sup> È ciò che alcuni interpreti di Blondel hanno effettivamente rimproverato a Duméry; cfr. X. TILLETTE, *Blondel e ses correspondants*, in «Archives de Philosophie», XXIV (1960), pp. 157-184: «Une investigation méthodique et phénoménologique de la positivité chrétienne et du développement des dogmes nous paraît faire double emploi, finalement, avec la théologie positive et l'histoire dogmatique et doctrinale» (p. 168).

sulla ragione non rimanda alla comunicazione di verità trascendenti, ma al dinamismo spirituale polarizzato dall'Assoluto che sta a fondamento della significazione incarnata, l'atteggiamento di recettività e di deuteronomia che la ragione può rivendicare di fronte alla fede è soltanto apparente. In realtà, la fede interviene in un momento successivo alla creazione dei valori che si attua a livello intelligibile e cioè quando questi ultimi necessitano di essere espressi storicamente. Che soltanto l'espressione permetta di recuperare l'atto originario, significa che essa possiede una priorità di fatto, ma non di valore.

Questo presupposto determina che di fatto la teologia venga esautorata dal suo compito critico riguardo al dato rivelato. Nel momento infatti in cui Duméry sottolinea l'imprescindibilità dell'atto di fede per la teologia, egli si riferisce propriamente all'incapacità di quest'ultima di disarticolare l'atto integrante della fede nelle sue diverse componenti. Questa incapacità dipende da un duplice e convergente fattore: in primo luogo da un eccesso di antropomorfismo che è sotteso all'interpretazione dell'Assoluto come Assoluto del dialogo, in secondo luogo da un difetto di antropomorfismo che concepisce la fede come ratificazione di verità eterne e che invece ignora la struttura dello spirito umano come spirito incarnato. La teologia, sotto questo punto di vista, assume le produzioni della fede spontanea, ovvero quei fatti o quelle formulazioni che quest'ultima ha costituito come rivelatori del sacro, restituendone la struttura formale, ma essa non può spingersi oltre ed è quindi destinata ad assolvere un compito essenzialmente pratico, cioè pastorale.<sup>140</sup> Alla filosofia della religione spetta invece l'analisi critica di quelle produzioni che certo non prefigura una tipo diverso di fede, o una fede migliore, ma semplicemente una fede riflessa, consapevole cioè dei meccanismi proiettivi che la guidano e perciò avvertita circa quelle che Duméry chiama le «trappole dell'espressività». In questo senso la filosofia della religione dovrebbe raggiungere quella validità universale e quella disposizione al dialogo con le altre scienze che al sapere teologico è preclusa a causa del suo *deficit* critico.<sup>141</sup>

Ora, occorre notare che, per quanto su questo terreno Duméry abbia sollevato un'istanza del tutto pertinente che la discussione teologica a lui contemporanea faticava ad accogliere, l'insistenza nel voler caratterizzare l'analisi critica della fede come puramente razionale e per questo «filosofica» e non «teologica» deborda ancora una volta dai limiti di una fenomenologia del religioso cui pure egli vorrebbe attenersi. Come taluni critici hanno infatti messo in rilievo (Van Riet, in particolare), sul terreno dell'*epoché*

<sup>140</sup> Duméry lo ha ribadito nel saggio *Der philosophische Radikalismus*, contenuto nel volume collettaneo *Die Zukunft der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1968, pp. 34-68, nel quadro di un breve accenno al Vaticano II e alla riforma del cattolicesimo romano: « Die Dogmatik wird oder wird wieder pastoral; sie entfernt sich von einer Hypermetaphysik, von einem Dogmatismus des Verstandes » (p. 41).

<sup>141</sup> Alla funzione del dialogo con il «non-credente» sembra indirizzarsi fondamentalmente anche la nozione di «filosofia del fatto cristiano» proposta da Van Luijk. Cfr. per questa valorizzazione G. FERRETTI, *Filosofia della religione*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Casale Monferrato (Alessandria) 1977, p. 169.

fenomenologica è difficile distinguere una presa di senso ipotetica, di competenza filosofica, da una tetica di competenza teologica. Questa distinzione è ammissibile soltanto se il piano dell'evidenza fenomenologica viene giudicato come non originario e si pensa di poter accedere ad un livello più profondo. Tale livello non rimanda per Duméry direttamente alla trascendenza, in quanto ciò non permetterebbe alcuna chiarificazione razionale, ma su quella presa di senso logico-trascendentale, soggiacente a quella religiosa, che costituisce il termine criticamente ridicibile dell'evidenza fenomenologica. In questa maniera, però, è inevitabile che le varie figure storiche del sacro siano interpretate come espressioni di una dinamica intellettualistica che è perfettamente compiuta in sé (non a caso Duméry designa l'*acte-loi* come eterno) e che perciò siano private di qualsiasi portata realistica. Per questo motivo assumerle nella loro immediatezza, senza quella messa a distanza critica che permette di discriminarle, significa rimanere ad un livello 'ingenuo' di analisi, tale da non soddisfare le esigenze critiche della ragione.<sup>142</sup> Se la verità cui aspira quest'ultima non sopporta una determinazione contingente è evidente, infatti, che non è sul terreno storico ed immaginativo che è possibile trovare soddisfazione a tale aspirazione.

Questo esito, a dispetto delle intenzioni di Duméry, finisce per riproporre in forma acuita il problema che ha segnato l'intero dibattito della moderna filosofia della religione, quello cioè del rapporto tra verità di ragione eterne e verità di fede contingenti. L'intuizione che Duméry ha avuto di offrire una soluzione a questo problema, tematizzando la categoria della fede come *medium* tra la creazione eterna dei valori spirituali e la loro forma espressiva assunta nelle religioni storiche, rappresenta sicuramente uno degli aspetti più sollecitanti della sua proposta, perché evita la dissociazione semplicistica tra fede e sapere, ma non è in grado di evitare l'assimilazione della prima da parte della seconda secondo un modello che ha i suoi antecedenti diretti in Spinoza e in Hegel e che appunto colloca la fede a livello psicoimmaginario, rappresentativo.<sup>143</sup>

La ripresa di questa istanza da parte di Duméry ha avuto come conseguenza che la sua proposta non abbia potuto essere iscritta in quei tentativi che in ambito teologico, cercavano, più o meno nello stesso periodo, di tematizzare il significato trascendentale della rivelazione sulla scorta della filosofia esistenziale (K. Rahner, in particolare). Questo avvicinamento è stato tentato da Van Luijk, ma con esiti, come lo stesso autore ha riconosciuto, non del tutto soddisfacenti; perché esso fosse pienamente riuscito la filosofia della religione di Duméry avrebbe dovuto limitarsi a mettere il luce le strutture dell'apertura dello spirito umano di fronte ad una eventuale rivelazione divina, non esercitare, come invece ha fatto, la presa razionale sul dato di fede.

<sup>142</sup> Di qui la maliziosa definizione della teologia che Duméry spesso ripete riprendendola da Alain: «Une philosophie sans recul».

<sup>143</sup> Duméry ha confermato questa prospettiva con riferimento a Spinoza in *Le deux saluts*, in «Esprit», IXL (1971), pp. 129-144.

All'oltrepassamento di questo limite è, in ultima analisi, addebitabile la riconduzione del corpo dottrinale del cristianesimo a forma espressiva passibile di discriminazione critica. Questa riconduzione, come si è accennato, non è superficialmente assimilabile al progetto bultmanniano della demitizzazione, giacché, contrariamente a quest'ultimo, mira alla piena giustificazione delle strutture espressive del cristianesimo. Tuttavia, essa riproduce una radicale differenziazione tra il piano empirico della fattualità storica e quello ideale dell'ontogenia, data dal fatto che quest'ultimo non si costituisce a contatto con il primo, ma grazie ad esso diventa significazione incarnata, mentre il primo senza ricevere la proiezione del valore del sacro rimane privo di qualsiasi significato, semplice *factum*. Su questa base, la difesa che Duméry ha potuto opporre a chi gli imputava di affidare alla fede la costruzione del proprio oggetto appare oggettivamente debole.<sup>144</sup> In questo contesto, infatti, la portata realistica della fede si giustifica soltanto in ordine ad un fatto storico contingente che non possiede alcun senso proprio, ma semmai una minore o maggiore disposizione a sollecitare l'espressione dell'esigenza interiore d'Assoluto.

### 13. *Verso una fenomenologia della donazione*

Gran parte delle difficoltà fin qui richiamate a proposito della filosofia della religione di Duméry ci sembrano riconducibili alla coniugazione del metodo fenomenologico con una teologia negativa di tipo neoplatonico. Indubbiamente l'obiettivo che Duméry si propone con il ricorso alla riduzione apofatica è la soluzione delle due aporie che egli vede presenti – sia sulla scorta della discussione apertasi sulla scia di Blondel nella teologia fondamentale nella prima metà del Novecento (P. Rousselot, H. De Lubac), che delle sollecitazioni provenienti dalla critica esistenzialistica al teismo (M. Heidegger, J.P. Sartre) – nei sistemi teistici di tipo dualistico ispirati dal tomismo: da una parte, la scissione fra verità di ragione e verità di fede, con la conseguente incoordinazione fra intelletto e volontà nell'affermazione teistica, dall'altra la riduzione di Dio all'ultimo anello di una catena ontica derivante dalle tradizionali prove dell'esistenza di Dio.

In questa sede, tuttavia, non ci interessa tanto valutare la riuscita di un simile intento, quanto evidenziare la particolarità dell'esito a cui la riduzione

<sup>144</sup> Questo aspetto è stato ben rilevato da P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation de représentations d'origine et de la structure mythiques de la foi chrétienne*, Leiden 1963, nel lungo capitolo dedicato a Duméry, pp. 199-285, per il quale il tentativo di sottoporre la rappresentazione originaria dei concetti religiosi ad una riduzione critica finisce per privare questi ultimi di qualsiasi portata realista. Sotto questo punto di vista, la filosofia della religione di Duméry è interpretabile come un progetto di demitizzazione che, similmente a quanto avviene in Bultmann, tende ad eliminare l'*extra nos* del dato cristiano, avendo come presupposto filosofico la filosofia idealistica e la metafisica dell'Assoluto plotiniano. Sono queste premesse filosofiche che fanno sì che la discriminazione dei livelli noetici non venga svolta in vista di un'interpretazione del linguaggio della spontaneità religiosa (come avviene, per esempio, in P. Ricoeur), ma in vista di una sua riduzione al nocciolo logico-razionale.

apofatica dà luogo nella sua congiunzione con una fenomenologia del religioso. Abbiamo visto come la riduzione apofatica, in quanto processo di purificazione e di liberazione spirituale, rappresenti il punto culminante di quella analisi della coscienza che permette la discriminazione delle rappresentazioni religiose. In riferimento ad essa, queste ultime vengono sì colte nel loro senso e giustificate nella loro istituzione, ma, proprio in quanto comprese, anche tolte. La riduzione apofatica si configura infatti come un superamento dell'immaginazione religiosa che si realizza grazie al potere di negazione che lo spirito può esercitare sulle mediazioni da lui stesso prodotte.

Il significato di questo superamento risulta particolarmente evidente nei pochi scritti di Duméry appartenenti alla fase successiva della sua filosofia della religione ed è messo in linea, dallo stesso Duméry, con la decostruzione del soggetto all'opera nel pensiero contemporaneo. Come egli afferma nel saggio *Le néant d'être*,<sup>145</sup> con esplicito riferimento a J. Derrida, l'henologia, soprattutto nella versione di Proclo, conferisce alla negazione un'effettiva anteriorità logica rispetto all'affermazione, tale da non risultare in alcun modo funzionale ad una affermazione di secondo grado (la *via eminentiae*). Questo svolgimento della teologia negativa in henologia negativa conduce tuttavia ad un esplicito dissolvimento della religione come sistema espressivo in virtù della necessaria equivalenza tra riduzione apofatica, purificazione dell'immaginazione idolatrica e decostruzione dell'ontoteologia.<sup>146</sup> Il superamento della contrapposizione fra ateismo e teismo, suggerito dalla critica heideggeriana all'ontoteologia, troverebbe infatti la sua radice, secondo Duméry, nel neoplatonismo e il suo esemplare inveramento nella stauologia cristiana, cioè in quell'immagine del Dio in croce che rappresenta il migliore indice religioso, proprio perché in grado di liberare dalla profanazione del mistero per opera della religione umana.<sup>147</sup>

Ora, l'evidente problematicità di una simile conclusione consiste nel fatto che l'intenzione originaria di mettere in atto una fenomenologia della religione si realizza nella forma di una decostruzione di quest'ultima. Questo esito paradossale non è frutto di un'incoerenza metodologica, ma rappresenta la conseguenza inevitabile del presupposto per il quale l'affermazione di Dio non è possibile a partire da una «rivelazione», seppur indiziale, dell'Assoluto alla coscienza, ma soltanto in virtù del processo ascensivo dello spirito che riconduce il molteplice all'Uno. In questo contesto i vissuti coscienziali religiosi non rinviano in alcuna maniera ad un oggetto intenzionale, ma «esprimono», nella forma della rappresentazione, l'esigenza spirituale di semplicità. Duméry in questo modo mette certamente in opera una fenome-

<sup>145</sup> Cfr. p. 315.

<sup>146</sup> Cfr. la voce *Dieu* redatta da Duméry in *Encyclopedia Universalis*, VII, Paris, 1968-1975, pp. 432-433.

<sup>147</sup> «Un dieu en croix est assurément le meilleur index religieux; car il anéantit les signes aussi bien de gloire, de puissance que le triomphe par lesquels l'homme a coutume de profaner le mystère en s'exaltant. Crucifier la religion comme religion de l'homme, dégager la foi nue, voilà la dernière étape chrétienne ou postchrétienne» (*ibidem*, p. 433).

nologia del religioso, che ha alle spalle la filosofia trascendentale di Husserl e che individua nell'*ego* trascendentale la sola fonte anche del senso e del valore religiosi, ma rifiuta, sulla base del presupposto apofatico, di correlare quest'ultima ad una fenomenologia dell'Assoluto. In questo modo, tuttavia, sembra che il vissuto religioso venga privato del suo tratto costitutivo, cioè del fatto che in esso si rivela una «realtà» incondizionata che non ammette alcuna possibilità di anticipazione coscienziale. Ciò è confermato anche dalla completa assenza, nelle analisi di Duméry, di una fenomenologia del «numinoso» con le caratteristiche che, ad esempio, assume in R. Otto.

Sotto questo profilo, gli sviluppi recenti della fenomenologia posthusserliana e la loro applicazione in filosofia della religione hanno indagato la possibilità di fenomenologia della donazione<sup>148</sup> che non soltanto è in grado di articolare una figura della soggettività su un registro ricettivo anziché costitutivo, ma che sembra in grado di sciogliere l'aporia che inerisce alla fenomenologia della religione in quanto tale. Quella per la quale o la rivelazione, ammettendo un orizzonte di contenimento trascendentale, regredisce a livello di semplice manifestazione costituita, oppure, negandolo, perde ogni rapporto con la fenomenologia. Questa aporia, che Duméry semplicemente acuisce istituendo un dualismo fra «espressione» e «Assoluto», può essere rimossa identificando nella rivelazione un fenomeno che accondiscende ad assumere un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione «a priori» imposta alla sua possibilità, ovvero che assume un orizzonte saturandolo. La tematizzazione della rivelazione come «fenomeno saturato» offre in effetti un valido argomento per cogliere in modo appropriato il significato che la teologia negativa assume nel quadro di una fenomenologia della religione.<sup>149</sup> Se, con Husserl, si ammette di definire il fenomeno per mezzo della dualità indissociabile dell'apparire e di ciò che appare e che tale dualità si sviluppa secondo il binomio intenzione/intuizione, allora sono possibili tre tipi di rapporto fra questi termini: a) quello in cui l'intenzione si trova confermata, almeno parzialmente, dall'intuizione dando luogo, in virtù di tale adeguazione, all'evidenza della verità (catafasi); b) quello in cui l'intenzione oltrepassa ogni tipo di riempimento intuitivo e per questo, a causa del difetto d'intuizione, non si dà conoscenza oggettiva (apofasi); c) quello in cui l'intenzione non può mai accedere all'adeguazione con l'intuizione, non perché questa faccia difetto, ma perché oltrepassa infinitamente ciò che il concetto può ricevere. Questo terzo tipo di rapporto tra intenzione e intuizione è appunto quello istituito dal «fenomeno saturato», dove una conoscenza dell'oggetto, una comprensione in senso stretto, non è possibile, per quanto non a causa della mancanza dell'intuizione donatrice, ma a causa del suo eccesso che non

<sup>148</sup> Ci riferiamo in particolare al tentativo di J.L. MARION in *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 dove confluiscono alcuni spunti del pensiero di M. Henry e di E. Levinas. Per una sintesi di questo tentativo ci permettiamo di rinviare ad A. AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, in «Hermeneutica», NS, 7 (2000), pp. 93-122.

<sup>149</sup> Cfr. per questo aspetto, in particolare, J.L. MARION, *Au nom. Comment ne pas parler de «théologie négative»*, in «Laval Théologique e Philosophique», LV (1999), pp. 339-363, in risposta all'interpretazione derridaniana della teologia negativa.

può essere contenuto da alcun concetto o significazione.<sup>150</sup> Sotto la cauzione del «fenomeno saturato» la teologia negativa non rappresenta quindi né una «metafisica della presenza» di secondo grado, né veicola una forma raffinata di ateismo, ma identifica quella modalità predicativa in cui la paradossalità della rivelazione di Dio viene preservata. Quella modalità che, appunto, Duméry non sembra aver considerato.

---

<sup>150</sup> «Bref, Dieu reste incompréhensible, non pas imperceptible, sans concept adéquat, non pas sans intuition donatrice» (*ibidem*, p. 362).