

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE: LA PROSPETTIVA SPAGNOLA

Stefano Santasilia

Abstract: In the context of the Iberian philosophical panorama, the philosophy of religion still presents itself as an *asignatura pendiente*, as José Gómez Caffarena defined it. This is due, in all likelihood, to a delay in the development of a specific interest regarding the discussion of the status of the discipline. In this short essay, we try to indicate the possible reasons for all this but also to trace some possible roots of a philosophy of religion in Spanish that were already present before the beginning of a real debate on the topic. In this way, it will be possible to indicate some reference authors to connect them to those who, currently, are the protagonists of the debate regarding the value of a possible philosophy of religion in Spanish.

Keywords: Philosophy, Religion, Spanish language, Sacred, God.

* * *

1. Allo stato attuale delle ricerche, considero non possibile trattare il tema della filosofia della religione sviluppatasi nel contesto iberico senza una previa riflessione legata più all'ambito disciplinare che a quello del contesto culturale specifico al quale intendo fare riferimento (con la consapevolezza che gli stessi risultati della citata riflessione si riflettono in maniera inevitabile proprio sullo stesso contesto). Si tratta, per dirla senza giri di parole, della questione relativa al “cosa sia” filosofia della religione. Ciò che, infatti, qualche anno fa poteva apparire come abbastanza chiaro, in questo momento storico necessita di un'ulteriore elucidazione in chiave di distinzione. Nell'attuale alveo della filosofia della religione vivono e agiscono, già da tempo, tendenze non solo contrapposte ma che, in molti casi, non possono dialogare in quanto collocate su livelli differenti di una finanche possibile discussione. Come ravvisa lo studioso Andrea Aguti, non v'è più la possibilità di considerare la filosofia della religione come una disciplina derivante direttamente da un preciso contesto epocale e un determinato scenario filosofico¹. E questo perché in altri contesti è stato possibile assistere al risorgere della domanda filosofica riguardo alla religione a partire dalla ripresa, in chiave differente rispetto al passato, di argomentazioni che, generalmente, erano state classificate come appartenenti all'epoca della metafisica classica e con essa erano state “temporaneamente sepolte”.

Quell'insieme di proposte che, secondo una modalità fin troppo sommaria, definiamo come filosofia analitica della religione, rappresenta precisamente una modalità di recupero di tali argomentazioni – quali, ad esempio, la famosa e “famigerata” prova ontologica – capace di mostrare qualcosa che sembrava appartenere oramai solo ad un'epoca passata e a un tipo di trattazione più interessata all'adeguamento dell'esperienza religiosa alla forma allora condivisa di ragione che all'esplicitazione del *quid* specifico di tale esperienza². Si

¹ Cfr. in particolare A. Aguti, *Filosofia della religione*, Brescia, La Scuola, 2013, in cui vengono tracciate con rigorosa precisione le caratteristiche fondamentali delle differenti posizioni (e dei differenti approcci metodologici) relativi ai problemi chiave di una possibile filosofia della religione. Posizione che, successivamente, verrà confermata in una più agile pubblicazione avente, appunto, lo scopo di costituire un'introduzione al problema (cfr. A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia, La Scuola, 2016).

² Riguardo a tale argomento in generale cfr. M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia, Morcelliana, 2002; nello specifico, si rimanda a M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010. Tra i vari testi che, in ambito anglosassone, rappresentano importanti momenti iniziali

tratta, però, solo di uno dei possibili esempi, reso “facile” dalla distanza che separa generalmente la nostra formazione – che qualche anno avrebbe potuto essere definita “continentale” (una distinzione non più facilmente applicabile soprattutto dopo l’attenta disamina realizzata da Franca D’Agostini³) da quella caratteristica del mondo anglosassone. Tra le possibilità che, in qualche modo, si discostano dal paradigma interpretativo che legge lo sviluppo di questa disciplina ingabbiato totalmente nella contrapposizione tra la posizione kantiana e quella schleiermacheriana, è possibile annoverare anche la fenomenologia e in parte alcuni sviluppi dell’ermeneutica⁴, solo per fare alcuni nomi, e, senza alcun dubbio, anche la particolare modalità in cui la riflessione filosofica dedicata alla dimensione religiosa ha trovato spazio nello scenario filosofico in lingua spagnola, precisamente nel contesto iberico. Da qui, la ragione della dicitura “prospettiva iberica”, che appare nel titolo di questo intervento: la definizione che propongo non vuole essere indicativa della possibilità di leggere tutte le posizioni presenti nel contesto iberico come se fosse possibile sussumerle sotto una specifica cifra; piuttosto, è mio interesse mostrare come si vadano connettendo in forma di costellazione a partire da uno specifico orientamento. Pertanto, tale breve intervento si articolerà in tre momenti specifici: un’introduzione generale, seguita da una descrizione più dettagliata relativa alla posizione di alcuni autori che possono essere considerati come i precursori di una vera e propria attenzione rivolta alla filosofia della religione e, per terminare, alcuni brevi riferimenti a coloro che possono essere, senza alcun dubbio, considerati come gli autori che, nel panorama iberico, hanno tentato di imprimere a tale disciplina uno sviluppo ulteriore.

2. Parlare di “filosofia della religione” nel mondo iberico – e, in generale, in lingua spagnola – implica, già dal principio, la consapevolezza di una “nascita tardiva”. Si tratta di un’affermazione posta ad inizio di un famoso articolo pubblicato, nel 1990, sulla rivista filosofica, ancora attiva, «Isegoría». L’articolo reca il titolo *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual* e l’autore è José Gómez Caffarena, teologo e filosofo, di cui fra poco torneremo a parlare⁵. Il filosofo *madrileño* dà inizio al saggio sottolineando come, dinanzi all’emblematico sviluppo della disciplina nell’ambito della cultura filosofica dell’Europa centrale (soprattutto tedesca e francese), il panorama spagnolo presentasse una condizione descrivibile come *asignatura pendiente*, come un compito ancora da portare a termine o, per lo meno, da assumere con piena coscienza e al quale dedicare la dovuta attenzione. Fermo restando che non è possibile liquidare sbrigativamente il peso che l’instaurarsi del franchismo, e il suo perdurare al potere durante trentasei anni, abbiano avuto dal punto di vista culturale, nello specifico filosofico, in relazione alla possibilità di una riflessione libera rispetto al tema religione, è possibile comunque considerare come profondamente acuta l’osservazione di Caffarena, per il quale la ragione di tale “ritardo”

di riflessione su tale tema va, senza dubbio, ricordato A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

³ Il testo in cui la studiosa mostra la nascita e lo sviluppo della, così denominata, filosofia analitica, nonché la possibile “convergenza” o intersezione rispetto al “versante continentale” è F. D’Agostini, *Analitici e continentali*, Milano, Cortina, 1997. Lo stesso tema è ripreso dall’autrice successivamente nel volumetto F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento. L’anomalia paradigmatica*, Torino, Einaudi, 1999.

⁴ Riguardo a ciò si rimanda a M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, UTET, 1995 e M. C. Bartolomei, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Milano, Mimesis, 2015. Rispetto alla contrapposizione tra posizione kantiana e schleiermacheriana vale la pena segnalare S. Sorrentino, *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*, Roma, Carocci, 2004.

⁵ Cfr. J.G. Caffarena, *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual*, in «Isegoría», 1990, 1, pp. 104-130.

consiste in una mancata attenzione al tema della religione in sé: tema che, eluso realmente dalle riflessioni sviluppate dai pensatori spagnoli – anche se non tutti, come fra poco sarà possibile osservare – non riguarda il riflettere in relazione alla questione del divino quanto l’interrogarsi sullo statuto stesso di tale tipo di riflessione (problematica di ascendenza schleiermacheriana che Caffarena lega al riconoscimento della peculiarità di un tipo di esperienza che non può e non deve essere ridotta a nessun altro tipo – caratteristica che nello stesso testo l’autore spagnolo definisce come *sustantividad*⁶).

Di fatto, basta assumere come riferimenti le grandi opere di José Luis Abellán e Alain Guy⁷ – i cui scritti comunque non esauriscono i risultati della più recente storiografia dedicata all’ispanismo filosofico⁸ – per poter notare come il problema di Dio mantiene una presenza costante nel pensiero spagnolo. D’altro canto, si può, però, tranquillamente riconoscere che, trascorsa l’epoca che aveva visto il prevalere della seconda scolastica, la problematica relativa alla relazione tra umana ragione e dimensione divina viene direttamente ereditata da quegli autori che, coscientemente o meno, accolgono il lascito del sentiero tracciato dalla metafisica cercando di apportarvi un’impronta personale. Si tratta di un’eredità fertile – e, purtroppo, anche scomoda – che permette il generarsi di un momento storico segnato da profondi sforzi di trasformazione concettuale: autori come Jaime Balmes – e la *escuela del “sentit comú”* alla quale è possibile ascriverlo, radice di quella che, successivamente sarà la cosiddetta *Escuela de Barcelona* – mostrano chiaramente come il dissolversi dello scenario caratterizzato della seconda scolastica non porti con sé il venir meno dell’interesse nei confronti della dimensione del divino ma ancora non riesca a generare lo sfrangiarsi della persistenza di stili di pensiero che continuano ad assorbire l’esperienza della trascendenza divina nell’ambito di una lettura metafisico-gnoseologica⁹. Uno stile che si mantiene anche in autori successivi quali Eugenio D’Ors, Ramón Turró, Ángel Amor Ruibal¹⁰, per fare qualche nome (tra i quali potrebbero essere inclusi, con alcuni *distinguo*, probabilmente anche Joaquín Xirau e Julian Marías¹¹).

Nel 1994, trascorsi quattro anni dalla “provocazione” lanciata da José Gómez Caffarena, Manuel Fraijó pubblica *Filosofía de la religión. Estudios y textos* – libro nel quale raccoglie gli interventi di studiosi di varia formazione – e riconosce precisamente il valore di quella provocazione e, conseguentemente, la necessità di una discussione più attenta – capace di

⁶ Cfr. *ivi*, p. 113.

⁷ Nello specifico, si intende fare riferimento a J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 voll., Espasa-Calpe, Madrid, 1979-1991 e A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1995.

⁸ Riguardo a tale tema, attualmente i riferimenti hanno raggiunto una notevole estensione, ragion per cui, più che indicare delle opere precise, considero più fruttuoso ricordare il lavoro di compilazione e ricerca svolto dalla *Asociación de Hispanismo Filosófico* che da più di due decenni raccoglie – attraverso convegni e pubblicazioni – un buon numero di studiosi profondamente attenti allo sviluppo della filosofia in lingua spagnola. Per informazioni di carattere logistico e bibliografico cfr. la pagina web <https://ahf-filosofia.es> presso la quale è presente anche un interessante archivio, insieme ad una serie di riferimenti telematici fondamentali.

⁹ Le opere di Balmes in cui è più visibile tutto ciò sono *Filosofía fundamental* (1846) e *Filosofía elemental* (1847), composte e pubblicate dopo la diffusione della più famosa *El criterio* (1845) nella quale il filosofo inizia a tracciare la radice di quella che sarà la riflessione iberica relativa al senso comune. Le tre opere sono attualmente pubblicate e diffuse dalle edizioni Lingua di Barcelona.

¹⁰ Riguardo a tali autori, le opere in cui è possibile ravvisare in maniera più evidente il legame rispetto allo stile inaugurato da Balmes sono: E. D’Ors, *El secreto de la filosofía*, Madrid, Ténos, 1998 (di cui esiste una traduzione parziale in italiano: E. D’Ors, *In cinquecento parole*, Milano, Mimesis, 2015); R. Turró, *Els orígens del coneixement: la fam*, Barcelona, Societat Catalana d’Edicions, 1912 (di cui esiste una traduzione integrale in italiano: R. Turró, *La fame. Origini della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1949); A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. 8 (*El conocer humano*), Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar, 1934.

¹¹ Da questo punto di vista, i testi più interessanti di Joaquín Xirau e Julián Marías sono, rispettivamente, J. Xirau, *El sentido de la verdad*, Barcelona, Cervantes, 1927 e J. Marías, *Idea de la metafísica*, Buenos Aires, Columba, 1954.

considerare le differenti prospettive – riguardante lo statuto della filosofia della religione¹². Nell'introduzione al testo, Fraijó cerca di mostrare come il carattere fondamentale della filosofia della religione consista nella capacità critica dell'elemento filosofico – nel rispetto dei suoi stessi limiti – che impedisce all'argomentazione di trasformarsi in mera apologetica e permette l'elaborazione di una posizione opposta a qualsivoglia fondamentalismo, ovvero imposizione di un assoluto di carattere religioso¹³. Si tratta di una proposta che l'autore riprende con maggior vigore proprio nel suo ultimo testo, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, pubblicato nel 2022¹⁴, nel quale viene proposta anche una ricostruzione storico-concettuale della filosofia della religione in generale – con un'attenzione particolare nei confronti di alcuni protagonisti del pensiero spagnolo – che mostra il desiderio di un approfondimento sviluppato soprattutto secondo due linee fondamentali: l'indagine storiografica relativa ad un passato che costituisce un elemento indispensabile per la comprensione del presente, e la diretta necessità di un confronto diretto, con una tradizione classica da riconoscere, e dalla quale apprendere, nella quale però bisogna anche collocarsi mediante la capacità di individuare il carattere specifico del proprio contesto e il suo vincolo con il tratto universale del tema¹⁵.

In tal senso, il lavoro di ricerca riguardo alle possibilità e alle frontiere della filosofia della religione, così come lo studio e il rendere pubblico il valore di quegli autori, appartenenti alla tradizione ispanica, che hanno dedicato i loro sforzi alla dilucidazione, in chiave filosofica, dell'esperienza religiosa, rappresenta un importante tassello di una decisiva integrazione della filosofia in lingua spagnola nell'ambito di una possibile storia della filosofia della religione *tout court*. Una storia che possa assumere il compito di guida, non nel senso di evidenziare le differenze al fine di mostrare l'irreconciliabilità delle posizioni, quanto piuttosto per la sua capacità di mostrare il fondo comune delle differenti contestualizzazioni di un unico problema. Così come l'esperienza religiosa ha a che fare con l'espressione di una relazione con un assoluto che mantiene il suo carattere universale nonostante – e a partire – dalle differenze che connotano le manifestazioni dell'umano, nello stesso modo il costituirsi di una filosofia della religione in lingua spagnola deve darsi, soprattutto, come rivendicazione di una differenza in nome dell'unicità/unità dell'esperienza della trascendenza (intesa come eccedenza).

Per questa ragione, pur riconoscendo che prima della seconda metà del secolo XX, nel pensiero spagnolo non è possibile assistere al risvegliarsi di un diretto interesse nei confronti dell'esperienza religiosa come costitutiva della riflessione filosofica relativa alla costituzione dell'umano, Fraijó considera la possibilità di rintracciare una peculiare forma di filosofia della religione in due autori chiave del pensiero spagnolo: Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset¹⁶. Se per il primo, nonostante nella sua opera non si possa rinvenire una chiara ed evidente filosofia della religione, la possibile inclusione in una storia della filosofia della religione in Spagna può essere abbastanza plausibile –non va, infatti, dimenticato che già nel 1996, Miguel José Abella Maeso aveva avanzato la possibilità di

¹² Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 13-43.

¹⁴ Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid, Trotta, 2022.

¹⁵ Risulta profondamente interessante, a tale scopo, la parte finale del testo, dedicata per l'appunto all'individuazione di coloro che possono essere considerati come i protagonisti del dibattito relativo alla filosofia della religione in Spagna a partire dal secolo XX (cfr. *ivi*, pp. 465-510).

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 355-386.

leggere il pensiero unamuniano come una forma di contributo alla filosofia della religione¹⁷ – per quanto riguarda il riferimento a José Ortega y Gasset tale possibilità risulta alquanto sorprendente, per lo meno per la *vulgata* interpretativa (se è concesso esprimersi in tal modo) relativa all'autore che sembra non aver mai considerato tale tema come realmente importante nell'opera del capostipite della *Escuela de Madrid*. Ed è precisamente parlando di questi due autori che possiamo passare al momento successivo di questa breve ricostruzione.

3. Riguardo a Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset, al loro pensiero e ai necessari riferimenti biografici, bibliografici e storici, senza i quali risulterebbe inintelligibile il valore di tali maestose figure del pensiero spagnolo, sono stati versati torrenti di inchiostro e non è possibile, nello spazio di tale saggio, soffermarsi sull'ampia produzione bibliografica fino ad oggi prodotta. Sicuramente, è possibile, anche solo *en passant*, ricordare il lavoro di ricerca e divulgazione realizzato dalla *Fundación Ortega-Marañón*, la cui sede è in Madrid¹⁸, nonché le differenti introduzioni dedicate al pensiero dei due filosofi¹⁹. Pertanto, nel rispetto dello spazio concesso, conviene rimanere fedeli al tema e, riguardo ai primi due pensatori citati, sottolineare le ragioni della scelta di Fraijó.

È già stato ricordato che Miguel de Unamuno, non si dedica a elaborare una filosofia della religione, ovvero a sviluppare una riflessione di carattere filosofico assumendo come oggetto l'esperienza religiosa (sebbene ne avesse dichiarato esplicito intento nel suo *Diario íntimo*²⁰), e questo potrebbe costituire anche una spiegazione per il suo rifiuto di assumere la titolarità della cattedra di Filosofia della Religione presso l'ateneo della capitale (1906), che gli era stata offerta proprio dal suo interlocutore e "avversario" Ortega y Gasset. Ciò nonostante, non si può negare la presenza del tema nei suoi scritti più importanti, dove le questioni di Dio e dell'immortalità rappresentano i poli fondamentali della riflessione dedicata alla religione. In *Del sentimiento trágico de la vida*, in maniera esplicita dichiara: «Devo ripetere una volta ancora che l'anelito d'immortalità dell'anima [...] costituisce tanto dell'essenza della religione quanto il desiderio che esista Dio. Non v'è l'uno senza l'altro, perché nel fondo sono una sola cosa»²¹. E tale affermazione, pur non generandosi a partire da un'osservazione disinteressata dell'oggetto di studio, rappresenta già una possibile descrizione di quella relazione con l'assoluto che trova prova di sé proprio e solo in sé stessa, ampliando l'orizzonte del filosofare perché «con la volontà, con il sentimento, con la carne e con le ossa, con tutta l'anima e con tutto il corpo. Così fa filosofia l'uomo»²². Qualcosa che, come sottolinea Fraijó utilizzando molteplici riferimenti ai più noti studiosi

¹⁷ Cfr. M.J. Abella Maeso, *Unamuno. Una aportación a la filosofía de la religión*, in «Endoxa», 1996, 7, pp. 179-200.

¹⁸ È possibile trovare informazioni sulle attività della fondazione sulla pagina web <https://ortegaygasset.edu>, in cui uno spazio è dedicato alla pubblicazione, ancora in atto, della *Revista de Occidente*, rivista fondata nel 1923 dallo stesso José Ortega y Gasset.

¹⁹ Nel vasto insieme delle introduzioni vale la pena segnalare: A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma, Laterza, 1996; P. Garagorri, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970; J.P. Borel, *Introducción a Ortega y Gasset*, Madrid, Labor, 2018; J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Albolote (Granada), Comares, 2013; A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Roma, Laterza, 2001; P. Garagorri, *Introducción a Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre*, Madrid, Alianza, 1986; J. Juaristi Lancero, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012.

²⁰ Cfr. M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Roma, Studium, 2018, p.106.

²¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 166.

²² Ivi, p. 30.

del pensatore *salmantino*, de Unamuno vive totalmente e, per questo, afferma senza considerare la necessità di dimostrare il duplice anelito, in quanto il dimostrare corrisponderebbe alla possibilità di allontanarsene, in quanto venire meno della dimensione vitale. Ciò che resta, al di là della personale *fe agónica* del pensatore è l'aver colto la validità di un'esperienza in prima persona che non può essere detronizzata dalla mancanza di trasparenza concettuale. Unamuno – che si riconosce vicino a Pascal e Kierkegaard – coglie il fondo relazionale dell'esperienza religiosa che si costituisce come anelito e riconosce la necessità di considerare tutta la validità del sentire (del *sentimiento* che fa da eco al *Gefühl* di ascendenza schleiermacheriana). Non a caso, Fraijó si arrischia ad affermare che, probabilmente, se il pensatore avesse accettato l'offerta di Ortega, la filosofia della religione in Spagna non avrebbe sofferto di quel "ritardo" così fermamente dichiarato da José Gómez Caffarena²³.

Se per Unamuno la problematica religiosa viene vissuta, e trova manifestazioni espressive, solo da un punto di vista esistenziale e poetico, in Ortega y Gasset è possibile individuare il preciso svolgersi di una riflessione dedicata al senso dell'esperienza religiosa. Resta chiaro che nemmeno per Ortega è possibile utilizzare l'etichetta di "filosofo della religione" e, nel caso specifico, nemmeno di pensatore religioso (definizione in qualche caso affibbiata a de Unamuno). Ciò nonostante, la riflessione orteghiana non può chiudere le porte alla circostanza della quale si nutre e, per tale ragione, non può eludere la possibilità della circostanza religiosa. Nel testo del 1927, *Dios a la vista* (volume VI del *Expectador*), un piccolo testo redatto con uno stile più divulgativo che saggistico, Ortega fornisce un'interessante interpretazione affermando di preferire una posizione intermedia tra quella dell'agnostico (considerato come colui a cui manca una prospettiva sull'esperienza religiosa) e lo gnostico (che, invece, considera tale tipo di esperienza perdendo il contatto con l'umano e, per questo, tradendola): di qui la necessità di un "Dio che si veda", dove il vedere non rimanda al mero senso della vista quanto alla possibilità di pensare tale tipo di esperienza²⁴. Una condizione che sembra confermata in un altro testo del 1930, *El silencio, gran brahmán* dove il pensatore afferma: «Deve indurci a meditare il fatto che Dio sia tanto silenzioso. Come custodisce bene il suo segreto! Chissà che non sia così drammaticamente muto perché sa troppo riguardo alla nostra interiorità, e una sola parola rivelatrice di ciò che pensa di noi ci annichirebbe»²⁵. Pur non accondiscendendo alla fede, Ortega cerca di cogliere il senso dell'esperienza religiosa nella relazione con l'ineffabile, con ciò che, per dirla con linguaggio orteghiano, è di per sé sua propria circostanza. Eppure, tale riconoscimento non riduce la distanza che lo separa da de Unamuno, anzi viene confermata e resa più evidente nel testo del 1934, *Defensa del teólogo frente al místico*, nel quale il filosofo *madrileño* mostra come il riconoscimento della radice mistica dell'esperienza religiosa non implica un suo indulgere verso tale posizione, al contrario. La filosofia, che è «enorme appetito di trasparenza e risoluta volontà del mezzogiorno»²⁶ non può nutrirsi della poesia del mistico, delle sue affermazioni originatesi da un vedere che non è a tutti comune²⁷.

²³ Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, cit., pp. 368-369.

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1963⁶, t. II, pp. 493-496.

²⁵ Ivi, p. 632.

²⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1964⁶, t. V, p. 456.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 453-459. Riguardo alla possibilità di una "filosofia della religione" in Ortega y Gasset, si rimanda agli interessantissimi articoli di Sonia Rodríguez García: *Los trasmundos del joven ortega (1902-1914): notas para una filosofía de la religión de Ortega (I)*, in «Revista de Estudios Orteguitanos», XXIII (2022), 44, pp. 159-186; *Una religión a la altura de los tiempos (1914-1930). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (II)*, in «Endoxa»,

Nonostante le posizioni tanto differenti, nei due pensatori presi in considerazione è possibile ravvisare il riconoscimento della necessità di una considerazione filosofica – sebbene a partire da differenti concezioni della filosofia – dell’esperienza religiosa e, nonostante la ritrosia orteghiana, sembra possibile ravvisare una sorta di evoluzione della concezione a partire dal riconoscimento di un sentire vitale (già presente in de Unamuno) che, però, deve essere sottomesso alla prova (non obbligatoriamente dimostrativa) dello sforzo di comprensione filosofica. Ciò permetterebbe di comprendere perché per Fraijó questi due autori, pur non essendo veri e propri filosofi della religione, meritano di essere presi in considerazione per quanto riguarda la storia della disciplina nel mondo iberico. E a tale ragione va sicuramente aggiunta quella per la quale a partire da questi due autori – tra continuità e modificazioni – si svilupperà il pensiero della prima generazione di filosofi della religione spagnoli, sebbene ancora *sui generis* dal punto di vista della disciplina come la intendiamo attualmente.

Xavier Zubiri, per questioni cronologiche, può senza dubbi essere considerato il primo di questi, anche se riguardo alla sua opera risulta necessario un chiarimento preliminare. Nell’ambito del pensiero zubiriano, la dimensione religiosa si presenta in maniera indissolubilmente legata alla dimensione metafisica. Per tale ragione, inizialmente non è stato preso in considerazione dagli studiosi di filosofia della religione. Difatti, ciò che potrebbe essere definito come il problema di Dio è per Zubiri connaturale alla stessa esistenza umana. Così afferma il filosofo ne *El hombre y Dios*: «L’uomo non ha il problema di Dio in quanto la stessa costituzione del suo Io è formalmente il problema di Dio. Il problema di Dio non è, dunque, un problema teorico ma personale»²⁸. Bisogna, però, fare attenzione: che sia un problema personale può dare l’apparenza di una certa prossimità tra la posizione zubiriana e quella unamuniana. In realtà, non è affatto così: in Zubiri, l’essere problema personale indica che formalmente Dio costituisce la mia persona in quanto «L’uomo è un modo [...] esperienziale di essere Dio»²⁹. Si tratta, allora, di indagare questo tipo di relazione che, in Zubiri, non è comprensibile se non si fa riferimento alla categoria di *religación* che, nella riflessione del filosofo, viene descritta come «vincolo con la realtà in quanto realtà per essere»³⁰. La realtà esercita su di noi una forma di dominio («la condizione dominante del reale in quanto reale»³¹), una forma di potere che, in Zubiri, corrisponde alla deità (*deidad*), la quale di per sé è intramondana ma è tale (*religante*) in quanto fondata in la divinità: «la divinità è il fondamento della deità nella realtà delle cose»³². E ciò fa sì che la deità sia, conseguentemente, manifestazione della divinità. La *religación* è esperienza di questa deità, di tale fondo non ultimo in quanto fondato nella divinità, e ancor più interessante è il fatto che la *religación* costituisce il fondamento della stessa religione. È però necessaria una puntualizzazione: mentre la *religación* rimanda alla deità, e successivamente anche alla divinità, la religione rappresenta una coscienza diretta della relazione con la divinità e, di fatto, consiste «nel vivere tutti gli atti della vita in una

2022, 50, pp. 75-98; *Pensar la religión y las creencias (1930-1955). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (III)*, in N. Expósito, T. Domingo (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 127-140.

²⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985³, p. 116.

²⁹ Ivi, p. 327.

³⁰ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993, p. 48.

³¹ Ivi, p. 43.

³² Ivi, p. 294.

dimensione di offerta alla divinità, in una dimensione di fede»³³. Senza prendere in considerazione il fatto che per Zubiri l'unica fede completamente autentica è la fede cristiana (mentre le altre religioni costituiscono una forma di approssimazione rispetto alla corretta concezione della divinità), risulta evidente come la sua riflessione cerchi di connettere religione e riflessione filosofica interpretando la prima attraverso gli strumenti della seconda, il che ha permesso che qualche interprete potesse avanzare l'ipotesi di una occulta apologia della religione e, nel caso specifico, del cristianesimo.

Uno stile completamente diverso è quello che caratterizza la filosofa malagueña María Zambrano, che dirige alla dimensione religiosa un'attenzione tutta particolare a partire dal recupero di una specifica dimensione di pensiero, da lei stessa definita "ragione poetica". Come tutti i pensatori finora nominati, nemmeno Zambrano si interessa di elaborare una riflessione sistematicamente dedicata all'esperienza religiosa ma, nell'ambito della sua riflessione, questa assume un'importanza tale che lo studioso Agustín Andreu, con il quale ebbe una fitta corrispondenza, non esitò in una lettera a definirla filosofa della religione e della mistica, con l'idea di enfatizzare soprattutto il suo non retrocedere dinanzi a tematiche squisitamente mistiche³⁴. D'altronde, non avrebbe potuto essere differente, considerando che la proposta zambraniana di una ragione poetica si costituisce, soprattutto, come recupero in chiave pascaliana delle ragioni del cuore. Inoltre, la stessa filosofa regala una preziosa informazione riguardo alla sua opera indicando nella questione del divino la chiave interpretativa fondamentale: «Non è mia intenzione fare de *El hombre y lo divino* il titolo generale dei libri da me dati alle stampe, né di quelli che stanno per essere inviati. Ma non credo che ve ne sia uno che converrebbe di più»³⁵. Infatti, il tema della relazione tra dimensione umana e dimensione divina (che implica anche la relazione e la differenza tra sacro e divino) costituisce una cifra specifica della produzione zambraniana, riconosciuta dalla stessa filosofa: «non ho mai scritto di temi esterni all'ambito religioso. La religione non è qualcosa a parte, un capitolo. Impregna tutto e, quando non lo dice, lo fa ancora di più. In essa viviamo, ci muoviamo e siamo»³⁶. Non si tratta, però, di un'affermazione di carattere panteista in quanto María Zambrano non sta esprimendo convinzioni metafisiche bensì un punto di vista che considera come la dimensione religiosa costituisca un elemento essenziale dell'esistenza umana. Ed è proprio in relazione a tale convinzione che María Zambrano propone una distinzione fondamentale tra la dimensione del sacro e quella del divino, leggendo quest'ultima come lo spazio che, lungo il corso della storia, è stato popolato dalle divinità che hanno caratterizzato le differenti religioni. Una distinzione che permette alla filosofa di individuare due dimensioni del religioso: quella posta sotto accusa da Feuerbach, i cui abitanti possono rappresentare anche il tentativo di soddisfazione degli umani bisogni; ma anche un'altra dimensione, primigenia, fondo ultimo della realtà, «somma realtà dalla quale emana il carattere di tutto ciò che è reale»³⁷, ovvero il sacro.

³³ Ivi, p. 111. Riguardo al valore della *religación* come fondamento dell'esperienza conoscitiva cfr. S. Santasilia, *Re(a)ligación: il radicamento del conoscere*, in «Rocinante», VI (2010), 5, pp. 173-181; come fondamento dell'esperienza religiosa cfr. A. Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005.

³⁴ Cfr. M. Zambrano, *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia, Pre-Textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

³⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza, 1973, p. 27.

³⁶ M. Zambrano, *Manuscritos* (Manuscritos/Varios/I.01:4), depositati presso l'archivio della Fundación María Zambrano situata in Vélez-Málaga.

³⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, cit., p. 32.

La dimensione divina è, dunque, manifestazione di quella sacra ma corrisponde al nostro modo di fare esperienza e, per questo, “soffre” dei nostri desideri. E così, il testo dedicato alla relazione tra l’uomo e il divino si sviluppa descrivendo quelle che per María Zambrano corrispondono alle manifestazioni fondamentali del sacro nel trascorrere della storia dell’umanità. Sicuramente, anche il pensiero zambrano non può essere connotato come uno studio specifico di filosofia della religione eppure, insieme a quello degli autori finora citati, rappresenta una volta ancora un attento richiamo alla necessaria presenza della dimensione del sacro nell’ambito dell’umana esistenza³⁸. È possibile dire che con questa autrice si chiude la stagione della filosofia spagnola in cui la riflessione sulla religione non è “codificata” attraverso il riconoscimento di un’appartenenza specifica di carattere disciplinare. Di fatto, gli autori che successivamente scriveranno di religione, dal punto di vista della filosofia, avranno piena coscienza del loro presentarsi nelle vesti di filosofi della religione. In riferimento a ciò, per questioni di carattere rappresentativo rivolgerò la mia attenzione in maniera dettagliata al già citato José Gómez Caffarena, il quale elabora il tentativo più compiuto, e cosciente, fino ad ora di filosofia della religione in lingua spagnola, per poi concludere indicando brevemente alcuni autori che possono essere considerati come i protagonisti attuali del dibattito di carattere filosofico-religioso.

4. José Gómez Caffarena è, senza alcun dubbio – così come già considerato – l’autore che per primo solleva il problema della necessità di elaborare ricerche di filosofia della religione in lingua spagnola, secondo uno statuto disciplinare chiaro e coerente. Gesuita, professore incardinato presso l’Università di Alcalá de Henares, nonché docente a contratto presso numerose altre università, la sua opera più importante, che costituisce il suo testamento filosofico si intitola *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, pubblicato nel 2007, che si estende per quasi settecento pagine³⁹. Da buon conoscitore del pensiero di Ortega, Caffarena non elude la provocazione del grande filosofo spagnolo, il quale ne *La idea de principio en Leibniz* dichiara la non compatibilità di una filosofia autentica con una posizione credente: la conseguenza più evidente è quella che un credente non possa realmente “fare filosofia”⁴⁰. Per cui accetterebbe la sfida della filosofia chi ha ormai “fatto naufragio” rispetto alla fede, condizione essenziale senza la quale risulta precluso il cammino del pensiero.

Dinanzi alle secche dichiarazioni orteghiane, Caffarena si impegna in una ricerca capace di mostrare il valore di un filosofare interessato all’esperienza religiosa e proteso nello sforzo di svelarne l’essenza mostrando il suo valore vitale. Nonostante la sua formazione scolastica, infatti, si apre allo studio della ragione vitale proposta da Ortega e, successivamente, della ragione poetica di stampo zambrano. Ed è a partire dalle provocazioni insite nel pensiero di questi due autori (e di altri autori contemporanei) che comprende la necessità di elaborare una riflessione filosofica che assuma come oggetto l’esperienza religiosa indicandone le caratteristiche fondamentali, al fine di mostrare il suo integrarsi nell’umana esistenza. E già a partire dal titolo il suo testo fondamentale mostra una presa di posizione che sembra connotarsi quasi come una risposta alla provocazione orteghiana: riappropriandosi di una certa fenomenologia della religione, Caffarena assume il

³⁸ Riguardo a tale “necessaria presenza” nel pensiero di María Zambrano cfr. L. Parente, *Una voce che veniva da lontano. Saggi e ricerche su María Zambrano*, Milano, Mimesis, 2018.

³⁹ J.G. Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

⁴⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1965², t. VIII, pp. 61-356.

termine “mistero” come connotazione fondamentale dell’esperienza religiosa ma nell’ambito di una riflessione di carattere filosofico (in contrapposizione all’esigenza di trasparenza più volte invocata da Ortega ma in consonanza con quella filosofia del chiaroscuro inaugurata da María Zambrano).

Nello specifico, propone, precisamente, di leggere l’esperienza religiosa alla luce di uno specifico legame, quello tra enigma e mistero, dove l’enigma corrisponde alla vita umana nelle sue relazioni con l’altro da sé. Allora, il mistero si relaziona all’enigma nella forma della donazione di senso capace di generare modalità di espressione che costituiscono lo sforzo umano di mantenere viva tale relazione: se, infatti, al mistero spetta l’ultima parola, questa deve essere sempre preceduta da una moltitudine di parole previe, le quali costituiscono il necessario sforzo concettuale della comprensione. E tale sforzo costituisce la risposta di speranza che l’uomo offre alla sollecitazione che riceve a partire dalla dimensione del mistero. Per citare lo stesso Caffarena: «L’enigma che siamo può incontrare nel Mistero, al quale si aprono le religioni, una chiave per una speranza fondata, che può dare senso alla vita umana e incoraggiare l’azione attraverso le differenti forme che assume il vivere sulla Terra»⁴¹. Si tratta, per ammissione anche dello stesso autore, di un tentativo di leggere l’esperienza religiosa secondo la forma di una relazione di speranza, che si instaura a partire da una dimensione di ineffabilità capace di donare senso, e di lasciare intatto uno spazio di eccedenza che permette proprio il non esaurirsi di tale speranza. Tale sommaria descrizione dell’opera di questo filosofo non rende giustizia allo sforzo teoretico depositato nella poderosa opera citata ma, per lo meno, mostra come l’autore sia di esempio per coloro che successivamente si sono dedicati allo studio della filosofia della religione, tra i quali il già citato Manuel Fraijó che di Caffarena fu, per l’appunto alunno, e che risulta essere – lo si può dire senza alcun timore di commettere errore – l’unico autore che ha dedicato un’attenzione specifica alla ricostruzione di come si sia sviluppata la filosofia della religione nel panorama culturale spagnolo.

Non sono pochi i nomi degli autori che, a partire dalla seconda metà del secolo XX, hanno dedicato la propria attenzione, sebbene in alcuni casi sporadica, all’esperienza religiosa elaborando analisi dal punto di vista filosofico. Non c’è la possibilità di nominarli tutti, soprattutto se volessimo prendere in considerazione quegli autori che appartengono a possibili “territori di confine” spesso battuti dagli studiosi dell’esperienza religiosa (come gli incroci tra antropologia, storia delle religioni, filosofia e sociologia). È possibile, però, indicare alcuni degli sviluppi più attuali della filosofia della religione, e a tal proposito vale la pena fare il nome di:

- Javier Sádaba, professore emerito della Universidad Autónoma de Madrid, nella cui opera si afferma una dichiarata necessità della filosofia della religione: secondo tale autore si tratta di una necessità imposta dal fatto che esistono, di fatto, delle religioni ma, anche se non esistessero, sarebbe necessaria una filosofia della religione per mostrare che non c’è alcuna religione⁴². Coerentemente con la sua convinzione, Sádaba sviluppa l’idea per la quale alla filosofia della religione spetta il compito di indagare, insieme alle scienze della religione, il nucleo razionale che soggiace alla base di ogni credo, al fine di produrre un atteggiamento di “sano laicismo”;

- Andrés Torres Queiruga, professore emerito dell’Istituto Teológico Compostelano, che propone una filosofia della religione a partire dalla posizione del credente e con la ferma

⁴¹ J.G. Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, cit., p. 681.

⁴² Cfr. J. Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Madrid, Mondadori, 1989.

convinzione nella possibilità di sviluppare un fruttuoso dialogo tra ragione e fede. A partire da tali idee ha dato il via a un lavoro di ripensamento della fede a partire dal confronto con le istanze filosofiche più importanti della contemporaneità (frutto di tale lavoro sono le opere *Repensar la revelación*, *Repensar al resurrección* e *Repensar el mal*⁴³), nell'ottica di un possibile avanzamento nell'ambito del dialogo interreligioso e della mediazione nei paesi in cui le minoranze religiose cristiane soffrono condizioni di oppressione;

- Juan Antonio Estrada, professore emerito della Universidad de Granada, che ha insegnato anche in El Salvador e in Messico. La sua ricerca è incentrata sulla possibile razionalità della fede in Dio (obiettivo esplicitato nel suo libro *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*⁴⁴) non nel senso del riuscire a dimostrare quanto nella possibilità di mostrare la plausibilità della scelta religiosa, secondo l'idea di una pacifica convivenza tra la fede filosofica e la fede rivelata;

- infine, Miguel García-Baró, professore emerito della Universidad Pontificia de Comillas che, alla luce della categoria di eccedenza assunta per indicare la trascendenza divina, cerca di mostrare come questa si mostri attraverso alcuni fenomeni limite dell'esistenza. In tal modo, facendo eco alla svolta metodologica levinasiana, lavora al fine di indicare la possibilità di una filosofia della religione come filosofia prima. Da questo punto di vista, uno tra i suoi testi di riferimento è *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, pubblicato nel 2006⁴⁵.

Chiaramente, non è possibile ridurre lo sforzo filosofico di questi ultimi autori citati costringendolo in poche righe di descrizione. Per questa ragione, ho preferito concentrare l'attenzione verso il poter delineare un panorama più orientati all'informare riguardo alle tendenze attuali che all'esaurire ogni possibile riflessione riguardo il loro sviluppo. Concludo così, sottolineando come indiscutibile il ritardo denunciato da Caffarena, nello sviluppo, in Spagna, di una filosofia della religione propriamente detta ma, allo stesso tempo, anche la ricchezza di un inizio – sebbene ancora segnato da una nebulosità iniziale – rappresentato da autori il cui pensiero continua a manifestarsi come ricco di suggestioni ancora non del tutto esplorate.

⁴³ Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Madrid, Trotta, 2005³; A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, Madrid, Trotta, 2008; A. Torres Queiruga, *Repensar el mal*, Madrid, Trotta, 2011.

⁴⁴ Cfr. J.A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001.

⁴⁵ Cfr. M. García Baró, *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.