



ETHICA THEORETICA RELIGIO
International studies in the Philosophy of Religion

Vol. 1 _ 2026
HUMAN NATURE AND TRUTH

Edited by Amerigo Barzaghi, Paolo Guido Bettineschi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia



N. 1, 2026

CONTENTS

Introduction, p. 4

1. Juan Carlos Flores, *Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective* pp. 5-15
2. Tommaso Mauri, *La teoria schellinghiana della religione come 'rapporto reale'.
Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea* pp. 17-28
3. Juan Patricio Cornejo, *Sobre la verdad religiosa y la respectividad* pp. 29-34
4. Tiziano Conti, *Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta* pp. 35-46
5. Hans-Bernhard Petermann, *Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen* pp. 47-58
6. Juan Pablo García Serrano, *Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende
la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad* pp. 59-80
7. Johnson Uchenna Ozioko, *Aquinas on Religion and Human Nature* pp. 81-94
8. Cyril Dunaj, *La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.
L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista* pp. 95-103
9. Review_ Elisa Camilla Vincenza D'Ascola, G. Costanzo – V. Busacchi (ed.),
La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur pp. 105-108

Ethica Theoretica Religio. International Studies in the Philosophy of Religion

University of Messina, Piazza Pugliatti, 1, 98122 Messina (Italy)

Editorial Team

Paolo Bettineschi, Università degli Studi di Messina
Damiano Bondi, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
Giovanna Costanzo, Università degli Studi di Messina
Stefano Santasilia, Università Telematica Pegaso
Amerigo Barzaghi, Saint Louis University – Madrid

Scientific Board

Andrea Aguti, Università degli Studi di Urbino
Kurt Appel, Universität Wien
Silvia Benso, Rochester Institute of Technology
Paolo Bonafede, Università di Trento
Jordan Federico Nassim Bravo, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Vinicio Busacchi, Università di Cagliari
Angelo Campodonico, Università di Genova
Claudio Calabrese, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Carla Canullo, Università di Macerata
Virgilio Cesarone, Università di Chieti-Pescara
Vincenzo Cicero, Università di Messina
Mariano Crespo, Universidad de Navarra
Giuseppe D'Anna, Università Cattolica di Milano
Carla Danani, Università di Macerata
Antonio Da Re, Italy
Mario De Caro, Università Roma Tre
Ciro De Florio, Università Cattolica di Milano
Giuseppina De Simone, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. Napoli
Roberto Di Ceglie, Pontificia Università Lateranense
Adriano Fabris, Università di Pisa
Emmanuel Falque, Institute Catholique de Paris
Riccardo Fanciullacci, Università di Bergamo
Aldo Frigerio, Università Cattolica di Milano
Miguel Garcia Barò, Real Academia de Ciencias Morales y Política - España

Benedetta Giovanola, Università di Macerata
Paolo Giuspoli, Università degli Studi di Messina
Paolo Gomasca, Università Cattolica di Milano
Sergio Labate, Università di Macerata
Paolo Livieri, Università di Messina
Ilaria Malagrinò, Università di Messina
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia
Letterio Mauro, Università di Genova
Franco Miano, Università di Napoli
Mario Micheletti, Università di Siena
Tomàs Domingo Moratalla, UNED
Paolo Pagani, Università di Venezia
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto
Matías Pizzi, Universidad de Buenos Aires
Leopoldo Prieto Lopez, Universidad Francisco de Vitoria - Madrid
Paola Ricci, Università di Messina
Jorge Roggero, Universidad de Buenos Aires
Rubén Sánchez Muñoz, <p>Universidad Popular Autónoma de Puebla</p>
Brian Schroeder, Rochester Institute of Technology
Maria Teresa Russo, Università di Roma3
Sergio Ubbiali, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Maria Cristina Vendra, Univerzita J. E. Purkyne V
Usti Nad Labem
Carmelo Vigna, Università di Venezia



N. 1, 2026

INTRODUCTION

There can be many ways of understanding and defining truth, but everyone agrees that the search for truth, at least in one of its meanings, is a specific feature of human beings.

The main questions we intended to address in this first issue of ETR are:

- *human nature and moral truth*

Moral naturalism is a form of moral realism, according to which “good” is equivalent to “performing well a natural function”. Thus, in the case of human beings, we can use notions such as “natural end”, “moral flourishing” and “moral truth”. Ethics is not simply something relative to cultures, costumes, individual preferences: it has an objective core, rooted in a descriptive element of human being as such. Can there be any other conception of “moral truth”, apart from that of moral naturalism?

- *human nature and religious truth*

Christianity, Islam, Judaism and many other religious systems claim to possess and reveal the definitive truth about God, the world, and human beings. Is this religious belief a need of human beings, in line with the concept of “natural religion”? On the other hand, can the eventual coherence between a religious anthropology and what we know from science and psychology about human beings be a criterion to establish the truth of a religion?

- *human nature and scientific truth*

The search for a solid and shareable knowledge is a basic element of science. Can there be any scientific research without the regulatory ideal (i.e. the orienting objective) of truth? On an epistemological and theoretical level, how can we distinguish between truth and scientific objectivity?

- *the truth of human nature*

The meaning of “nature” is hard to be ultimately defined, but speaking about “human nature”, in general, entails the idea that there are some elements which are common to all human beings, of every time and place. The very concept of “human nature”, therefore, seems to open up the possibility that there may be “certain and justified knowledge” about ourselves. What arguments can be developed, today, for or against this statement?

We hope this inaugural issue of ETR serves as a guide through these topics – a journey which starts with self-reflection and ultimately leads to the search for truth.

Paolo Guido Bettineschi, Amerigo Barzaghi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia

(a special thanks to the copyeditors: Pierpaolo Galota, Antonino Giannetto, Maria Teresa Pacilè)



N. 1, 2026

Juan Carlos Flores, University of Detroit Mercy

Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective

Across the history of ethics, various currents of thought lack an understanding of the true good considered as fundamentally desirable and universally sound. Among perspectives that might acknowledge the existence of the true good as so defined, medieval philosophy, through Henry of Ghent (d. 1293), provides a distinctively adequate and far-reaching conception of the true good, based on the faculties of intellect and will. The paper elaborates the character and strength of this conception against a diverse historical background.

Keywords

True, Good, Relativism, Utilitarianism, Existentialism, Nietzsche, Kant, Henry of Ghent, Thomas Aquinas, medieval, ancient

Ethics and Truth

A Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective

0 Introduction

It is hard for a philosopher (or anybody) to avoid truth—that is, the existence of truth. This is so regardless of one's metaphysical views, even when one doubts one's capacity to know reality. Heraclitus, Nietzsche, Hume, Sartre - who (for different reasons) embraced uncertainty - still sought to escape falsehoods and articulate true perspectives. As Aristotle pointed out, to give up the principle of non-contradiction is to give up speech, the capacity to say something significant of anything whatsoever.¹ Any judgment, by stating that something either is or is not, inherently has truth value: it is either true or false. On the other hand, to reject this and say that something both is and (at the same time and in the same respect) is not, is to say nothing significant at all. Thus, the existence of truth, in thought and language at least, seems unavoidable. Of course, what is true or what is truth is another matter.

Be that as it may, some philosophers (explicitly or implicitly) exclude truth from some areas of inquiry, notably from ethics. They either separate the true and the good, or they conflate them by reducing one to the other or both to a different principle. In these cases, the effect is the same for ethics: there is no genuine conception of a *true good*. For the purposes of this paper, the true good is defined as a good which is *both fundamentally desirable and universally sound*.

This paper will first provide brief examples from the history of philosophy highlighting the absence of this conception of the true good. Of course, these examples cannot be exhaustive. Their purpose is only to indicate lines of thought that remain persistent and influential in the history of philosophy. These lines of thought provide a helpful background to consider the requirements for a proper understanding of the true good. Finally, we will consider a more integrative approach to the true good in light of the faculties of intellect and will. This latter approach can be found in medieval philosophy, notably in the thought of Henry Ghent, the most influential thinker from the last quarter of the thirteenth century. Again, the discussion of Henry of Ghent and medieval philosophy cannot be exhaustive. This concise article is not meant to provide a full assessment of Henry of Ghent's views,² nor of their distinctive import in the vast

¹ Aristotle, *Metaphysics* IV, 4, 1006a1-20.

² This would require a more comprehensive analysis of his view of reality and human nature, which extends beyond the present parameters and already has been done (to a significant extent) elsewhere: J.C. Flores, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, Leuven

context of medieval ethics.³ Rather, the purpose is simply to indicate those fundamental principles of medieval thought, as developed by Henry, which support a rich conception of the true good.⁴ This is achieved here distinctively by placing Henry in dialogue with major historical figures and currents.

1 *Separations of the True and the Good in Ethics: Relativism, Utilitarianism, and (Atheistic) Existentialism*

In Plato's *Theaetetus*, the sophist Protagoras divorces the good from the true. Truth is completely relative and equivalent to individual sense-perception. Wisdom, on the other hand, instills better and more beneficial opinions, albeit not truer ones. Based on individual sense-experience, every person sees the truth as well as another and no one fails to see it.⁵ However, appearances can be controlled for the 'better', since presumably some are more advantageous, useful, or pleasant than others.⁶ Thus, wisdom deals with what is good independently of what is true. Since there is no universal truth in this view, there is no room for a true or universal good. The same may be said about any and all relativistic views of truth which nevertheless still include in their vocabulary judgments about good and bad, better or worse.

Likewise, the utilitarian tradition, as early as Epicurus, has implicitly or explicitly excluded the true from the good understood as pleasure. The reason is that pleasure, pure and simple, lacks universality.⁷ What pleases the individual or the majority varies and the means to obtain it vary as well as circumstances and preferences change. Thus,

University Press, Leuven 2006. However, this paper will discuss fundamental principles that ground a balanced conception of the true good.

³ For an overview of Henry of Ghent's ethics, see M. Leone, Moral Philosophy in Henry of Ghent, in G.A. Wilson [ed.], *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 275-314. Another useful article on this topic is J.M. Couston, Henri de Gand: la prudence dans ses rapports aux vertus morales, in G. Guldentops - C. Steel [eds.], *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 227-240. For an account of Henry of Ghent's distinctive conception of the will, see R.J. Teske, Henry of Ghent on Freedom of the Human Will, in G.A. Wilson [ed.], *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 315-335.

⁴ Of course, the assumption is not that only medieval philosophy can yield an understanding the true good defined as fundamentally desirable and universally sound. As mentioned below, some ancient thinkers (such as Plato, Aristotle, and the Stoics) understand the good in ways that fit this definition. The same may be said of certain modern and contemporary thinkers. However, as shall be shown, medieval philosophy does provide a distinctively strong conception of the true good. Naturally, this basic conception is developed by medieval thinkers in their own ways. Below, the perspective of Henry of Ghent is given special attention.

⁵ «For it is impossible to judge what is not, or to judge anything other than what one is immediately experiencing; and what one is immediately experiencing is always true» (Plato, *Theaetetus*, 167a-b, in B. Williams [ed.], Hackett, Indianapolis 1992, p. 35).

⁶ «In this way we are enabled to hold both that some men are wiser than others, and also that no man judges what is false. And you, too, whether you like it or not, must put up with being a 'measure'» (*Ibid.*, 167d).

⁷ Here it may be helpful to recall Aristotle's insight in *Nicomachean Ethics* (Book X, chapter 5, 1174a30-1175b14). There he clarifies that pleasures differ in kind because the activities they depend on differ in kind. Thus, a given pleasure may interfere with another one. For instance, the pleasure of eating can distract someone at a given moment from the pleasure (and thus from the activity) of learning. Accordingly, pleasures are distinct according to the activities in which they are found. The pleasure of listening to music, for example, can never be found in physical exercise, which yields its own particular kind of pleasure. Although everyone pursues pleasures, specific pleasures differ in kind and as such, therefore, lack universality.

the greatest good for the greatest number - the first principle of utilitarianism - is always conditional.

Epicurus himself conceives the true as the product of individual perception. Perceptions as such are always true⁸ and these may be pleasant in the short run. But stable pleasure, or steady absence of pain, requires experience and training. We learn to accept some pain and to refuse some pleasure for the sake of long-term pleasure,⁹ found above all in freedom from mental disturbance according to Epicurus.

Other utilitarians, however, conceive of the greatest pleasure in different ways. Moreover, some of them consider pleasure only quantitatively while others rank different kinds of pleasure.¹⁰ Since pleasure is a feeling, these accounts of pleasure are ultimately based on individual experience, which varies and fluctuates among individuals and groups. Although pleasure is certainly desirable in general, what actually pleases individuals differs and changes (and this might require in some cases certain 'true' opinions¹¹). Thus, in utilitarianism, the good (i.e., pleasure) remains separate from what is universally true. Pleasure, pure and simple, lacks the universality that is necessary for it to qualify as a *true good*.

Atheistic existentialism also divorces the true from the good. Sartre,¹² for instance, while reducing the ethical to radical freedom and human subjectivity, considers that universal or absolute values are impossible. The good is freedom itself, the existential condition and possibility for the creation of human essences and their values.¹³ These creations cannot be good in and of themselves; they exist only as long as they continue to be freely chosen. In this view, the only fundamental truth is existential. This is the human condition of freedom, subjectivity, and possibility. But human essences or values are grounded in the contingency of human action. Accordingly, there is no universal or true good, only infinite possibilities for partial, contingent goods.

⁸ «One must also believe that it is when something from the external objects enters into us that we see and think about their shapes [...]. And whatever presentation we receive [...] this *is* the shape of the solid object, produced by the continuous compacting or residue of the image. Falsehood or error *always* resides in the added opinion [...]» (*Letter to Herodotus*, in B.R. Inwood – L.P. Gerson [tr.], *The Epicurus Reader*, Hackett, Indianapolis 1994, p. 9).

⁹ «[...] not every one [i.e., pleasure] is to be chosen» (*Letter to Menoeceus*, in B.R. Inwood – L.P. Gerson [tr.], *The Epicurus Reader*, cit., p. 30).

¹⁰ For instance, John Stuart Mill ranks pleasures qualitatively (against Jeremy Bentham's quantitative assessments) and claims: «Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure» (*Utilitarianism*, II, in M.L. Morgan [ed.], *Classics of Moral and Political Theory*, fifth edition, Hackett, Indianapolis 2011, p. 1073). Notice that Mill's qualitative framework is still based on the preferences of the majority, which can vary and fluctuate.

¹¹ As is well-known, Epicurus recommended the study of nature to his disciples primarily as a means to dispel beliefs that would cause disturbance and pain to the soul. «I recommend constant activity in the study of nature; and with this sort of activity more than any other I bring calm to my life» (*Letter to Herodotus*, in *The Epicurus Reader*, cit., p. 6)."

¹² Although this section is confined to Sartre, Heidegger and others also qualify as atheistic existentialists. Within Sartre's view of existence, the question of whether God exists or not does not matter. Human freedom is the sole cause of values. Following a religion is purely a free choice. Human beings cannot transcend their subjectivity and access absolute or transcendent values. His view is not atheistic because it claims to prove the non-existence of God, but rather it is so because (according to this view) a transcendent reality would be irrelevant to human action and experience even it would exist.

¹³ «The ultimate meaning of the acts of honest men is the quest for freedom as such [...]. We want freedom for freedom's sake and in every particular circumstance. Of course, freedom as the definition of man does not depend on others, but as soon as there is involvement, I am obliged to want others to have freedom at the same time that I want my freedom» (*The Humanism of Existentialism*, in S.M. Cahn [ed.], *Classics of Western Philosophy*, eighth edition, Hackett, Indianapolis 2012, p. 1331).

Existence, freedom, and possibility remain necessarily, but not the actual essences which are their byproduct.¹⁴

2 *Reductive Approaches: Nietzsche and Kant*

The same conclusion - that there is no true good - can result by a reducing the true and the good to a metaphysical principle. Nietzsche, who reduces all life to the will to power and its arbitrary acts of generation and destruction,¹⁵ rejects absolute values and, thus, a true good defined as both desirable and universal. The basic good that life seeks is power to overcome resistance, to create and destroy. This will to power, the basic impulse driving all beings, assumes particular modes of life which strive for domination at various levels, thriving, morphing, or perishing in a continual process of change stimulated by tensions. There is here no place for a true good in a stable, rational sense.

In the realm of ethics, Nietzsche considers that aristocratic morality is more genuine than slave morality because it identifies the good as strength and victory, rather than as altruism or even law. As a means to consolidate power, law itself is a contingent byproduct of the will of life. It makes no sense to speak of right and wrong in themselves, as universal or absolute values, since the will of life (including human life) essentially seeks power. Subjection, violence, destruction, exploitation - all means to power - cannot be inherently wrong.¹⁶

However, the various means to power, including concrete values, vary in character and expression as life transforms itself. Thus, slave morality (with its deceitful praise of suffering and weakness) ends up subverting aristocratic morality as a means to power, to Nietzsche's seeming regret.¹⁷ Power, like freedom in Sartre, is the fundamental condition for values, but its arbitrary and ever flowing life resists the production of specific values that transcend time and place. Rather, power generates values that are its requisite instruments in different periods and regions of life. Accordingly, power thus conceived cannot qualify as a good that is both desirable and universal.

In the case of Kant, on the other hand, one finds a reduction of the good to the true, whereby the good loses its desirability as an end for human nature as such. The good and the good will are reduced to the rational law, divorced from all human inclinations.

¹⁴ Sartre does include some notion of universality whereby human beings can understand one another and the significance of their actions. But this universality, as he himself admits, is still contingent on human action: «Every configuration [of man] can be understood by every man. This does not at all mean that this configuration defines man forever, but that it can be met with again. There is always a way to understand the idiot, the child, the savage, the foreigner provided one has the necessary information [...] there is a universality of man; but it is not given, it is perpetually being made» (*ibi.*, p. 1329).

¹⁵ This is already evident in Nietzsche's first major work, *The Birth of Tragedy* (see «A Critical Backward Glance», section V, in F. Golffing [tr.], *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, Doubleday, New York 1956).

¹⁶ *Ibi.*, *The Genealogy of Morals*, Second Essay, section XI, p. 208.

¹⁷ *Ibi.*, *The Genealogy of Morals*, First Essay, section X.

Even more, moral worth is incompatible with natural desire and inclinations.¹⁸ In this view, there certainly is an absolute or universal good considered formally as the moral law,¹⁹ but not a true good that attracts the empirical self, let alone human nature considered as a whole. Such a fundamental desire by human nature as such, which includes the empirical self that Kant removes from his morality, would confuse the will's a-priori obedience to the universal, moral law.²⁰

Accordingly, Kant's good will is understood as pure practical reason,²¹ whose function is formal - that is, the application of the universal or a-priori law, the so-called categorical imperative. This good will is free or autonomous in the sense that it is self-legislative; its obedience to the moral law is self-elicited. But it is still subject to the necessity of the universal law.²² Moreover, it is not a free faculty that leads the whole soul towards its perfection and good, towards the proper end of human nature as such. In lacking the desirability that can move the whole soul, the good constituted by the moral law is universal merely in a formal sense. It lacks empirical content and fails to engage the human being as a whole. It is therefore not a *true good* that is both universal and desirable by human nature as such.

Contrariwise, the understanding of the true good as universally sound and fundamentally desirable is basic in medieval philosophy.

3 *An Integrative Approach — The True Good in Medieval Philosophy: Henry of Ghent*

¹⁸ That is, when inclinations agree with reason, moral worth is uncertain. For, in such a case, it is not clear whether the will is obeying the moral law from duty or from inclinations, since inclinations alone might be sufficient grounds to act in agreement with the moral law. Thus, considering people who rejoice in the satisfaction of others, Kant claims: «But I maintain that in such a case an action of this kind, however dutiful and amiable it may be, has nevertheless no true moral worth. It is on a level with such actions as arise from other inclinations [...]» (*Grounding for the Metaphysics of Morals*, I, in M.L Morgan [ed.], *Classics of Moral and Political Theory*, cit., p. 950).

¹⁹ «Since I have deprived the will of every impulse that might arise for it from obeying any particular law, there is nothing left to serve the will as principle except the universal conformity to law as such, i.e., I should never act except in such a way that I can also will that my maxim should become a universal law» (*ibi*, I, p. 952).

²⁰ «Hence there is nothing left which can determine the will except objectively the law and subjectively pure respect for this practical law, i.e., the will can be subjectively determined by the maxim that I should follow such a law even if all my inclinations are thereby thwarted» (*ibi*, I, p. 951). Clearly, in Kant we find remnants of Descartes' definition of the human subject as a thinking thing: emotions, desires, the soul as living and sentient - these elements fall outside the this new, specialized, philosophical focus on thinking itself. Kierkegaard, among the moderns, saw the limitations of an absolute ethic that neglects concrete existence (as well as - against other thinkers - the limitations of ethical conceptions defined by their inability to transcend human subjectivity).

²¹ «As practical reason or as the will of a rational being must reason regard itself as free» (*ibi*, III, p. 976).

²² «The practical use of reason with reference to freedom leads also to absolute necessity, but only to the necessity of the laws of the actions of a rational being as such» (*ibi*, III, Concluding Remark, pp. 983-984).

For Henry of Ghent (and generally for medieval philosophers), the unqualified true good is God himself, the first principle and last end.²³ God's own nature is seen as both intellectual and volitional. In the medieval Christian tradition specifically, this nature is understood as triune, namely as the Father, the Son, and the Holy Spirit. Thus, this nature is said to know itself and all creation through the person of the Son, and to love itself and all creation through the person of the Holy Spirit. Additionally, this nature manifests itself to us through its image - the human mind,²⁴ whose faculties of intellect and will cooperate in search of their objects, the true and the good.²⁵

Of course, human understanding does not begin with a full awareness of these principles and conditions. However, human beings are defined by their basic inclination to the true and the good, as already understood by Plato and Aristotle, and by the ancient and medieval thinkers who developed their ideas. For those Greek thinkers, the true good for human beings is happiness, consisting mainly in (intellectual and moral) virtue, in the perfection and right functioning of human nature.²⁶ This true good is both desirable and universal. It is desirable because human beings seek it for its own sake as their final end. It is universal insofar as human beings are essentially rational and seek truth as the very perfection of reason. Moreover, this perfection requires knowledge of theoretical and practical truth, knowledge of principles and causes, as well as knowledge that serves as the standard and guide for conduct.²⁷ Accordingly, this classical understanding of the true good involves knowledge of universal truths as well as the satisfaction of essential human desires. Nevertheless, the full development of the true good in ethics - specifically in relation to the faculties of intellect and will - takes place in medieval philosophy, though with a reliance on ancient sources. This development is exemplified by Henry of Ghent.²⁸

²³ The same may be said about Augustine, Bonaventure, Aquinas, Duns Scotus and many others in the medieval tradition. Plato already designated his first principle as the Good, the source of being, truth, and knowledge (see *Republic*, VI, 508b-509b). Aristotle, who develops a different metaphysical view, also considers the first cause of the universe as the truest and best substance (see *Metaphysics*, XII, chapter 7).

²⁴ Classical medieval sources for understanding the human mind as an image of the Trinity are Augustine's *De Trinitate* and Bonaventure's *Itinerarium Mentis in Deum*. Both of these thinkers were particularly influential for Henry of Ghent's own conception of the Trinity and for his philosophy and theology in general. See J.C. Flores, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, cit., Introduction, especially sections I-II.

²⁵ In the medieval philosophy generally, the true and the good (and unity) are understood as transcendental categories which apply to every being as being, since these categories transcend and are irreducible to any particular kind of being. Accordingly, these categories are convertible with being itself. The true indicates being as that which can be known and, thus, as the perfection of the intellect, while the good indicates being - the basic perfection of every entity - as desirable.

²⁶ For an analysis of these themes in Socrates, Plato, and Aristotle, see chapter 1 in: J.C. Flores, *Reexamining Love of Wisdom: Philosophical Desire from Socrates to Nietzsche*, Cascade Books, Eugene, OR 2016.

²⁷ Theoretical truth is truth for its own sake while practical truth (as related to morals, not craft) is truth for the sake of action. The latter involves knowledge of the standard of right and wrong as generally applicable in different circumstances (still allowing for certain exceptions in particular cases, though always in light of universal principles). As Aristotle reminds us (*Nicomachean Ethics* I, 3), we should not expect ethics to possess the exactness of mathematics. For, its subject matter is human action, which exhibits a good deal of variety. In this respect, ethics is more like the science of health: despite their inherent differences, both are based on general principles while still allowing for particular exceptions in individual cases. Hence, this conception of universality in ethics, grounded in reason as found within human nature as a whole, as well as in experience, contrasts with Kant's stricter and more abstract conception of moral universality as grounded purely in reason irrespective of inclinations and experience.

²⁸ How Henry of Ghent exemplifies the transformation of philosophy in the medieval period is already described in: J.C. Flores, *Ancient Love of Wisdom and its Medieval Transformation: Henry of Ghent on the Purpose of Contemplation*, in «History of Philosophy Quarterly», 39(3) (2022), pp. 217-234.

Henry of Ghent claims, like Avicenna, Aquinas, Bonaventure and others, that being is the first concept of the intellect, since it is the condition for every concept.²⁹ But this is only a first step toward truth, science, and knowledge of causes. We may know what it means for something to be, or even that something is, but still lack the full analysis of the thing's essence and causes. This incompleteness along with a desire for completeness marks the beginning of the human desire to know. For Henry, Aristotle's famous claim at the beginning of *Metaphysics* - «All human beings by nature desire to know»³⁰ - means that the will moves the intellect to search for truth, the proper end of the intellect.³¹ The will, the commanding faculty of the soul,³² desires as its final end the perfection that comes from attaining the highest good. This fundamental desire for the good requires that each potency of the soul achieve its proper end. This completion is all the more important for the intellect, the other chief faculty of the soul.

«Therefore, the rational desire in a human being, or the will, is that which moves the other potencies of the soul to their acts and to their proper ends. However, nothing moves toward an act seeking an end, unless it desires the end. Therefore, the will in a human being, or rather the human being through the will, desires the ends and proper perfections of all the other potencies of the soul by encompassing, within its own act, the acts of all of them, and within its own end, the ends of all of them. Moreover, the will moves itself in the first place, by desiring the good as such for itself, and it moves all the other potencies by desiring, not its own good, but rather their particular goods that are proper to them, but it does so with the aim of ordering all of those goods for the sake of its own good. Since, therefore, the intellect is one of those several potencies, whose object and end is truth and knowing, we must say that a human being desires to know on account of the will, but he does so according to intellect».³³

The will desires the proper good of the intellect, which is the true. Although the will - the mover of the whole soul - is the commanding faculty, the will is consubstantial with the intellect. Together, intellect and will constitute one mind.³⁴ Thus, the will and

²⁹ «It is necessary that whatever a human being can know is a being, so that it is proper that the first concept known be the concept and intension of being, as Avicenna says» (Henry of Ghent, *Summa*, art. 3, q. 1, Solution, in J.C. Flores [tr.], *Henry of Ghent's Summa: The Questions on Human Knowledge (Articles 2-5)*, Dallas Medieval Texts and Translations 25, Peeters, Leuven 2021, p. 7). Thomas Aquinas indicates the absolute priority of the concept of being in human understanding in *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 2, Reply. Bonaventure makes the same point in *Itinerarium Mentis in Deum*, chapter 3, section 3. Of course, each of these thinkers develops this basic insight in their own ways.

³⁰ Aristotle, *Metaphysics* I, 1, 980a21.

³¹ In ancient philosophy, the will is mainly considered as a practical function of the intellect: the intellect as the capacity to choose between alternative courses of action. In medieval philosophy, beginning with Augustine, the will is considered as an autonomous faculty of the mind along with the intellect. See J.C. Flores, *Reexamining Love of Wisdom*, cit., p. 66.

³² Henry of Ghent explains this commanding role of the will (as well as how the will is influenced by the intellect) in the second block quotation below.

³³ Henry of Ghent, *Summa*, art. 4, q. 1, Solution, in J.C. Flores (tr.), *Henry of Ghent's Summa: The Questions on Human Knowledge (Articles 2-5)*, cit., p. 97.

³⁴ Of course, the mind also includes memory, treated as the third faculty of the mind in the tradition of Trinitarian theology. The activities of intellect and will presuppose the basic role of memory.

the intellect always involve one another: we can only will what we know, we will to know and know that we will, etc. Thus, will without intellect is blind and cannot move towards a definite end. Moreover, without truth the will could not distinguish between merely apparent and real goods. The will needs truth to seek what is genuinely good and beneficial. On the other hand, intellect without will is inert and sterile, lacking all drive. The intellect needs will to aim for and find truth, its proper end, which is necessary for the whole soul to reach what it fundamentally desires: the good.

For an intellectual nature, knowledge of the true is vital for its perfection and end. In fact, we cannot love what we do not know at all, as Augustine said.³⁵ Conversely, we can only love what is really good when we know its truth. Not surprisingly, in medieval thought the true and the good coexist inextricably not only as transcendental, metaphysical categories equivalent to being itself,³⁶ but also as interrelated objects that perfect the coexisting faculties of intellect and will.

«To the second [argument], that “the object of the faculty of desire is not the true, but rather the good,” we must say that this is true, because only the good is the object of desire, but this is either the good absolutely, which is its own immediate good, or a given good, which is the proper good of some other capacity under its rule. Wherefore, the object of desire is not the true considered as the true so defined, but rather considered as the good of an inferior capacity, namely the intellect, and on that account it desires it, as stated, just as conversely the object of the intellect is not the good of the will considered as the good so defined, but rather as considered in terms of being true. And therefore, these two capacities, will and intellect, move each other mutually, or rather, to speak more precisely, they move the [agent] who wills and understands, because the intellect conceives the end defined as true and proposes it to the will, which is moved by the very end considered as good, and in this way the intellect moves the will in a metaphorical sense, the way in which the end moves the efficient cause. Contrariwise, the will moves the intellect in the proper sense, as that which drives and propels into action, as stated. And therefore, these two powers reflect on themselves mutually as well as on their acts. For, the intellect understands itself to understand, both its act and its object; similarly, it understands the will to will, both its act and its object. And conversely, the will wills itself, both its act and its object; similarly, it wills the intellect to understand, both its act and its object. And so, for each of them, whatever is an object for the one, is [also] an object for the other».³⁷

The intellect's truth is its conformity with being through knowledge, while the will's desire for the good is its tendency to the end that completes it.³⁸ At its core, the human

³⁵ Augustine makes this point at various places, for instance in *On the Trinity*, book 15, chapter 27, section 50.

³⁶ For instance, Thomas Aquinas discusses these primary or transcendental concepts (being, true, one, and good) in his *Disputed Questions on Truth*, q. 21, art. 1, Reply. Henry of Ghent discusses them in *Summa*, art. 24, q. 7, Solution.

³⁷ Henry of Ghent, *Summa*, art. 4, q. 1, ad 2, in: J.C. Flores (tr.), *Henry of Ghent's Summa: The Questions on Human Knowledge (Articles 2-5)*, cit., p. 99.

³⁸ As is well known, Thomas Aquinas also considers the true and the good as perfections. See, for instance, *Disputed Questions on Truth*, q. 21, art. 3, Reply. He also expresses how they operate as perfections of the soul as follows: «Thus something is an object of the soul [...] inasmuch as it is capable of being in the soul [...]. This is the essential constituent of the knowable in so far as it is knowable [...] something is the object of the soul according as the soul is inclined and oriented to it after the manner of the thing itself as it is in itself. This is the essential constituent of the appetible in so far as it is appetible» (R.W. Schmidt, [tr.], *Truth*, III, q. 22, art. 10, Reply, Hackett, Indianapolis 1994, p. 70). The 'knowable' refers to being as true, the perfection of the intellect; the 'appetible' refers to being as good, the perfection of the will. Both perfections refer to being and so are always integrated as some 'true good'. Of course, according to Henry of Ghent

soul desires the true good as its perfection and end. Every being as being is true and good. But not every being has reached the proper perfection - the true good - that is meant for it, and it remains restless until it does so. Of course, only the first principle is the true good absolutely speaking. For, every other being has participated rather than subsistent being, as its being is caused by and derived from a higher cause.³⁹ However, since the human soul is defined by intellect and will, which are ordered to the true and the good - not as separate realities, but as equivalent aspects of being itself - the soul has a natural desire to reach the truest knowable object and the best object of love: God himself.⁴⁰

This inclination to being itself - to perfection - is what is lacking in Kant's and any other purely formal understanding of the good, which reduce the good to a universal law to be followed and enacted by the intellect.⁴¹ This understanding along with other reductive approaches, and others still which divorce the true and the good, neglect the fundamental principle of medieval ethics: the human person freely and as a whole - as an organized unit of emotion, desire, mind, and body - seeks completion as a whole.⁴² Accordingly, the vital source to understand the true good is none other than the human essence itself; its faculties of intellect and will reveal the tendency towards a truth that is its own perfection or - which is the same - towards a good that is its true fulfillment.⁴³

and Thomas Aquinas, for human beings the true good in the proper sense is not any inclination to or attainment of being, but rather the final perfection of the soul found in the first truth and highest good. And again, each thinker develops this insight in his own way.

³⁹ Henry of Ghent and Thomas Aquinas both develop a metaphysics of participation (of course, with important differences) and speak of the creature's participation in being in many places, for instance: Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, chapter 5; Henry of Ghent, *Summa*, art. 2, q. 6, Solution.

⁴⁰ In question 5 of article 4 of the *Summa*, Henry argues that the human soul naturally desires knowledge of God's essence, while recognizing (like other medieval thinkers) that this final end and perfection also requires divine assistance. Aquinas expresses similar views in *Summa Theologiae*, I, q. 12, art. 1, and in *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, art. 5, Reply and Response to 1.

⁴¹ In classical and medieval philosophy, such an understanding of the good is perhaps more closely associated with art, which must follow the necessary steps of a rational pattern to reach an intended end or product that is consistent with the art. However, such a model - though perhaps adequate for specialized arts and techniques - remains inadequate to grasp the true good as the end of the human soul as such, which requires intellectual and moral perfection. In his *Summa*, art. 60, q. 1, Henry of Ghent discusses the nature of practical knowledge with reference to ethics and art. See G.A. Wilson – G.J. Ezkorn – B. Goehring (eds.), *Henrici de Gandavo Summa, art. LX-LXII*, Ancient and Medieval Philosophy 2, Henrici de Gandavo Opera Omnia XXXIII, Leuven University Press, Leuven 2018, pp. 51-68. As regards action specifically, in both ancient and medieval philosophy, ethical truth is indeed conceived as something universal that needs to be consistently chosen. However, unlike Kant, it is conceived as an end that, by being consistently chosen, perfects our very selves through virtuous living. Human nature as such is inclined to virtue as the body is to health. Virtue (both intellectual and moral) is fundamentally desirable because it satisfies the soul as a whole by perfecting it. Moral virtue alone does more than satisfying the mind's demand for rational consistency in actions. For, it is vital for the proper order of the soul as a whole. Additionally, for Henry of Ghent and other medieval thinkers, virtuous living strengthens the character and the mind in the search for God as the highest truth and final good. Of course, they also recognize that this final end, which exceeds human natural ability, can only be attained fully in the next life through divine assistance.

⁴² This distinguishes medieval ethics from utilitarianism. Although perfection includes pleasure, it extends beyond pleasure as a type of fruition that encompasses the human person as a whole (which by definition excludes the pleasures which detract from this fruition). Additionally, such perfection is the universal good as the proper end of every human soul, which is by definition intellectual and volitional.

⁴³ This is what distinguishes medieval ethics from views that disregard or fragment the basic identity of the human person, like those of Nietzsche, Sartre, and others. Generally, medieval thinkers recognize the vast potentialities of the human soul, which can assume innumerable configurations of character based on life choices. However, they also recognize that the human soul is ordered to and meant for a perfection that is commensurate with its essence, consisting in knowledge of the truth and love of the good, the proper objects of the leading faculties of the mind, intellect and will. Only this perfection satisfies – completes - the soul as a whole.

4 *Concluding Remarks*

Henry of Ghent and other medieval thinkers develop the classical understanding of human nature as a rational life-form. And, with the help of revelation, they also see it in a new light - as an image of the Trinity, defined by the illuminating coexistence of intellect and will.⁴⁴ But again, human understanding does not begin with a full awareness of these principles and conditions. What is immediately available to human consciousness, however, is its own tendency to the true and the good in virtue of its very life defined by intellect and will. The coexistence, mutuality, and interdependence of these faculties reveal the coexistence, mutuality, and interdependence of their objects - the true and the good. This basic tendency and this essential interrelatedness indicate that the soul can only find completion in one integrated goal - the true good, a good that is both fundamentally desirable and universally sound.

⁴⁴ This does not mean to suggest that medieval analyses of intellect and will are purely theological. In some contexts, these analyses remain strictly philosophical, based on natural reason. How a particular medieval thinker approaches this and other subjects will depend on his own approach to reason and revelation. Although Trinitarian theology provides a rich background for Henry of Ghent's overall understanding of intellect and will, his view of the true good in light of intellect and will may be gathered from texts lacking explicit reference to his Trinitarian theology. For Henry's own distinction between philosophy and theology, see J.C. Flores, *The Intersection of Philosophy and Theology: Henry of Ghent on the Scope of Metaphysics and the Background in Aquinas and Bonaventure*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 71(2-3) (2015), pp. 531-544.



N. 1, 2026

Tommaso Mauri, Università degli Studi di Perugia

***La teoria schellinghiana della religione come
'rapporto reale'. Implicazioni per la filosofia della
religione contemporanea***

Il presente contributo si propone di perseguire un duplice obiettivo. In primo luogo, mira a contribuire al dibattito riguardante la genesi e la genealogia della filosofia della religione, intesa sia come disciplina autonoma sia come orizzonte epocale della modernità. In particolare, intendo mostrare come la *Filosofia della mitologia* di Schelling costituisca un tassello fondamentale nella genesi della filosofia della religione a partire dalla crisi della *theologia rationalis*. In secondo luogo, attraverso l'analisi della teoria di Schelling della religione come 'rapporto reale' (*reales Verhältnis*) della coscienza con Dio, intendo affrontare una questione che rimane aperta anche nel dibattito contemporaneo in filosofia della religione. Nella fattispecie, mi riferisco alla necessità di distinguere la nozione di 'fede' da quella di 'credenza' e di evitare un appiattimento riduzionistico della prima sulla seconda, come invece accade in alcune correnti odierne di filosofia della religione, soprattutto nel suo versante analitico.

***Schelling's Theory of Religion as a 'Real Relation':
Implications for Contemporary Philosophy of
Religion***

This article pursues two main objectives. First, it aims to contribute to the debate on the origins and genealogy of philosophy of religion as an autonomous discipline and as an epochal framework of modernity. Specifically, it argues that Schelling's *Philosophy of Mythology* represents a fundamental milestone in the emergence of philosophy of religion, following the crisis of *theologia rationalis*. Second, through an analysis of Schelling's theory of religion as a 'real relation' (*reales Verhältnis*) between human consciousness and God, it addresses a key issue in contemporary debates in philosophy of religion: the need to distinguish between the concepts of 'faith' and 'belief' and to avoid reducing the former to the latter, as sometimes occurs in certain currents of analytical philosophy of religion. The article highlights how Schelling's emphasis on the historical and existential dimensions of religious experience allows philosophy of religion to establish itself as an independent field, distinct from metaphysics and natural theology. Additionally, the notion of a 'real relation' between consciousness and God provides an alternative framework to doxastic approaches to faith, promoting a view of religion as a lived, existential engagement rather than mere assent to propositional beliefs. By situating Schelling's insights within both the historical development of the discipline and contemporary philosophical debates, the article underscores the relevance of his thought for addressing enduring challenges in philosophy of religion.

Parole chiave

Tarda filosofia di Schelling; filosofia della religione; fede; credenza; esperienza mitologica e religiosa

Keywords

Schelling's Late Philosophy; philosophy of religion; faith; belief; mythology and religious experience

La teoria schellinghiana della religione come ‘rapporto reale’

Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea

0 Schelling e la genesi della filosofia della religione

Il dibattito riguardante il valore epocale della filosofia della religione e il suo nesso essenziale con la modernità ha radici molto profonde, che affondano almeno sino a Ernst Troeltsch.¹ Esso è proseguito con autori come Rudolf Otto, Max Scheler, Jean Hering e ha poi raggiunto una sua completezza storico-ermeneutica con i lavori di Konrad Feiereis, Marco Maria Olivetti, Walter Jaeschke e Jean Greisch.² Questi autori hanno reso ragione di una cesura epocale che si consuma all'interno di quella che Koselleck ha felicemente definito la *Sattelzeit der Moderne*, una soglia epocale che può essere filosoficamente circoscritta tra il 1781, anno della morte di Lessing e della pubblicazione della prima *Critica* kantiana, e la morte di Hegel nel 1831. In quegli anni, infatti, il processo plurisecolare moderno di categorizzazione della ‘religione’ culmina con l'istituzione della relativa e peculiare disciplina, ossia appunto la ‘filosofia della religione’.

Una tappa fondamentale di questo processo è certamente costituita dalla *Dialettica trascendentale* kantiana e dalla impossibilità ivi sostenuta di una conoscibilità di Dio sul piano teoretico. La critica kantiana impedisce un accesso speculativo diretto a Dio come ‘oggetto’ metafisico e apre così la strada alla filosofia della religione come disciplina obliqua, che giunge a Dio soltanto in seconda battuta, come referente degli atti e delle pratiche religiose messe in atto dal soggetto umano. Questa declinazione è ulteriormente approfondita da Schleiermacher, il quale, distinguendo nitidamente la

¹ «Il senso del pensiero moderno [...] ha sospinto la ricerca, sostanzialmente, verso l'indagine dei fenomeni religiosi presenti nella realtà storico-psicologica. La filosofia della religione è divenuta scienza della religione, da ramificazione della metafisica che era giunta ad essere un'indagine autonoma del mondo empirico della coscienza religiosa, da suprema scienza generale è giunta ad essere una nuova scienza singola» (ERNST TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, Gesammelte Schriften*, II, Tübingen, Mohr, 1913, p. 460, ed. it. a cura di Francesco Ghia, *Essenza della religione e della scienza della religione*, in *Scritti scelti*, Torino, UTET, 2005, p. 375).

² Per una panoramica del dibattito sulla fenomenologia della religione negli anni Venti del XX secolo inteso come approfondimento del problema teorico della ‘filosofia della religione’ cfr. STEFANO BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, Edizioni ETS, 2015, pp. 17-48. Riguardo agli autori citati si veda: KONRAD FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, Benno, 1965; MARCO MARIA OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico* (1974), ora in *Opere II*, «Biblioteca dell'Archivio di filosofia», 42, Roma-Pisa, Serra Editore, 2013; IDEM, *Filosofia della religione* (1995), ora in *Opere I. Saggi*, «Biblioteca dell'Archivio di filosofia», 41, Roma-Pisa, Serra Editore, 2013, pp. 165-227; WALTER JAECHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986, in part. pp. 9-133; IDEM, *I 'Um 1800' – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne*, in *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, hrsg. von G. Essen und C. Danz, Darmstadt, WBG, 2012, pp. 7-92; JEAN GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 2002-2004.

religione dalla metafisica e dalla morale, giunge a ritenere che la stessa idea di Dio e l'immortalità dell'anima non siano essenziali all'esperienza religiosa, intesa piuttosto come intuizione dell'universo e sentimento di assoluta dipendenza. Se Kant, avendo ricompreso Dio come postulato della ragion pratica in quanto garante della corrispondenza tra virtù e felicità, corre il rischio di misconoscere la differenza essenziale tra religione e morale, Schleiermacher esprime con chiarezza l'irriducibilità della religione non soltanto alla metafisica, ma anche alla morale stessa, e la istituisce come regione autonoma dello spirito.³

Questa traiettoria di progressiva distinzione tra (filosofia della) religione e metafisica subisce una parziale e provvisoria battuta d'arresto con l'edificazione del sistema hegeliano. Infatti, nonostante quelle hegeliane siano le prime lezioni universitarie dedicate esplicitamente alla *Philosophie der Religion*, e nonostante Hegel si premuri di differenziare la propria impresa speculativa dalla *theologia naturalis* wolffiana, il panlogismo hegeliano è strutturalmente contrapposto al problema teorico della 'filosofia della religione'. La ragione hegeliana, infatti, non rinuncia affatto alla conoscenza speculativa di Dio, sebbene quest'ultima avvenga su basi radicalmente diverse da quelle della tanto vituperata metafisica dell'intelletto. Ciò diviene molto chiaro nella introduzione alle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Qui Hegel oscilla tra una duplice determinazione epistemologica: da una parte, volendola distinguere dalla *theologia naturalis*, Hegel mette in chiaro che il contenuto della filosofia della religione non è Dio come tale, bensì la religione; d'altra parte, tuttavia, egli sottolinea che l'oggetto della filosofia della religione «è l'oggetto della religione stessa; è l'oggetto supremo, assoluto».⁴ Questa seconda caratterizzazione, che misconosce l'obliquità mediante la quale la filosofia della religione affronta il problema di Dio, ci pare preponderante. Poco dopo, infatti, delimitando il luogo teorico della filosofia della religione rispetto alle altre parti della filosofia, Hegel afferma chiaramente che «Dio è il risultato delle altre parti; qui questa conclusione è resa cominciamento» e che «abbiamo considerato la filosofia della religione come la considerazione dell'idea concreta del divino in forma razionale, come conoscenza concettuale di Dio».⁵ Già

³ «Per entrare in possesso di ciò quel che è suo, la religione rinuncia a tutti i diritti su qualunque cosa appartenga alla metafisica e alla morale, e rende loro indietro tutto quello che le è stato indebitamente assegnato. Non desidera determinare e spiegare l'Universo secondo la sua natura, come la metafisica, e nemmeno perfezionarlo e portarlo a compimento attraverso la forza della libertà e del divino arbitrio dell'uomo, come la morale. La sua essenza non è né pensiero né azione, ma intuizione e sentimento. Essa vuole intuire l'Universo, vuole scorgerlo devotamente nelle sue esibizioni e azioni, vuole farsi cogliere e riempire dai suoi influssi immediati con infantile passività. Così essa è contrapposta alla metafisica e alla morale in tutto ciò che determina la sua essenza e in tutto ciò che caratterizza le sue azioni» (FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], *Kritische Gesamtausgabe* I/2, hrsg. von Günther Meckenstock, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, pp. 185-326, ed. it. a cura di Davide Bondi, *Sulla religione. Discorsi a quelle persone colte che la disprezzano*, in *Scritti di filosofia e religione (1792-1806)*, Milano, Bompiani, 2021, p. 209).

⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, III: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983, p. 31; tr. it. a cura di Roberto Garaventa e Stefania Achella, *Lezioni di filosofia della religione*, I, Napoli, Guida, 2003, p. 89. Nel seguito si daranno le indicazioni di pagina dalle edizioni tedesche seguite da quelle delle traduzioni italiane.

⁵ *Ibid.*, p. 37; pp. 95-96. Come opportunamente sottolinea Valenza, nella filosofia della religione Hegel considera il darsi di Dio non come oggetto del pensiero, ma nella sua manifestazione nella comunità, nel culto e nelle rappresentazioni simboliche. Tuttavia, non si può trascurare che la filosofia della religione giunge in seconda battuta rispetto alla *Scienza della logica*, la quale è notoriamente «da esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), *Gesammelte Werke*, XXI, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1984, p. 34, tr. it. a cura di Arturo Moni, revisione della traduzione e nota introduttiva di Claudio Cesa, *Scienza della logica*, I, Roma-Bari, Laterza, 1968). La filosofia della religione, dunque, non viene concepita da Hegel come alternativa alla teologia filosofica, cioè alla conoscenza speculativa di Dio, bensì piuttosto come suo complemento, se non addirittura supplemento.

nell'introduzione al manoscritto del 1821 lo stesso Hegel riconosce che la filosofia della religione «ha in generale, nell'insieme, lo stesso scopo che aveva la scienza metafisica di un tempo chiamata *theologia naturalis*, con la quale s'intendeva l'ambito di ciò che la semplice ragione può sapere di Dio».⁶

Questa è una delle ragioni per cui Schelling considererà la rigogliosa metafisica hegeliana come un semplice «episodio»⁷ all'interno del nuovo corso filosofico inaugurato da Kant e la interpreterà alla stregua di un «nuovo wolffianesimo».⁸ Più volte, inoltre, egli rimprovererà alla filosofia della religione hegeliana di essersi «sempre mantenuta in una condizione di eccessiva dipendenza dallo sviluppo generale della filosofia, della quale ha ripetuto al suo interno, senza alcuna originalità, i vari movimenti, anziché, come pure avrebbe potuto, procurarsi un contenuto indipendente dalla filosofia, e mettersi così in condizione di arricchire a sua volta la filosofia».⁹ È dunque necessario indagare in che modo Schelling intende e mette in atto questa progressiva divaricazione tra «lo sviluppo generale della filosofia», ossia la metafisica, e la filosofia della religione.

Tale questione, infatti, è trattata solo tangenzialmente all'interno delle grandi ricostruzioni succitate riguardanti la genesi della filosofia della religione. Esse considerano Schelling una figura certamente significativa (sebbene non al livello di Kant, Schleiermacher e Hegel), tuttavia spesso non si soffermano a sufficienza sulla novità teorica rappresentata dalla sua *Filosofia della mitologia* e sulle conseguenze che egli stesso esplicitamente trae riguardanti lo statuto epistemologico della filosofia della religione. In quanto segue metterò in rilievo alcune delle tesi fondamentali che sottendono alla teoria schellinghiana della religione come rapporto reale tra la coscienza umana e Dio e indicherò il significato di questa peculiare teoria per lo sviluppo della filosofia della religione *statu nascendi*.

1 *La religione come rapporto reale nella tarda filosofia di Schelling*

a. *La mitologia come religione naturale*

Il primo passo da compiere per comprendere la teoria di Schelling della religione come rapporto reale consiste nell'indagine della concezione schellinghiana della mitologia come religione, e in particolare come religione naturale. La tesi è alquanto rivoluzionaria. Com'è noto, a partire dal XVII secolo la locuzione 'religione naturale (*religio naturalis*)' era venuta a indicare – per dirla con Olivetti – «una religione costitutiva dell'essere umano, anzi del soggetto, interna, invisibile, razionale, universale e

⁶ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, cit., p. 3; p. 63.

⁷ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Sämtliche Werke*, X, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861 (citato di qui in avanti con l'abbreviazione: *SW*), p. 128, ed. it. a cura di Carlo Tatasciore, *Lezioni monacheesi sulla storia della filosofia moderna*, in *Lezioni monacheesi e altri scritti*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, p. 167.

⁸ *SW*, X, p. 212; p. 242.

⁹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW*, XI, p. 244, ed. it. a cura di Tonino Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano, Guerini e Associati, 1998, p. 373.

astorica»,¹⁰ indipendente da eventi rivelativi sovrannaturali così come da pratiche rituali e devozionali esteriori. Secondo una prospettiva teoretica variegata che nei suoi tratti comuni appartiene tanto al *milieu* filosofico anglofono (Herbert di Cherbury, Blount, Toland, Tindal, Hume) quanto a quello francese (Voltaire, Diderot) e tedesco (Reimarus, Spalding, Meier, Mendelssohn), la religione naturale si può definire come un insieme di verità relative a Dio e al comportamento umano che si possono ricavare con la ragione a prescindere dalla rivelazione e costituiscono i fondamenti della venerazione razionale di Dio. Schelling, scardinando un luogo comune diffuso in tutta la *République des lettres*, giunge chiaramente ad affermare che la religione mitologica non è soltanto la religione della natura (*Naturreligion*), ossia la religione della divinizzazione della natura, ma è la religione naturale (*natürliche Religion*) nel senso della «religione che si sviluppa secondo natura»,¹¹ ossia la religione che corrisponde alla natura originaria dell'uomo. Identificandosi con la religione mitologica, la religione naturale viene così a distinguersi nitidamente dalla 'religione razionale (*Vernunftreligion*)', decretando la fine di una sinonimia invalsa durante tutta la temperie illuminista.

Prima di valutare l'importanza di questa tesi per la genesi e per la struttura della filosofia della religione, tuttavia, è necessario ripercorrere brevemente l'argomentazione schellinghiana. Al suo interno, infatti, compaiono elementi decisivi per affrontare il secondo nucleo tematico del presente contributo, vale a dire la differenza tra fede e credenza.

Innanzitutto, è opportuno notare che la scelta di interpretare la mitologia come religione genuina dei popoli antichi non è affatto una posizione dominante al tempo di Schelling. La maggior parte degli studiosi, infatti, proponeva teorie 'riduzionistiche' della mitologia. Alcuni – come Karl Philipp Moritz – vedevano nella mitologia una mera creazione artistica, l'esito di un puro istinto poetico.¹² Altri – seguendo Evemero – rintracciavano nei racconti mitologici l'esaltazione al rango divino di uomini storici ed episodi realmente accaduti. La maggior parte, tuttavia – si pensi in particolare a Christian Gottlob Heyne, Friedrich Creuzer e Gottfried Hermann – sosteneva la necessità di un'interpretazione allegorica, in base alla quale i miti costituirebbero semplici strumenti narrativi utilizzati dagli antichi per esprimere insegnamenti e verità morali oppure per rivestire poeticamente la loro rudimentale cosmogonia scientifica.

Schelling, al contrario, sostiene un'interpretazione tautologica della mitologia: essa non significa nient'altro di ciò che esplicitamente esprime. Ciò significa che non è possibile distinguere un significato dottrinale da un significato storico e considerare quest'ultimo come semplice rivestimento esteriore del primo. La mitologia deve essere intesa come la vera e propria storia degli dèi cui di volta in volta la coscienza umana è realmente sottomessa. Il successivo dominio delle rappresentazioni mitologiche è un'esperienza realmente vissuta dalla coscienza, un processo teogonico all'interno della coscienza.

L'argomentazione principale che Schelling utilizza per sostenere questa concezione deriva dalla considerazione del potere che le rappresentazioni mitologiche esercitavano sulla vita degli uomini e dei popoli, un potere che ha portato alla diffusione di riti,

¹⁰ MARCO MARIA OLIVETTI, *Filosofia della religione* (1995), cit., p. 203.

¹¹ *SW*, XI, p. 245; p. 376.

¹² KARL PHILIPP MORITZ, *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin, Unger, 1791.

usanze e consuetudini ad oggi per noi incomprensibili: «com'è possibile – si chiede Schelling – che i popoli dell'antichità abbiano non solo prestato fede a quelle rappresentazioni religiose che ci sembrano completamente assurde e irrazionali, ma anche compiuto in loro onore dei sacrifici pieni di solennità e non di rado persino cruenti?».¹³ La presa in carico del significato pratico delle credenze mitologiche è la mossa teorica che permette di scardinare ogni tentativo di interpretazione allegorica della mitologia.¹⁴ In virtù della sua capacità di orientare profondamente la vita spirituale dei popoli, la mitologia non può essere intesa né come semplice poesia, né come una sorta di protofilosofia, ma deve essere interpretata come un fenomeno religioso. Già questo passaggio argomentativo rende evidente la concezione schellinghiana della religione: essa non consiste semplicemente nel tener per vere alcune proposizioni e comportarsi in conformità ad esse, ma implica un'esperienza vissuta della coscienza, la quale, soprattutto nel suo stadio 'naturale', è caratterizzata da una preponderante passività nei confronti delle rappresentazioni religiose stesse. L'orientamento religioso della vita non è l'esito di un'interrogazione etico-razionale, bensì piuttosto una condizione preliminare, che informa la attività dello spirito e plasma la vita stessa.

b. *Il rapporto reale tra la coscienza e Dio*

Affermare la natura religiosa della mitologia, tuttavia, non è ancora sufficiente per spiegarne in maniera adeguata la genesi e il significato. Una volta appurato che essa debba intendersi come un fenomeno religioso, infatti, resta da indagare l'origine della nozione stessa della divinità: come mai la vita dell'uomo mitologico è dominata dalle rappresentazioni della divinità? Donde deriva all'uomo mitologico la nozione di Dio? La soluzione classico-scolastica – ossia postulare la presenza nell'uomo di una *notitia Dei insita*, di una cognizione immediata, per quanto indefinita e aurorale, di Dio – o, ancor peggio, concepire la mitologia come corruzione di un teismo razionale originario, risultano palesemente insufficienti: come potrebbe la semplice *notitia Dei* o una dottrina formale teistico-razionale di Dio possedere una realtà tale da dominare la coscienza umana per secoli? Schelling smaschera il teoreticismo insito in queste posizioni, ossia il presupposto implicito in virtù del quale il rapporto con la divinità sia da concepirsi in termini meramente conoscitivi. Al contrario, argomenta Schelling: «la mitologia come storia degli dèi, ossia la vera e propria mitologia, poteva generarsi solo nella vita stessa (*konnte sich nur im Leben selbst erzeugen*); doveva essere qualcosa di *vissuto* e *sperimentato* (*sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes seyn*)».¹⁵ La concezione schellinghiana della mitologia ha qualcosa a che fare con la heideggeriana 'esperienza effettiva della vita' (*faktische Lebenserfahrung*), ossia con quel livello in cui la vita è vissuta prima di essere riflessa: le rappresentazioni mitologiche non sono oggetti della vita coscienziale, come se la coscienza, in quanto soggetto, possa distanziarsi da esse, bensì piuttosto

¹³ *SW*, XI, p. 195; p. 308.

¹⁴ Ciò risulta palese nella critica alla concezione di Hermann, il quale, facendo perno sul principio della personificazione grammaticale, vede nei nomi divini la diretta designazione di oggetti naturali: «La teoria di Hermann – rileva Schelling – sarebbe sicuramente eccellente, se la mitologia non fosse esistita altrimenti che sulla carta, o non fosse stata niente di più di un esercizio scolastico. Ma che cosa potrebbe mai rispondere, se le si rammentassero i sacrifici innaturali offerti dai popoli alle loro rappresentazioni mitologiche?» (*Ibid.*, p. 82; p. 171).

¹⁵ *Ibid.*, p. 125; p. 222 (tr. leggermente modificata).

costituiscono l'orizzonte intrascendibile, il mondo nel quale la coscienza mitologica è immersa.¹⁶ L'esperienza mitologica è strutturalmente immersiva e non riflessiva, tant'è vero che la mitografia – ossia la scrittura e la codificazione letteraria degli eventi mitici e delle genealogie – ha origine soltanto in un secondo momento, come racconto *ex post* di una storia degli dèi già consolidata nella coscienza collettiva. Secondo Schelling, Omero ed Esiodo testimoniarebbero la fine dell'epoca propriamente mitologica, poiché la restituzione poetica delle figure mitologiche presuppone una presa distanza da esse e la loro oggettivazione.¹⁷ Essi sono testimoni in presa diretta della 'crisi' della coscienza mitologica, ossia – etimologicamente – della separazione tra la coscienza e le rappresentazioni mitologiche, che permette la loro oggettivazione storico-letteraria in un poema.¹⁸

La religiosità dell'uomo mitologico, dunque, non è da attribuirsi ad una conoscenza di Dio di natura teoretica. Tuttavia, rimane irrisolta la questione: «com'è possibile che la coscienza umana abbia potuto dedicarsi fin da principio a rappresentazioni di natura religiosa, e anzi le abbia preferite a rappresentazioni di ogni altro genere, fino a esserne totalmente assorbita?».¹⁹ Schelling ritiene che questa situazione sia legata ad una condizione antropologica strutturale, che è stata opportunamente designata come 'teonomia originaria della coscienza'.²⁰ Il fatto che la coscienza sia teonoma significa che «nella sua essenza *originaria*, l'uomo ha un solo significato, quello di essere una natura che pone Dio (*Gott-setzende Natur*), tanto che si potrebbe dire che egli esiste, originariamente, solo come quell'essere che pone Dio. La sua natura quindi, lungi dall'esistere *per se* stessa, è orientata (*zugewandte*) a Dio, anzi in un certo senso estaticamente persa (*gleichsam verzücete*) in Dio».²¹ La stessa nozione di Dio – se così può essere denominata – non è un oggetto cui la coscienza umana perviene ad un certo punto del suo sviluppo, ma Dio stesso è originariamente immanente alla coscienza, la quale non è ancora autocoscienza, bensì piuttosto coscienza di Dio.²² Il fatto che la coscienza umana sia originariamente coscienza di Dio non significa che essa possieda una conoscenza naturale di Dio in virtù della quale sia possibile costruire una teologia naturale, bensì piuttosto che è orientata a Dio in una maniera inconsapevole, strutturale e costitutiva: «essa ha Dio in sé (*an sich*), così come si dice che un uomo ha

¹⁶ È Schelling stesso ad utilizzare la nozione di 'mondo' in senso radicalmente storico per descrivere l'epoca della mitologia. Egli afferma chiaramente che l'antichità costituisce realmente un «mondo a sé (*eine eigene Welt*)», il quale «riposa su un suo principio specifico» e «appare sottomesso a leggi e potenze differenti da quelle a cui obbedisce il mondo contemporaneo» (*Ibid.*, p. 243; p. 372). La storicizzazione del concetto di mondo come 'epoca' a sé stante costituisce il pensiero fondamentale della sua filosofia della storia.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 18-19; p. 90.

¹⁸ Cfr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Die Mythologie*, *SW*, XII, pp. 145, 592-595, ed. it. a cura di Lidia Procesi Xella, *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, 1990, pp. 16, 423-426.

¹⁹ *SW*, XI, p. 186; p. 297.

²⁰ Cfr. MARKUS GABRIEL, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbennüßteinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, De Gruyter, 2006.

²¹ *SW*, XI, p. 185; p. 296.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 187; p. 298.

in sé una virtù o più spesso un vizio, dove l'«*an sich*» esprime il fatto che questa caratteristica non è qualcosa che egli voglia, anzi nemmeno qualcosa che egli sappia».²³

La teonomia originaria della coscienza è il fondamento del carattere definitorio della religione come tale, ossia di un 'rapporto reale (*reales Verhältnis*)' della coscienza con Dio, un rapporto non mediato da rappresentazioni né da concetti.²⁴ Certamente, la coscienza mitologica (e religiosa in generale) produce sempre delle rappresentazioni di Dio, tuttavia il rapporto reale non consiste nel loro contenuto, bensì nel fatto stesso che essa non può fare a meno di produrle: «il vero fenomeno che qui si tratta di intendere – coglie acutamente Cassirer commentando l'impresa schellinghiana – non è il contenuto rappresentativo del mito come tale, ma il significato che esso possiede per la coscienza umana e il potere spirituale che esercita su di essa. Ciò che forma il problema non è il contenuto, la materia della mitologia, ma l'intensità con cui questo contenuto viene vissuto, con cui viene creduto esistente e reale».²⁵ Per Schelling, si badi bene, questo rapporto reale con Dio è «qualcosa di eterno e di insopprimibile»,²⁶ che tuttavia non esclude il sorgere anche di un rapporto ideale (*ideales Verhältnis*), ossia di una teo-logia in senso proprio, sia essa naturale o rivelata. Ciò che egli categoricamente esclude è la possibilità che il rapporto reale venga ricondotto, superato o dissolto nel rapporto ideale, cioè nella concettualità filosofica. Su questo punto Schelling si differenzia nettamente da Hegel.

c. *Il ruolo della Filosofia della mitologia nella genesi della filosofia della religione*

Al termine di questa sommaria esposizione della teoria schellinghiana della religione, veniamo ora alle implicazioni rilevanti per la genesi della filosofia della religione. In primo luogo, è necessario notare che la teonomia originaria della coscienza, ossia il rapporto reale della coscienza con Dio, costituisce un principio religioso specifico e peculiare, indipendente tanto dalla ragione quanto dalla rivelazione, il quale permette alla filosofia della religione di affermarsi come scienza particolare, indipendente dalla metafisica e dalla teologia naturale.²⁷ Inoltre – e questa è una seconda implicazione rilevante – ciò significa che all'interno della dicotomia moderno-illuministica di religione rivelata e religione naturale o razionale si inserisce un terzo elemento, vale a dire la religione mitologica. La sinonimia rilevata tra religione naturale e religione razionale indica che nella dicotomia il 'naturale' era associato alla ragione; ora, invece, dopo aver stabilito la religione mitologica come religione naturale, il 'naturale' passa

²³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie: Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hrsg. von A. Roser, H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 197.

²⁴ Cfr. THOMAS BUCHHEIM, *Was heißt „philosophische Religion“? Acht Thesen zur Zielsetzung von Schellings unvollendetem System*, in *Religion und Religionen im deutschen Idealismus*, hrsg. von F. Hermann, B. Nonnenmacher und F. Schick, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 425-445.

²⁵ ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mythische Denken*, *Gesammelte Werke*, XII, hrsg. von Birgit Recki, Hamburg, Meiner, 1998-2009, p. 6, ed. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. II: Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 9.

²⁶ *SW*, XI, p. 189; p. 301.

²⁷ Cfr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie 1841*, cit., p. 189. Al riguardo si veda anche: CHRISTIAN DANZ, *Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule*, in *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Christian Danz, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 233-253.

all'altro polo, cioè a quello mitologico-rivelativo: «anche se si considera la religione rivelata come la religione sovranaturale, essa appare comunque, in seguito ai suoi rapporti con la religione naturale [cioè mitologica!], in certo qual modo come qualcosa a sua volta di naturale».²⁸ In terzo luogo, infine, bisogna rilevare come Schelling porti a compimento quel processo – già individuato da Olivetti – di connessione essenziale tra filosofia della religione e filosofia della storia: dal momento che la religione è fondata su un rapporto reale e non semplicemente ideale con Dio, essa è eminentemente storica.²⁹ Per questo – argomenta Schelling – «una filosofia della religione che si voglia affermare come scienza particolare non si accontenterà affatto del contenuto astratto di una qualche dottrina filosofica della religione, ma si assumerà il compito di esporre nella loro successione naturale anche le diverse forme in cui la religione è effettivamente esistita».³⁰ Il richiamo alla storia è decisivo in un duplice senso. Da una parte vi è un'esigenza – che sarà poi ereditata dalle *Religionswissenschaften* – che riguarda l'indagine, la descrizione e la classificazione storica dei fenomeni religiosi e la loro contestualizzazione storico-obiettiva. Dall'altra, più profondamente, il richiamo alla storicità significa un richiamo alla effettività, ossia alla necessità di smarcarsi dall'atteggiamento teoretico per cogliere l'esperienza mitologica (e religiosa in generale) nel suo darsi concreto. L'esperienza mitologica, nella sua irriflessività, viene eletta da Schelling a luogo principe per cogliere la cifra fondamentale dell'esperienza religiosa, che non è riducibile all'assenso accordato a determinate proposizioni, bensì implica un coinvolgimento esistenziale totale e preliminare nel rapporto con Dio.

2 *Fede e credenza*

La presa in esame della religione rivelata arricchisce ulteriormente l'analisi schellinghiana della religione. Schelling, infatti, concepisce il cristianesimo come l'evento di liberazione della coscienza dalle potenze mitologiche. Se le rappresentazioni mitologiche occupavano immediatamente e necessariamente l'intero orizzonte della coscienza, senza che quest'ultima avesse la possibilità di distanziarvisi, l'evento di Cristo dischiude all'uomo la possibilità di un rapporto autenticamente libero con Dio. Dio non si impone per mezzo di rappresentazioni necessarie, ma si offre liberamente alla coscienza. Questa nuova condizione rende possibili due fenomeni che erano impossibili nell'orizzonte mitologico: l'ateismo, ossia la possibilità di negare e rifiutare Dio, e la teologia, cioè lo sviluppo di un rapporto anche ideale con la divinità. Tramite il lavoro concettuale la coscienza può rendere ragione della possibilità e della plausibilità di ciò che la religione presenta, permettendo così un'adesione cosciente e riflessa ai contenuti religiosi.

La presenza o meno di un rapporto ideale tra la coscienza e Dio determina la distinzione tra una fede cieca e una fede illuminata. Contrariamente al cosiddetto

²⁸ *SW*, XI, p. 246; p. 378.

²⁹ Su questo punto, che distingue Schelling tanto da Kant quanto da Hegel, insiste CHRISTIAN DANZ, *God, Religion and History: The Significance of Schelling's Philosophy of Religion for Determining the Concept of Religion*, «Religions», XV, 2, 2024, Article 154.

³⁰ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie 1841*, cit., p. 197.

‘evidenzialismo illuminista’, tuttavia, che vorrebbe squalificare ogni credenza che non sia fondata sui dati della ragione e dell’esperienza, Schelling tiene ferma la necessità del rapporto reale e la sua priorità rispetto al rapporto ideale. Senza un rapporto reale, infatti, la religione si ridurrebbe ad una semplice dottrina di Dio. Nella *Prefazione agli scritti postumi di Henrik Steffens* del 1845, un testo poco frequentato dalla *Schellingforschung*, Schelling si esprime molto chiaramente al riguardo, fornendo indicazioni decisive riguardo a come egli intenda la fede:

Infatti, ogni fede è soltanto fede nella *realtà*: cieca, se manca la cognizione (*Einsicht*) della possibilità [...], illuminata, quando si vede la possibilità. Infatti, questa cognizione non abolisce la fede: dalla possibilità non segue *necessariamente* la realtà; si potrebbe riconoscere (*einsehen*) la possibilità, eppure non credere alla realtà. Ciò che è possibile a Dio, egli non per questo lo compie necessariamente; che egli lo abbia *realmente* compiuto, bisogna pur sempre *crederlo*. Così la fede rimane così qualcosa di completamente a sé, indipendente da ogni scienza, libera persino da ogni contatto con essa, poiché, scevra di ogni universalità, è la cosa più personale, nella quale, in quanto santuario più interiore della libertà umana, non interviene nulla dall’esterno, nemmeno la scienza. [...] Qui (nella fede), ciascuno è uguale all’altro, il sapiente come l’ignorante.³¹

La conoscenza illumina solamente la possibilità del contenuto rivelato, ma non la sua realtà, che può essere soltanto creduta. Schelling rivendica da una parte l’autonomia della fede rispetto alla scienza, riconoscendo la sua intrinseca autogiustificazione, e dall’altra il suo essere radicata nella libertà personale di ciascuno. Più che alla conoscenza in senso stretto, la fede è legata all’esperienza effettiva:

colui che vede la possibilità [...] crede nella realtà *nel medesimo senso* in cui vi crede il popolo, ossia quella grande maggioranza che di per sé ricorre soltanto all’esperienza. Infatti, anche costui *crede* nella realtà della redenzione, per esempio, non perché ne vede la possibilità, ma per l’esperienza che ne ha fatto.³²

L’esperto di soteriologia non crede alla redenzione in virtù dei suoi studi teologici, che pur rimangono utili per illuminare il contenuto rivelato, ma in virtù dell’esperienza che egli ha fatto di tale redenzione.

Questi ultimi rilievi ci permettono di affrontare una questione decisiva della filosofia della religione, recentemente risolta anche nel dibattito italiano, ossia la distinzione tra fede e credenza.³³ È una tendenza invalsa, specialmente in alcune correnti analitiche di filosofia della religione, considerare la fede alla stregua di una credenza. Non solo i

³¹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Vorwort zu H. Steffens Nachgelassene Schriften*, SW, X, p. 406.

³² *Ibid.*

³³ Faccio riferimento in particolare al volumetto di ADRIANO FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Brescia, Morcelliana, 2023.

sostenitori di qualche forma di teologia naturale, ma anche i maggiori propugnatori della cosiddetta epistemologia riformata, che pure rifiutano il fondazionalismo classico e l'evidenzialismo illuminista, mantengono una concezione doxastica della fede.³⁴ Intesa in questo modo, la fede (*pístis*) risulterebbe assimilabile ad una credenza, ad una opinione (*dòxa*) tra le altre. Tale riduzione, tuttavia, tradisce la sua autentica natura: la fede – argomenta Fabris – «è invece il presupposto all'interno del quale ogni conoscenza e ogni credenza acquistano un nuovo significato, dato che da tale presupposto ricevono il proprio orientamento».³⁵ Aver fede non significa credere nell'esistenza di Dio allo stesso modo in cui si crede nell'esistenza del mondo esterno e delle menti altrui. Piuttosto, aver fede implica una decisione in cui ne va del senso (direzione e significato) dell'intera esistenza personale. L'adesione religiosa, in altri termini, comporta l'ingresso in nuovo orizzonte, in una nuova postura nei confronti dell'esistenza, a partire dalla quale tutte le altre sue dimensioni vengono riorientate. Si badi bene, Schelling non sta banalmente rivendicando i diritti della *fides qua creditur* nei confronti di una *fides quae creditur* percepita come astratta e statutaria. Egli riconosce che, sebbene la fede del singolo individuo possa e debba fondarsi sull'esperienza, ciò non vale per la teologia. Essa, al contrario, è chiamata ad essere coscienza scientifica e universale della chiesa, in grado di librarsi al di sopra delle mere convinzioni individuali per offrire una riflessione critica sull'esperienza di fede.³⁶ Schelling saluta dunque con favore l'emergere di un rapporto anche ideale con la divinità, poiché esso garantisce l'oggettività dell'interpretazione dell'esperienza interiore e permette che essa si sviluppi in una conoscenza intersoggettivamente accertabile, costituendo così un argine al soggettivismo e all'emotivismo religioso. Il rapporto ideale, tuttavia, è esposto al rischio della degenerazione idolatrica nella misura in cui recide il suo legame con il rapporto reale, ossia la fede intesa come esperienza vissuta di coinvolgimento relazionale ed esistenziale con Dio.

3 Conclusione: una questione di metodo

Le riflessioni che abbiamo condotto hanno permesso di mostrare l'importanza del pensiero schellinghiano nel contesto della genesi della filosofia della religione, rilevando nella nozione di 'rapporto reale' e nella peculiare storicità dell'esperienza religiosa due elementi fondamentali per garantire alla filosofia della religione una

³⁴ Emblematico il caso di Plantinga, che intende la fede come credenza vera e garantita (*warranted*), cioè come conoscenza (cfr. ALVIN PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, New York, OUP, 2000). Una posizione differente è quella assunta dalla corrente wittgensteiniana di filosofia della religione (cfr. JAMES KELLENBERGER, *Wittgenstein's Gift to Contemporary Analytic Philosophy of Religion*, «International Journal for Philosophy of Religion», XXVIII, 3, 1990, pp. 147-172). Altri autori di tradizione analitica, come Robert Audi o Daniel Howard-Snyder, rifiutano l'equazione di fede e credenza distinguendo tra *faith* e *belief*, o ancora tra *attitudinal faith* – *faith in* – e *propositional faith* – *faith that* (cfr. ROBERT AUDI, *Faith, Belief, and Will: Toward a Volitional Stance Theory of Faith*, «Sophia», LVIII, 2019, pp. 409-422; DANIEL HOWARD-SNYDER, *Propositional Faith: What it is and What it is Not*, «American Philosophical Quarterly», L, 4, 2013, pp. 357-372). Nell'approccio di questi autori, tuttavia, è trascurata la dimensione preliminare e la componente relazionale della fede intesa precipuamente come fede religiosa.

³⁵ ADRIANO FABRIS, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ Cfr. *SW*, X, p. 405.

propria autonomia nei confronti della metafisica e della teologia naturale. Esse hanno anche messo in luce la pertinenza della teoria schellinghiana della religione come rapporto reale ad una filosofia della religione che non accetti la riduzione della fede a semplice credenza. Da quanto esposto sinora, tuttavia, potrebbe risultare uno spiacevole equivoco. L'enfasi sulla necessità di prendere le mosse dall'esperienza effettiva della vita religiosa, dalla fede come rapporto con Dio vissuto in maniera primariamente irriflessa, potrebbe instillare il dubbio che per praticare una filosofia della religione non programmaticamente riduzionista sia necessario abbracciare una qualche prospettiva religiosa. La filosofia della religione, in altri termini, contravvenendo al suo statuto di disciplina obliqua, verrebbe a configurarsi come una criptoteologia. In riferimento a questa obiezione, cui non è possibile rispondere esaurientemente in questa sede, occorre formulare due brevi osservazioni. Innanzitutto, parafrasando Weber, bisogna ammettere che, per praticare una filosofia della religione che non finisca per misconoscere o ridurre unilateralmente il suo oggetto, occorre non essere completamente *religiös unmusikalisch*. Tale considerazione, tuttavia, è piuttosto triviale: una certa affinità o sensibilità nei confronti del proprio oggetto di studio è un prerequisito fondamentale di ogni impresa scientifica seria. Lo stesso principio, infatti, vale anche in altre discipline: un filosofo della scienza non può essere del tutto insensibile al valore epistemologico dell'impresa scientifica, così come un estetologo deve possedere una certa sensibilità e un certo gusto per il bello. D'altra parte, tuttavia, questa considerazione non implica che il filosofo della religione debba essere un credente o aderire a una determinata confessione religiosa. Essere *religiös musikalisch* non significa abbracciare una fede specifica, ma piuttosto mantenere una disponibilità ermeneutica che consenta di comprendere il fenomeno religioso *in iuxta propria principia*. In questo senso, il richiamo a partire dall'esperienza religiosa concreta non deve essere inteso come il pio invito ad abbandonare il punto di vista filosofico per abbracciare una prospettiva religiosa, bensì piuttosto costituisce un'indicazione metodologica basilare per assolvere a uno degli scopi fondamentali della filosofia della religione, ossia comprendere cosa significhi 'abbracciare una prospettiva religiosa' e come tale scelta incida sull'esperienza effettiva della vita.



N. 1, 2026

Juan Patricio Cornejo, Universidad de Anáhuac

Sobre la verdad religiosa y la respetividad

El siguiente trabajo quiere establecer un cierto vínculo entre la verdad religiosa y la respetividad. Para ello se ha servido principalmente de dos autores Xavier Zubiri y Mircea Eliade. El breve trabajo se despliega en tres breves momentos 1. Notas preliminares. 2. Búsqueda de esclarecimiento. 3. La verdad religiosa, muerte y respetividad.

On Religious truth and Respectivity

The following work aims to establish a certain link between Religious truth and Respectivity. To do this this, it has mainly relied on two authors, Xavier Zubiri and Mircea Eliade. The brief work unfolds in three short moments: 1. Preliminary notes. 2. Search for clarification. 3. Religious truth, death, and Respectivity.

Palabras claves

La verdad religiosa, respetividad, muerte

Keywords

Religious truth, Respectivity, Death

Sobre la verdad religiosa y la respectividad

0 *Notas preliminares*

Xavier Zubiri, se había asomado a la cuestión sobre la verdad religiosa, la *vero religio*, en el artículo de 1937: *Note sur la philosophie de la religion*, publicado en el *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*,¹ en cuya nota, por vez primera, brota para el filósofo español la pregunta: ¿En qué consiste la verdad de una religión, la “*vérité d'une religion*”? (2002b, p. 329).

Posteriormente, se recoge esta cuestión en la lección III del curso dictado en Madrid, el 11 de marzo de 1965, en la obra póstuma *Sobre la religión* (2017, pp. 97-106). Anteriormente, ésta había aparecido como un apéndice, con el nombre: *La verdad religiosa* (pp. 151-164) en el libro que lleva el mismo título que el curso de Madrid: *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993\1994), obra que ya no se encuentra en circulación.

La cuestión de la verdad religiosa aparece también con cierta variante en otra obra póstuma *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015b, pp. 253-255). Grosso modo, se ha creído —según Zubiri— que la verdad religiosa está montada en la concepción de los dioses. Esto ha llevado a tres visiones de la deidad: el politeísmo, el monoteísmo y el panteísmo. Es en este horizonte que cobra vida nuevamente la pregunta: ¿Qué es la verdad religiosa? Durante el curso en Madrid, Zubiri elogia la obra de Mircea Eliade *Traité de l'histoire des religions* (1970). El rumano en sus primeras páginas advierte que la complejidad laberíntica de los hechos en el fenómeno religioso es evidente y, sobre todo, que llevar a cabo el estudio de una sola religión sería un intento fallido e insuficiente en la vida de un solo hombre (Eliade 1970, p. 12; 1969, p. 15). Este dato que ofrece Eliade será un faro importante de orientación para emprender nuestra navegación y no naufragar en sus arremolinadas aguas.

Es decir, por un lado, se debe tener presente el vasto panorama que ofrece la historia de las religiones; en el sentido que, lo que el hombre ha hecho: danzas, instrumentos musicales, arquitectura, medios de transportes, oficios, artes, ritos, mitos, templos, etc.; casi todo, en un momento determinado de la historia de la humanidad, desde una piedra de origen maya hasta un texto de Santa Teresa de Ávila tienen un carácter sagrado, ha sido una “hierofanía”. Por otro lado, la cuestión de la verdad, la verdad en sí, en el pensamiento de Zubiri se encuentra tratada en la obra *Naturaleza, Historia*

¹ Ver: 10, (1937) pp. 333-341.

Dios (1944/1987); en el curso de 1966, recogido en la obra póstuma: *El hombre y la verdad* (2015a); en el artículo: *Notas sobre la inteligencia humana*, recopilado en la obra igualmente póstuma: *Sobre la realidad* (2018, pp. 243-259). La vemos además en su obra de madurez: *Sobre la esencia* (1962/2020); y, sobre todo, en apartados importantes contenidos en su obra capital: *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad* (1980/1998), *Inteligencia y logos* (1982/2002a), *Inteligencia y razón* (1983/2001).

Si agregamos a la cuestión de la verdad la noción de respectividad, esta levanta una enorme polvareda de complejas cuestiones a la hora de abordar el tópico de la religión. Se ha de tener presente que el filósofo español —en su obra mayor— *Sobre la esencia* (1962/2020), señala que toda realidad es “respectiva” (p. 181). Grosso modo, esta “respectividad” indica que las cosas reales están vinculadas entre sí (p. 426); las cosas reales forman una totalidad. Ya en el curso *Acerca del mundo* (2010) el autor español concibe el mundo como totalidad, “respectividad” (p. 19). Las cosas reales forman una totalidad que no ha de ser confundida con una adición extrínseca; eo ipso, cuando se habla de mundo, no se trata de concebir el mundo en una totalidad extrínseca, es decir, no se trata, por ejemplo, de ir sumando piezas como quien juega dominó, poniendo en orden unas piezas después de otras, sino de pensar que existe una especie de “conexión” primaria tema que ha fue desarrollado por Heidegger desde su particular perspectiva, por todos conocidos —sobre el sentido de ser— a propósito de la *Bewandtnis*.²

En Zubiri, la noción de respectividad se encuentra en casi toda su obra hilvanada sutilmente; pero, explícitamente y tejida en detalle en el artículo: *Respectividad de lo real* (1979). Esta última noción Zubiri la utiliza en múltiples momentos, que va desde la respectividad de lo real en cuanto real (2002a, p. 27) hasta la respectividad trinitaria en la obra póstuma: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015, p. 429). Teniendo presente, pues, el panorama donde podríamos navegar, veamos en líneas muy gruesas estas dos nociones: verdad y respectividad.

1 *Búsqueda de esclarecimiento*

Partamos con la verdad, por un lado, tengamos en mente la fórmula clásica: la verdad es una conformidad o adecuación entre el pensamiento y las cosas (*veritas est adaequatio rei et intellectus*); es la verdad del conocimiento.³ Por otro, intentemos concebir la noción de respectividad desde un simple ejemplo que Zubiri permanentemente alude, esto es, el reloj y su estructura. Al concebir el funcionamiento de las piezas de un reloj, éste no se lo puede comprender como una simple suma de cosas, es decir, no es que las piezas estén vinculadas físicamente en el funcionamiento unitario del reloj, sino, más

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18., 2006, p. 83

³ Zubiri, 2015a, pp. 20-21; Aquino, 2023, p.434: *S. Th.* q.16 a.1 .

bien, que las piezas están hechas las unas en vista de las otras, a eso Zubiri llama respectividad (2010, p. 20).

Demos un paso más. Al hablar de verdad y respectividad, no tomemos la “y” como una adición de dos momentos: verdad “y” respectividad; sino, antes bien, intentemos de concebirla —sin entrar en mayores explicaciones— como un único momento constitutivo entre la verdad “y” la respectividad. Veamos esto, desde un simple ejemplo: usted compra un mueble; lo encarga, por ejemplo, a la empresa Amazon. A su llegada se da cuenta que las piezas no encajan unas con otras —estas piezas lamentablemente no fueron concebidas en respectividad—, es un mueble falso ¿por qué? Porque sencillamente la realidad fabricada no corresponde al folleto de publicidad, es decir, a su diseño *ab initio*. No corresponde al concepto de mueble. La verdad no sólo es un atributo del conocimiento, es además un atributo de las cosas. En este caso, la verdad no es la conformidad del pensamiento con la cosa, sino, al revés: la conformidad de la cosa con el pensamiento (2015a, p. 21).

Zubiri recoge cuidadosamente esta fórmula estableciendo ciertas distinciones. A la altura de la obra *Inteligencia y logos*, de 1982, nos dirá, por un lado, que debemos tener presente el movimiento de la verdad, en cuanto tiene carácter direccional; por otro lado, que la adecuación no envuelve solamente una conformidad, asume que el pensamiento piense de una manera (*ad-aequare*) lo que la cosa es en realidad; por ello, subrayará que una estricta “ecuación” es la “*ad-ecuación*”. Aquí la conformidad sería adecuación (2002a, p. 320).

En el curso de 1965, no obstante pensaba el filósofo español que, “*ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada*”⁴, por ejemplo, las definiciones dogmáticas. Ninguna fórmula dogmática agota perfectamente aquello que quiere expresar. Aquí, la aproximación a la adecuación es gradual, es decir, la conformidad puede “ir haciéndose” cada vez más adecuada, por ello, se comprende que el filósofo español en el curso de 1965 dijera que: la verdad religiosa es constitutivamente una “*verdad itinerante*”, esto es: la conformidad inadecuada en el puro “hacia” del enigma (2017, p. 106).

Incluso irá más lejos —en el curso de Madrid de 1971: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*— piensa que la verdad religiosa no es precisamente el de una conformidad ni el de una adecuación; tiene un sentido distinto, es el sentido de una vía (2015, p.254). Al hablar del sentido de una vía (1971) y del “ir haciéndose” (1965), aquí, y en varios periodos de su pensamiento, se articula la intelección direccional; en el caso del amor del hombre a Dios, por ejemplo, se podría pensar, si nos inclinamos por el curso de 1965: hay una conformidad que se encamina hacia la perfecta adecuación.

Intentemos abordar nuevamente la cuestión de la verdad religiosa y la respectividad desde otro ángulo: la muerte.

⁴ Zubiri, 2017, p. 102; 2015b, p. 254.

2 Verdad religiosa, muerte, respectividad

La muerte no cabe duda es un punto *ab origine* de toda religión —*aquí la muerte, está en respectividad con el pensamiento*—, para Eliade (1963, pp. 116-117), la muerte, como hierofanía, posiblemente, no es absurdo pensarlo, sería un punto *ab origine* en todas las religiones aquí hay conformidad inadecuada o el sentido de una vía.

Dando un gran paso. Zubiri en el artículo: *El origen del hombre* nos dice que, en el cuaternario medio, hace unos doscientos mil años los hombres entierran a sus muertos rodeándoles a veces de ofrendas, lo que denuncia una cierta idea de supervivencia (1964, p. 152). Un problema que surge aquí es el hecho que no todas las civilizaciones primarias entierran a sus muertos.

Efectivamente, esto sufre una oscilación temprana, pues no es en la tierra donde se entierran a los muertos, sino en que se lo deja como ciertas tribus en Australia en los árboles. Se aprecia un caso que recoge Emile Durkheim en su obra *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, obra conocida y citada por Zubiri. Aquí Durkheim, cuenta un interesante relato de una ceremonia de la tribu australiana Warramunga (Durkheim, 2007 p. 552). La tribu Warramunga coloca un cadáver en las ramas de un árbol. Esto podría significar, ante todo, la presencia de algo “otro” —*sacrée*— diría Eliade (1969, p. 15). Hay una experiencia desde la creación de animales y plantas, creadas *in illo tempore* no descrita, que se sitúa en la simple contemplación del árbol, de la regeneración vital del árbol que se podría “vehicular” a un muerto.

Eso no lo sabemos; pero, sin embargo es razonable pensar, por un lado, que la verdad religiosa, en tanto conformidad inadecuada está en marcha; y, por otro, se puede pensar que el mundo es la respectividad de lo real en cuanto real (2002a, p. 270), es decir, el hombre puede establecer cierta respectividad entre la tierra, el árbol y su propia realidad finita, esto es, la muerte. Esto es más que una pura facticidad. La realidad es siempre “más”.

El problema crucial, arriba recién enunciado, tiene otra vertiente, esto es: hay un paso, no descrito, que va *desde* el enterrar a los muertos en tierra, en el cuaternario medio, *hasta* la ceremonia del árbol de los Warramunga. Aquí Zubiri diría que en este transito hay simplemente un enriquecimiento de lo real dado por el poder de lo real —en su fondo la deidad— es el culto que se tributaba a los árboles (2017, p.82). Esto ciertamente forzaría hacer todo un tratado aparte. Pero también nos alejaría mucho de nuestro propósito.

El filósofo español es deudor en este punto de Eliade. Este nos dice que “*la forvé et la Vie ne sont que des épiphanies de la réalité ultime*” (Eliade, 1970. p. 40) o como lo expresaría Chardin: “d’un *Élément ultime*” (1961, p. 97)

En efecto, para el historiador rumano, la experiencia religiosa arcaica de ciertos árboles, representan una *puissance* que desborda al árbol, una “*habitation de la divinité*” (1970, p.234). El árbol está cargado de *forces sacrées*. El árbol es vertical, él pierde sus hojas y las vuelve a recuperar; hay una *puissance* que lo desborda. El árbol se regenera. Y esto

es posible, porque *ab initio* hay, nos dice el rumano, una simple *contemplation mystique de l'arbre* (Eliade, 1970, p. 232; 1963, pp. 58-59). Aquí el rumano da un salto importante que merecería otro tratado aparte. Aquí se cruzan, convergen, verdad religiosa, respectividad y lo que se ha llamado en la Historia de las religiones el fenómeno místico. Y, por lo mismo, para Zubiri, en las civilizaciones primarias, el hombre primitivo, creí efectivamente que el trueno es la voz de Dios (2015b, p. 254).

3 *A modo de conclusión*

Según los hechos descritos —y con esto se está finalizando— hay algo “más” que un puro enriquecimiento dado por el poder de lo real en la aprehensión de realidad como lo ha hecho ver Zubiri, por un lado, a esta altura de su pensamiento no lo dice, pero, está incoada la idea de la experiencia mística (2012, p. 108). Por otro lado, supuesto que hay *ab initio* —siguiendo al rumano— la *contemplation mystique de l'arbre*, es razonable pensar, pues, que habría una especie de “evento místico primordial” en respectividad en las civilizaciones primitivas, lo que posteriormente ha oscilado, en múltiples modos, a lo que se ha llamado la *verdad religiosa*.



N. 1, 2026

Tiziano Conti, Pontificia Università Salesiana

Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta

L'articolo intende descrivere, seguendo l'andamento del metodo fenomenologico, la religiosità come tratto costitutivo dell'essere umano, su cui fondare la scelta di una religione che funga da asse di riferimento e cardine attorno al quale far ruotare scelte e criteri di vita. L'essere umano abitato da uno sforzo costante di autotrascendimento è di per sé diretto verso una Trascendenza che lo attira e gli offre un orizzonte di senso che non potrebbe darsi da sé. La religiosità quindi rappresenta una struttura globale e trasversale che richiede di essere riconosciuta dalla coscienza e abitata dalla scelta. In particolare, si tenta di descrivere la speranza, autentico trascendente dell'essere umano come orientata e finalizzata verso un *télos* trascendente. Pertanto, colui che spera è anche colui che crede in un Fondamento ultimo e che sostiene l'attesa di salvezza.

Anthropological foundations of religiosity between the question and waiting for the answer

The article intends to describe, following the trend of the phenomenological method, religiosity as a constitutive trait of the human being, on which to base the choice of a religion that acts as an axis of reference and hinge around which to rotate life choices and criteria. The human being inhabited by a constant effort of self-transcendence is in itself directed towards a Transcendence that attracts him and offers him a horizon of meaning that he could not give himself. Religiosity therefore represents a global and transversal structure that requires to be recognized by conscience and inhabited by choice. In particular, we attempt to describe hope, the authentic transcendental nature of the human being as oriented and finalized towards a transcendent *télos*. Therefore, the one who hopes is also the one who believes in an ultimate Foundation and who supports the expectation of salvation.

Parola chiave:

Religiosità, Religione, Autotrascendimento, Speranza, Trascendenza

Keywords

Religiosity, Religion, Self-transcendence, Hope, Transcendence

Fondamenti antropologici della religiosità,

tra la domanda e l'attesa della risposta

0 *Introduzione*

Lo studio che proponiamo intende offrire una descrizione di natura onto-fenomenologica tesa a descrivere i tratti antropologici della “religiosità”, intesa come legame costitutivo e dispositivo di senso legato ad un orizzonte ultimo, riconosciuto come trascendente e salvifico, senza una piena corrispondenza noetica tra la coscienza e il suo oggetto, ma a tutto vantaggio dell’anelito verso una presenza trascendente che qualifica l’essere umano come un *homo religiosus*. Ci riferiremo ad un approccio onto-fenomenologico, in quanto intendiamo descrivere la struttura metafisica dell’essere umano (*homo sperans*) nel pieno riconoscimento della coscienza come luogo della definizione di sé e del riconoscimento del sacro. L’essere dell’uomo del resto risulta naturalmente abitato da una tensione verso un *Oltre* e un *di più di sé* che sostiene il cammino e gli offre mordente e direzione senza garantire la riuscita, ma dinamizzando la speranza di cui è impastato che gli consente di presentire anche ciò che non risulta ancora visibile e desiderare oltre ogni *desideratum*. La trattazione intende quindi stimolare l’autoanalisi in una rilettura di quei dinamismi interiori che abitano la coscienza, in attesa di una sua perlustrazione più consapevole. Dopo una prima proposta descrittiva del tessuto antropologico che definiamo per l’appunto come naturalmente religioso e pertanto capace di esperienze spirituali, ci riferiremo alla speranza come struttura ontologica dell’essere dell’uomo che richiama inesorabilmente ad una realtà trascendente, come *surplus* rispetto all’attesa, invocando quella salvezza che non può darsi da sé e che non trova nell’ontico alcun dispositivo efficace al suo compimento.

1 *Homo religiosus, tra paradosso e trascendenza*

Ad una prima ricognizione di natura fenomenologica, l’essere umano si rivela dinamizzato tra due poli rivolti uno ad *intra* e l’altro ad *extra*, tra interiorità e trascendenza. La sua natura metafisicamente limitata e non autosufficiente, dovuta al suo *deficit* ontologico, lo proietta nonostante questo al di là di sé stesso, secondo un autotrascendimento che invoca la Trascendenza. Per autotrascendimento si intende il naturale dinamismo endogeno che trasferisce l’uomo al di là dei confini del proprio sé, attratto da tutto ciò che lo supera e lo fa *ex-sistere*, al di là dell’ontico. La sua parabola esistenziale, per natura paradossale, si dispiega tra la vita e la morte, l’infinito e il nulla,

l'eterno e la mortalità, in un meccanismo dialettico in costante tensione verso una pienezza d'essere, che però non può darsi da sé, ma a cui costantemente anela.¹

La ricerca perenne che lo inquieta, ne stimola altresì il continuo inabissarsi nella propria interiorità, in ascolto delle profondità dell'Io e, conducendolo fuori dalla realtà che lo circonda, nella smania di trovare le tracce di un oltre, già nelle pieghe del cosmo. Inoltre, ogni essere umano risulta capace di entrare nel mondo, viverlo dal di dentro come 'mondità' e, nel contempo, staccarsi da esso, non solo tramite l'inconscio, ma anche attraverso la sua contemplazione, in ascolto di quella coscienza che si scopre già abitata da una Ospite inatteso. In questo spazio può ritrovare, quindi, non solo quel mondo da cui si era staccato, ma anche riviverlo, ricrearlo, e conferirgli un nuovo significato a partire da questa relazione unica che chiamiamo "religazione".

In tal modo, quindi, il margine di azione di ogni individuo non è rivolto solo *ad extra*, nella creazione esterna a sé, ma anche nell'autoplasmazione, a partire dal proprio mondo interiore. Quest'ultimo viene inteso come un luogo strutturato ad abitazione della Trascendenza, dove l'individuo ritrova sé stesso e l'intero universo, illuminati da un significato anteriore e totalizzante che lascia ancora visibili le differenze di ciascun ente, in una armonia prestabilita che ne favorisce una riconciliazione appagante. A partire da ciò, quindi, l'essere umano è disposto ad un dinamismo di *in-centramento* su di sé, nel pieno riconoscimento della propria identità, per poi *de-centrarsi*, ossia ponendo l'accento su ciò che gli è esterno, eppure ancora parte della realtà contingente, fino a *sur-centrarsi*, raccogliendosi in un abbraccio onnicomprensivo sia il mondo che con il suo Artefice supremo, garante del suo orizzonte di senso.² In questo ultimo passaggio, l'individuo si autodefinisce come naturalmente *religioso*, in quanto proteso e attratto da ciò che lo supera ontologicamente e, nel contempo, lo coinvolge nella ricerca di quel significato ulteriore che lo anima nel profondo, rendendolo perennemente un *inquietum cor*.³ Questa inquietudine del resto nasce proprio a partire dal riconoscimento della mancanza di pienezza e di *télos* che non riesce a trovare in sé e che lo invita così ad aprirsi inesorabilmente verso un'ulteriorità meta-fisica che sola potrà favorire quella *quies*, garante di un fondamento approdante, pur nella vortice di un'esistenza ancora irrisolta.

Inoltre, la natura contingente e l'incapacità di auto-redenzione, spingono l'essere umano nell'*oltre di sé*, in direzione del Totalmente Altro, rivelatore di una pienezza che non deriva dalle proprie conquiste e capace di conferire al *caos* magmatico delle domande di senso, l'ordine che favorisce il superamento di ogni frammentazione. Tale attrazione, purtuttavia, si attua sempre a partire dalla propria finitudine, in un 'qui ed ora', sospeso tra il 'meta-fisico' e il 'meta-empirico', disavanzo tra un sentimento di dipendenza e il suo oltrepassamento.⁴

Per l'uomo religioso, quindi, al di sopra del *caos* emerge un'*armonia prestabilita* che intreccia ogni cosa in un'intima connessione che unisce ciò che risultava

¹ Cfr. SABINO PALUMBIERI, *L'uomo questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2003, 76-77.

² Cfr. *Ibi*, 309-389

³ Cfr. AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 1996, 1,1,1.

⁴ Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, Edizioni "Augustinus", Palermo 1985, 175.

apparentemente separato e distante. Il divino infatti promulga un messaggio di unità, laddove si evidenzia la diversità e un'armonia di pace, laddove sembra trionfare la discordia. Così, il tutto e le parti si armonizzano e ogni istante della propria storia, l'*homo religiosus* sembra aver trovato la giusta collocazione attorno ad un asse che coagula ogni particella del proprio essere.

Egli inoltre si scopre abitato da una costitutiva ricettività e dipendenza che precedono qualsiasi funzione della coscienza, al punto da fare della responsorialità, un apriori in grado di definire la sua stessa identità, consentendo così alla naturale religiosità, di farsi *responsiva*.⁵ Si nasce religiosi, quindi, ma lo si diventa scegliendo, in risposta all'invito ricevuto (*fides*). La fede allora indica quell'assenso naturale e sovranaturale che la ragione e la volontà umane accordano in piena libertà alla rivelazione divina, riconoscendola tale.

Nell'*homo religiosus*, inoltre, il sentimento del legame stringente, diventa la risposta a tutte le domande di senso più coinvolgenti e l'orizzonte di qualsivoglia decisione. Tutte le facoltà dell'io risultano, del resto, implicate e avvolte attorno a questo nuovo circuito esistenziale che funge da riferimento e rifornimento. Così, vincendo la frammentarietà e la dispersione nichilistica, a cui l'esistenza risulta sempre esposta, il soggetto ridefinisce la propria identità alla luce di una Alterità, riconosciuta però anche intimamente familiare.

L'adesione alla fede assumerà così i caratteri della totalità, coinvolgendo tutte le dimensioni della persona, dalla sfera cognitivo-razionale a quella etico-relazionale, facendo del *credo* la cifra ermeneutica capace di interpretare la realtà, dischiudendone la preziosità del mistero che porta in sé. L'*ordo moralis*, intimamente *religiosus*, ispirerà, a questo punto, scelte, decisioni e sentimenti, fino ad un'adesione piena di volontà e cuore.

In questa direzione, quindi, parlare di religione significherà riferirsi ad un 'legame' (*re-ligare*) connaturale, a partire dal quale si 'rilegge' (*re-legere*)⁶ e 'ri-sceglie' (*re-eligere*)⁷ la propria identità. Ci si percepisce così legati intimamente al divino da far coincidere mente, cuore e volontà, conformandosi ad una volontà Altra e salvifica, in grado di dissipare l'angoscia e l'assurdità che braccano il desiderio di un senso ulteriore. La fede diventa quindi una sorta di *coincidentia oppositorum*, in cui le antinomie si condensano fino a risolversi in una sintesi, punto di conflagrazione e condensazione dell'uni-totalità delle dimensioni spazio-temporali che vengono assorbite da quel verticale eterno che funge da fondamento cosmico, capace di riassumere in sé tutto ciò che esiste. L'*homo religiosus* del resto si percepisce "toccato" da una potenza sacra che ne trasforma essenza ed esistenza, suscitando la coscienza ad una risposta piena e convergente, mossa da una gratuità che non obbliga, ma responsabilizza. L'irruzione del divino, a questo punto, esige un'accoglienza consapevole e una libera adesione che non lascia più come prima. Risulta naturale quindi che di fronte a colui da cui si sente salvati, si abbandona ogni resistenza, fino alla consegna di sé.

⁵ Cf. EMMANUEL LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, 192.

⁶ Cf. MARCO TULLIO CICERONE, *De rerum natura. De senectute. De amicitia*, UTET, Torino 2007, in ID., *De natura deorum*, 2,72.

⁷ Cf. LATTANZIO, *Le divine istituzioni*, Cantagalli, Siena 1937, III, 9.

Così, «l'esistenza umana non è semplicemente gettata tra le cose, ma è *religata* alla sua radice. La *religazione* – *religatum esse*, *religio*, *religione*, nel significato primario – è la dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. [...] L'uomo non *ha* una religione, ma piuttosto *velis nolis*, consiste in religazione o religione».⁸ Inoltre, egli si trova situato nella realtà e da questa orientato “verso” il suo fondamento, inteso come il deposito di una provenienza che rimane impressa e che è riconoscibile non come *accidens* giustapposto, ma piuttosto come un dispositivo della propria 'deiformità' e connaturalità al divino. Sorge così un legame di mutuo riconoscimento e di familiare appartenenza fondate su una consonanza ontologica che si esprime nella dipendenza tipica della creaturalità, pur nell'assoluta distanza ontologica. Andare verso il divino, a questo punto, non ha come obiettivo quello di colmare la propria finitudine, ma piuttosto di celebrare la gloria di Dio, a partire dal riconoscimento della propria creaturalità, santificata da Colui che resta il “separato” (santo) per eccellenza.

Pertanto, l'*homo religiosus* è colui che vive in conformità alla struttura sacrale che lo costituisce, conferendogli un sovrasenso al di là dell'immanenza e del contingente. Del resto, se l'uomo non fosse già abitato da una domanda di senso, vana sarebbe ogni rivelazione divina; Dio parla perché sa che l'uomo è naturalmente in grado di recepire il valore salvifico del suo messaggio. Solo così, quella vaga domanda che nasce dall'incompiutezza del proprio essere, trova una risposta acquietante che si placa in un definitivo assenso della mente e del cuore. La risposta attesa, a questo punto, riguarda la coscienza e la libertà, dove cioè il soggetto è divenuto capace di auto-possessione e autodefinizione e dove la sua esposizione non nasce da una costrizione, ma è frutto di piena gratuità. «L'apertura intenzionale a Dio [...] è l'esplicitazione cosciente di una relazione previa che è data nella sua più profonda interiorità».⁹

2 *Religiosità, Religione e fede*

Definiamo, a questo punto, la *religiosità* come quel legame che pervade la coscienza dell'uomo anticipandola, e richiamando in causa la sua origine, nel pieno riconoscimento del mistero che la pervade, indicando così la condizione di possibilità dell'apparire del divino. Esiste infatti un sentimento istintivo che ci consente di sentire e desiderare, un'intuizione primigenia capace di riconoscere l'assoluta trascendenza e sacralità di una Presenza da cui tutto ha avuto origine. La religiosità non corrisponde alla religione, ma ne rappresenta la condizione di possibilità, qualificandosi inoltre come quella dimensione trasversale che costituisce ed accompagna l'uomo in tutte le sue esperienze di volere, sentire, pensare, amare, garantendo un'unità non riscontrabile altrimenti. La religiosità rappresenta ciò che definisce la stessa struttura ontologico-relazionale dell'essere umano, che possiamo così definire come *homo religiosus*, capace cioè di dare senso ad una scelta di fede, dal momento che nessuna religione, o divina rivelazione, sarebbe possibile se privata del consenso di uomini capaci di corrispondervi in piena libertà di coscienza.¹⁰

⁸ XAVIER ZUBIRI, *Natura, Storia, Dio*, Palermo, Ed. Augustinus, 1985, 257.

⁹ CARLO GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2004, 178.

¹⁰ Cfr. SABINO PALUMBIERI, *L'uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, 70.

La religiosità indica altresì il carattere trascendentale e coestensivo dell'uomo, ossia la disposizione all'accoglienza di una particolare religione, con caratteristiche e modalità espressive bene definite e riconoscibili. La religione, inoltre, non esaurisce la religiosità, ma ne rappresenta una delle possibili espressioni. Inoltre, il sentimento religioso si traduce in una religione specifica quando il senso del mistero viene fatto coincidere con il Dio della rivelazione, passando così da un sentimento vago e confuso ad una scelta definita rivolta verso un Tu intenzionalmente accolto e riconosciuto. Così, quando il mistero acquista le fattezze di un Qualcuno personale, la religiosità si traduce effettivamente in una scelta religiosa.¹¹

La *religione*, a questo punto, viene scelta come quell'evento storico qualificato come teofanico, a partire da un intervento sovranaturale che riscrive l'ordine contingente, in vista di una rivelazione che interseca la storia, superandola e orientandola in un ordine escatologico non ripetibile. Così, dagli abissi della coscienza emerge un'eccedenza che sovrasta e accompagna il credente, come un'insopprimibile tensione verso quell'assoluto che spezza l'ordine della contingenza e della causalità e in cui il credente sa riconoscere un Creatore e un Donante. Dietro il reale, a questo punto, è possibile intuire la gratuità di una volontà originariamente e ontologicamente buona, che fa di ogni dato (*datum*) un *donatum*.¹² In tal modo, allora, una realtà ontologicamente neutra si trova attraversata da un'onda di bene che rende possibile e appetibile la stessa comprensione del *verum*. La religione, quindi, innestandosi in una natura originariamente religiosa, assume i tratti di un orientatore di significato, che consente di leggere e interpretare la realtà mediante riferimenti che rinviano direttamente alla Trascendenza, facendo così della storia non un semplice fluire sconnesso di eventi, ma un progetto di salvezza orientato verso una meta teleologica e salvifica.

L'uomo 'religioso' sarà così in grado di orientare le proprie scelte sulla base di una fonte di senso (*fede*) che garantisce un riferimento e un serbatoio di rifornimento contro il nichilismo e l'aporia cosmica.

La *spiritualità*, a questo punto, rappresenta una condizione antropologica e non solo un epifenomeno storico-culturale dell'evoluzione, indicando piuttosto un tratto strutturale nel processo di umanizzazione e una naturale tendenza di rinvio verso un'eccedenza, che riconosciamo come 'sacra' e che pertanto non si può dominare e da cui ci si sente profondamente attratti e interpellati, fino ad essere *assoggettati*. Per "spiritualità" intendiamo, inoltre, la ricerca di un senso globale dell'esistenza che non riducibile alla datità contingente, dispiegata piuttosto in vissuti interiori, prassificati in forme e contenuti che investono la coscienza, superandola. La spiritualità, a questo punto, va descritta come una condizione, piuttosto che come un bisogno, che non può venire appagata da alcun surrogato ontico.

La *fede* rappresenta pertanto l'asse attorno a cui fare sintesi e il criterio per ridefinire la realtà e darle senso, oltre l'immanenza. Essa fa appello alla capacità di mettersi in ascolto di sé, come condizione necessaria per riflettere sulla propria vita e dirigerla secondo un ordinamento teleologico. L'introspezione favorisce a questo punto un

¹¹ Per un ulteriore approfondimento su questo tema si invita alla lettura del volume: VALERIO BORTOLIN, *Religiosità, Religione, Religioni. Un percorso di filosofia della religione*, Messaggero Editrice, Padova 2019.

¹² Cfr. JEAN LUC MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 4-7.

metodo di ridefinizione di sé, alla ricerca dell'autentico Io, come un movimento che ricentra tutto l'essere attorno al cardine di un nuovo Fondamento. È un indietreggiare prima del salto in avanti verso la scelta e l'unica vera opportunità per uscire dal caos della dispersione, in tensione verso un orizzonte chiaro e luminoso, attraverso il quale si diventa pienamente chi si vuole essere. Certamente, l'ascesi dell'interiorità richiede la capacità dell'esodo, svincolandosi dalle forze centripete che favoriscono l'egocentrismo e il narcisismo imperante, in vista di un orizzonte più ampio, disposto ad avvolgere anche l'alterità, facendo scelte ispirate al bene comune, nella costruzione di un senso comunitario, premessa o promessa di un *noi* comunionale.

3 *Sacro ed esperienza religiosa*

L'esperienza religiosa è assolutamente unica e non riducibile ad altre, nasce come accoglienza gratuita di una rivelazione che proviene da altrove e non è frutto di una conquista o di uno sforzo personali, ma si accoglie per grazia, sentendosi «afferrati [...] da qualcosa che si prende incondizionatamente sul serio».¹³ A tutto questo, viene però richiesta un'adesione sincera da parte del con-vocato che decide di corrispondervi. L'irruzione del divino, infatti, non viene solo subita, ma presuppone un'accettazione libera e consapevole, frutto di una scelta plasmata dall'impegno, in vista una conversione costante, al fine di mantenere vivo ed efficace l'invito alla redenzione. L'esperienza religiosa risulta inoltre apportatrice di salvezza, in quanto predisposta ad un *surplus* di vita, un'eccedenza di perfezione e un accrescimento di potenzialità, partecipando così alla stessa vita divina e ricevendo in dono una grazia sovranaturale. In questa relazione, l'uomo non può che farsi recipiente concavo, disponibile ad accogliere ciò che proviene da un *oltre* da cui essere invaso per osmosi. Il contatto con il divino, inoltre, trasforma lo spazio profano in un luogo sacro e nell'occasione per una vita santa. Tale esperienza, però, è realmente possibile solo nella disposizione della fede, dal momento che il divino non prescinderebbe dal consenso del credente, ma lo rispetta fino in fondo, pur nella gratuità del suo intervento. «Esso non è un atto puramente teoretico. Non soltanto si comprende qualcosa che si tiene per reale [...] ma ciò che comprendo penetra in me, *mentre* lo comprendo, mi afferra nel mio centro personale ed io mi tengo ad esso. Quanto più profondamente vengo afferrato, tanto più mi aggrappo e tanto più comprendo».¹⁴

Tale esperienza viene quindi accompagnata dal coinvolgimento di una dimensione distinta dall'ordinario, su un altro ordine ontologico, percepito a livello patetico e intuitivo-emozionale e non per via deduttiva, come *sacro*. Il sacro indica primariamente un sentimento irrazionale, seguito da una coscienza riflessa a partita da uno stato di pura eccedenza, non riconducibile a concetti o rappresentazioni.¹⁵ Per l'uomo religioso, infatti, la realtà non è mai neutra o indistinta, ma sempre polarizza in due forme antitetiche: quella del sacro e del profano. Mentre il primo viene recepito come un vissuto coscienziale, frutto di una relazione con il divino, che si rende fruibile, il secondo riguarda tutto ciò che non è stato trasformato in sacro, rimanendo così nella sfera dell'ordinario e del contingente. Il sacro quindi indica ciò che è stato sottratto alla disponibilità dell'uomo, in quanto riservato alla potenza del divino, nucleo

¹³ PAUL TILICH, *Religione e morale*, Roma, Ubaldini, 1967, 122.

¹⁴ EDITH STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, Città Nuova, 1997, 105.

¹⁵ RUDOLF OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1987, 17-22.

incandescente e irriducibile dell'esperienza religiosa. L'evento sacro, inoltre, conferisce ordine al *caos* primigenio, orientando il *chónos* verso un *eschaton* che si ammantava di *kairós*. Questo avviene come effetto di un'irruzione salvifica che desta la coscienza, sconvolgendola a causa della sua naturale eccedenza e incommensurabilità, generando altresì una dinamica evidentemente paradossale, in quanto presuppone la compresenza del tempo ordinario ed eternamente presente, nel quale fa leva una Parola che rimane, però, infinitamente oltre, in quanto ancestrale e salvifica. Un evento che accade, eppure sovrasta, si offre nel presente senza però rimanervi legato, in quanto di per sé eterno.

Per questo, allora, il sentimento del *tremendum*, che si prova di fronte all'infinita maestà, risulta al contempo *fascinans*, attraente e ammaliante, poiché seduce e riempie di una beatitudine che conforta e consola, suscitando una pienezza d'essere mai sperimentata prima.¹⁶ Questo stupore dischiude un continuo senso di debito, che suscita corrispondenza e lode. Risulta evidente quindi che prima ancora di essere di dimostrarlo, il divino viene intuito e lodato, in nome della sua stessa essenza.

Tale esperienza, «è al di là di ogni nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perché la nostra conoscenza ha di fronte ad esso determinati limiti che non è consentito valicare, ma perché qui noi ci imbattiamo in qualcosa di “essenzialmente altro” che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra essenza e al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia».¹⁷ Si convive, pertanto, con la compresenza di sentimenti contrastanti che, da un lato indicano il timore reverenziale, come il *tremendum* e, dall'altro pervadono di gioia profonda che conforta fino a generare piena confidenza. Si sperimenta così una gioia incontenibile che solo un bene supremo può provocare e al cospetto del quale si prova la pienezza del *gaudium essendi*.

Il *divino*, a questo punto, indica quella Presenza che mantiene insieme geometrie irregolari, fino alla scoperta di una sezione aurea che desta un'unione armonica, nel pieno riconoscimento della diversità dei singoli frammenti. L'io si percepisce così trasfigurato e ricentrato, unificato e liberato da tutto ciò che lo divideva e alienava. Per Carlo Greco: «l'incontro con il divino [...] mette in questione il corso della sua vita, e la ricomposizione dell'unità interiore del soggetto attraverso un paziente e progressivo lavoro di ricognizione del proprio passato e di una nuova sintesi».¹⁸

4 *Speranza, dispositivo metafisico dell'homo religiosus*

Tra le diverse possibilità che si aprono di fronte a noi e che potrebbero rappresentare degli indicatori di rotta per descrivere la parabola esistenziale come intrinsecamente religiosa, scegliamo di addentrarci nella descrizione fenomenologica della speranza, struttura metafisica dell'essere umano che invoca in ultima istanza la trascendenza come suo Fondamento e vertice definitivo, in quanto assoluto. La speranza, infatti, come la intendiamo in questa sede, prima di essere una virtù teologale, uno stato emotivo o una semplice passione dell'anima, rappresenta anzitutto una dimensione

¹⁶ Cfr. *Ibi*, 37.

¹⁷ RUDOLF OTTO, *op. cit.*, 36-37.

¹⁸ CARLO GRECO, *op. cit.*, 81.

ontologica in grado di suscitare stupore anche di fronte all'ignoto. Infatti, di fronte ad un mondo spesso lacerato o diviso, la speranza consente di intravedere un *uni-verso*, ossia una direzione di senso e una sintesi armonica che contrasta ogni frammento di assurdità e di non-senso, consentendo così di controbilanciare angoscia e disperazione. Stimola l'inquietudine, trasfigurandola in uno stato positivo di stupore e meraviglia.

L'essere umano abita infatti il paradosso della sua ambivalenza, brancolando tra miseria e grandezza, finitudine e anelito per l'infinito, dinamizzato da un auto-trascendimento endogeno che non si accontenta del limite che lo circonda, tentando in ogni istante di superarlo, superandosi, e orientandosi verso un *più di sé*. La struttura fondamentale che rende possibile tale dinamismo verso un'*ulteriorità costante e sistematica*, la chiamiamo *speranza*, cifra di un dato che rende possibile ogni atteggiamento di perfezionamento. Questa, infatti, non si muove nell'ordine del successo temporale, non riducendosi a mero ottimismo, ma nasce come certezza in una salvezza che non si dà da sé, ma proviene da altrove e verso cui conduce. Infatti, se l'ottimista crede in un lieto fine dovuto, che risulterebbe già inscritto nell'essere stesso delle cose, chi spera è intimamente coinvolto nella propria esistenza da percepirla come arroccata su un Fondamento che non costruito da sforzi personali.¹⁹

La speranza, inoltre, non si riduce ad un'attesa nell'ordine dell'ontico, dal momento che non può essere spenta dal ricorso a enti contingenti, né tantomeno appagata da eventi che accadono nell'ordine cronologico, ma indica piuttosto la sospensione di una pienezza metafisica, sovra-ontologica e sovra-temporale in direzione dell'eterno. Non si contenta infatti di beni transeunti, ma anela alla pienezza del Bene che, in ultima istanza, coincide con la salvezza. «Ogni speranza è speranza della salvezza, ed è del tutto impossibile trattare dell'una senza trattare dell'altra». Inoltre, «la speranza è possibile in un mondo dove ci sia posto per il miracolo».²⁰ Del resto, «quando tutto il possibile umano resta esaudito, come nella situazione in cui l'uomo si trova davanti al muro invalicabile della morte, si avverte che *le speranze crollano e la speranza resta*».²¹

Invoca un significato totale che orienta ogni movimento parziale, coagulando attorno a sé una pienezza presagita solo come anelo. È il presentimento di una comunione totalizzante e onni-abbracciante che funge da ultima sintesi e da punto di convergenza di *tutta* la storia e di *ogni* storia personale. Ha un carattere universale e inglobante che funge da punto di conflagrazione di tutto ciò che esiste, capace di collegare il principio con la fine, il punto partenza con quello di arrivo, motivando tutti i movimenti tra questi due estremi. «Sperare, inoltre, significa non legarsi né dipendere da oggetti, situazioni o persone particolari, equivale a non perdere mai di vista il senso universale dell'essere. Essa rende compresenti le dimensioni temporali di presente, passato e soprattutto futuro, dell'*essere che verrà*».²² La speranza, infatti, si erge tra tensione e realizzazione, tra attesa e compimento, in una dilatazione infinita, sempre eccedente che ci fa sentire a nostro agio nell'attesa del prossimo futuro. Del resto, sperare significa anzitutto credere possibile ciò che ancora non esiste.

¹⁹ Cfr. ARMANDO RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1987, 30

²⁰ GABRIEL MARCEL, *Diario metafisico*, Sesto San Giovanni (Mi), IDUNA Edizioni 2022, 60.

²¹ SABINO PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso*, op.cit., 349.

²² TIZIANO CONTI, *L'umano e il presagio del divino. L'homo religiosus tra interiorità, misticismo e trascendenza*, LAS, Roma 2022, 84.

La speranza rappresenta quindi quella tensione che orienta l'individuo verso l'oltre di sé, da non potersi ridurre a mero *affectus*, al punto da poter essere definita piuttosto come un *trascendentale* dell'esistenza. L'uomo, infatti, è talmente "impastato" di speranza da poter dire che persino la disperazione non è riconducibile ad una sua negazione, ma ad una semplice distorsione, ovvero una forma di speranza inalberata nella distanza dalla meta da conseguire, percepita come irraggiungibile, incapace per di smorzare la miccia dell'anelito. Una struttura metafisica di cui siamo "impastati" che vitalizza l'essere del soggetto da renderlo capace di uscire da sé e di auto-trascendersi. Difatti, la carica tensionale che abita l'uomo non può accontentarsi di ciò che visualizza di fronte a sé, fissando piuttosto l'attenzione sul disavanzo che sussiste tra l'attesa infinita e il conseguimento della meta. In questo spazio di possibilità alberga l'atto dello sperare, eccedenza suprema e cifra di una Trascendenza infinita incontenibile ed eccedente. La speranza, del resto, veniva spesso rappresentata nella tradizione con il simbolo dell'ancora che consentiva alla barca di ormeggiare, fornendo così un approdo sicuro anche nel turbine di un mare ondoso, proprio come la speranza annoda il tragico della vita a ciò che lo supera infinitamente, facendo breccia in un orizzonte ulteriore rispetto alla realtà fisica e primo movente per la meta-fisica. Ad una perlustrazione onto-fenomenologica, l'essere umano si scopre, quindi, abitato da una protensione inestirpabile e da un anelito incontenibile che non può essere nullificato neanche da insuccessi e da sconfitte. La capacità di rialzarsi dopo la caduta o di riconoscere l'errore come una possibilità di apprendere qualcosa in più, sono epifenomeni dell'autotrascendimento implacabile che sa promuovere la possibilità di bene e di vita, laddove si potrebbe restare impantanati nelle forze centripete della morte e del limite. Invece, per l'*homo sperans*, il limite diviene la soglia per l'oltre e la mortalità, l'occasione per l'invocazione e l'attesa di un *di più* in direzione di un *aldilà*, nell'ordine del meta-fisico e dell'escatologico. «La speranza è un sapere al di là del non sapere [...] è una grazia, ma mai, in nessun modo, una conquista».²³

Sperare significa, allora, disporsi verso *ogni Oltre possibile*, come apertura costante e illimitata, colma della fiducia nell'incondizionato. Essa quindi non può essere sostenuta da enti mondani, in quanto relativi e incapaci di rappresentare un fondamento assoluto, ma presuppone un ritorno all'origine, ossia trova la sua meta nel cuore stesso della realtà da cui proviene la vita e a cui fa ritorno. L'uomo che spera, quindi, è lo stesso che si scopre capace di innalzamento dal piano della *bioticità* dell'istinto naturale a quello della *metabioticità*, dell'autotrascendimento e della capacità di progettarsi. Coincide, inoltre, con l'attesa che si carica di futuro, tempo della realizzazione di progetti protesi verso un Oltre temporale. Attesa e fiducia si richiamano quindi come le costanti della struttura antropologica che fa dell'uomo un *homo sperans*. La speranza non può che invocare la trascendenza a cui si affida, garantendole così uno sguardo fiducioso e sereno verso un futuro ancora ignoto, presupponendo fin d'ora un *aldilà* anche nella consapevolezza della propria mortalità.²⁴

La speranza, inoltre, non spera contro il non-senso, ma *al di là* di esso, non sfida l'angoscia ma la riempie di ulteriorità, palesando una realtà altra e differente da quella contro cui si imbatte. Non rappresenta, quindi, l'alternativa al limite, ma la sfida a

²³ GABRIEL MARCEL, *Homo viator*, Torino Leumann, Borla Editore 1967, 15.

²⁴ ANTONIO RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima*, Brescia, La Scuola, 1987, 30.

trovare un senso anche nell'apparente insensatezza, al di là di ogni limitazione, anche della stessa morte. Non si limita quindi a reagire, ma piuttosto mostra tutta la resistenza di chi intravede un'altra direzione, offrendo altresì una risposta alternativa rispetto all'afasia provocata dall'angoscia.

La speranza sa guardare altrove, spalancando orizzonti che apparivano ermeticamente chiusi e che, invece, richiedono solo un'ermeneutica differente. Infatti, se l'angoscia chiude, la speranza apre e si mette in marcia. Chi spera, infatti, lascia che la realtà sia fedele a sé stessa, ma è anche disposto a cambiare prospettiva per scorgere una nuova luminosità nell'essere. «Chi spera partecipa di una particolare visione, che non è né frutto di calcolo, né di ragionamenti, ma della fede in una trascendenza accessibile, per quanto non dimostrabile dalla ragione. Grazie a questa capacità, si *vede* oltre il tempo presente, [...]. Questa speranza, [...] viene assicurata soltanto dall'orientamento verso un Tu assoluto. È la relazione fiduciosa con Qualcuno che garantisca la *bontà* di quanto ci accade a condurci a riconoscere la realtà sempre e comunque come un dono».²⁵ Pertanto, sarà la tensione verso una Presenza Trascendente ad appagare lo sforzo del costante di autotrascendimento, il quale invoca un *télos* capace di dare direzione e compimento ad ogni riduzionismo ontico. Infatti, il bisogno che nasce dalla fame per l'Oltre viene magnetizzato proprio dall'infinito del suo anelito che non può trovare in sé la sua fondazione e chiama in causa una presenza infinita che attiri oltre il *datum*. Vogliamo dire che la speranza che sentiamo scalfire in noi nelle condizioni più assurde, non è altro che la risposta ad un appello che convoca e che, nello stesso tempo, funge da magnete e da vettore. Scrive Gabriel Marcel: «Forse la speranza coincide con l'esigenza del trascendente, costituendo così la risorsa ultima dell'uomo itinerante».²⁶ Pertanto, non è una illusione, né il semplice bisogno di un compimento, ma disponibilità ad un'esperienza di comunione che passa per i propri simili e prosegue in direzione di un'Oltre assoluto. «Non si tratta di far affidamento su di sé, sulle proprie forze, per far fronte a questo impegno illimitato, ma nell'atto con il quale io mi impegno apro nello stesso tempo un credito infinito a Colui verso il quale lo assumo, e proprio in questo consiste la Speranza».²⁷

Qualifichiamo a questo punto il *cor inquietum* dell'*homo religiosus*, come un *cor sperans*, autentico *élan vital*, soffio di una pienezza che colmerà ogni mancanza, ovvero di una compiutezza sempre in differita e mai pienamente raggiunta, ma già da sempre innervata e in via di realizzazione.

5 Conclusioni

La riflessione proposta ha tentato di descrivere le condizioni antropologiche che rendono possibile l'esperienza religiosa, a partire da un comune sostrato che abbiamo definito come "religiosità", ovvero della capacità dell'essere umano di entrare in relazione con il divino, anche a partire dal suo sostrato metafisico inteso come speranza, la quale invoca un'eccedenza che solo l'ordine trascendente può garantire,

²⁵ MARIA TERESA RUSSO, *La relazione medico-paziente*, in LUIGI ALICI (a cura), *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità e responsabilità della Cura*, Aracne, Roma 2011, 118.

²⁶ GABRIEL MARCEL, *Il mistero dell'essere*, II, Borla, Torino 1971, 138.

²⁷ GABRIEL MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova, Roma 1976, 204.

offrendo altresì un fondamento solido, oltre ogni attesa e pianificazione. La speranza, infatti, può senza dubbio qualificarsi come attesa fiduciosa in un compimento che non si intravede all'orizzonte ma che il *cor inquietum*, che si declina sempre anche come *cor sperans*, riconosce come possibile. Di fronte a noi si offre infatti la possibilità di una salvezza che alimenta la speranza e che si offre come promessa e premessa per ogni esperienza religiosa, unendo così indissolubilmente la fede nell'oltre con la certezza di un compimento esistenziale. Del resto, più l'uomo è capace di sperare, più esercita nel contempo la sua costitutiva religiosità. O meglio, più si è certi della propria fede, più si combatte contro ogni spiraglio di disperazione. «La speranza, infatti, evoca la Trascendenza, è la risposta della creatura all'essere infinito al quale sa di dover tutto ciò che è e di non poter senza scandalo porre alcuna condizione. Dal momento in cui mi prostro dinanzi al Tu assoluto che nella sua infinita condiscendenza m'ha tratto dal nulla, sembra che io mi vieti per sempre di disperare».²⁸

La speranza autentica, infine, si fonda sulla totalità, mai sulla parte o sulla porzione, poiché rinvia sempre a una comunione con il tutto, una pienezza che non può ridursi alla semplice somma delle singole parti, ma fa leva su un connettivo meta-fisico e di per sé trascendente il piano del reale. È *u-topica*, nel senso che non si localizza in uno spazio o una situazione particolari, ma abita ogni dove, in quanto coinvolta in sé e per sé e radicata in un compimento ultramondano. È l'attesa di un "non ancora" che giace nel compiacimento di un "già".

La speranza, allora, dimostra che l'uomo non può più essere concepito esclusivamente come un *cogito, ergo sum*, ma piuttosto come uno *spero dunque sarò*, di cui la speranza rappresenta il motore di una dialettica esistenziale che si gioca tra essere e divenire, fra finitudine e il suo oltre, facendo dell'essere umano un gerundivo perenne. Così, il costante auto-trascendimento, come dinamica perenne verso un di più di sé non può che essere animato dall'intima speranza di un possibile compimento, scintilla che alimenta lo stesso atto del credere.

²⁸ GABRIEL MARCEL, *Homo Viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Torino, Borla, 1980, 57.



N. 1, 2026

Hans-Bernhard Petermann, Universität Heidelberg

Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen

Thema dieses Papiers ist der speziell philosophische Blick auf den Menschen im Kontext interreligiöser Auseinandersetzungen. Für Religionen ist zentral ist die Frage nach dem in ihnen tradierten Bild vom Menschen. Es geht vor allem die Geschöpflichkeit des Menschen, seinen Bezug auf Gott, die Rolle seiner Freiheit und Folgen für sein Leben und Handeln. Der Blick richtet sich dabei auf konkrete Elemente und Eigenschaften von Menschsein. Kants Frage "Was ist der Mensch?" zielt dagegen weiter: Hinter seiner Frage steht das grundsätzliche philosophische Problem, warum und wie und mit welchen Konsequenzen wir Menschen überhaupt in der Lage sind, Fragen zu stellen, vor allem die nach uns selbst. Das unterscheidet philosophische Anthropologie von allen anderen Anthropologien, einer medizinischen, einer psychologischen, einer biologischen und eben auch einer theologischen. Deutlich wird diese auf den ersten Blick bloß akademisch-abstrakte Unterscheidung bei der Frage nach Humanität: Im interreligiösen Diskurs geht es meist um wertgebundene Äußerungen von Menschsein, beispielsweise im Verhältnis von Mann und Frau, oder für das Verhältnis zu Freunden im Unterschied zu Gegnern oder Feinden, einschließlich entsprechender ethischer Konsequenzen. Philosophie fragt grundlegender nach dem Sinn von Menschsein und Humanität. Die Pointe meines Papiers ist es, dass auch zentrale religiöse Texte in philosophischer Perspektive zu lesen sind. So enthält der Mythos Gen 2-4 eine Philosophie der menschlichen Natur. Seine philosophische Anthropologie hilft, religiöse Bilder vom Menschen jenseits von positionellen und normierenden Zuschreibungen zu verstehen als Orientierung zur Bildung einer je persönlichen Glaubensexistenz wie auch zu einer bereichernden, nicht trennenden Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen Positionen.

Schlüsselwörter

Anthropologie; Humanität; Philosophie der Religion; Selbstreflexion; Religiöse Diversität

The question to ourself as human nature

The topic of this article is a philosophical view of human nature in the context of interreligious debates. Individual religions tend to provide concrete images on the question of human nature in order to give people orientation for the existential challenges of life. Philosophy examines more fundamentally why and what we are actually asking about when we enquire about humanity and humanity: According to the thesis of the article, behind Kant's question 'What is man?' is therefore the problem of why and how and with what consequences we humans are able to ask questions at all, especially about ourselves. This is what distinguishes philosophical anthropology from all other anthropologies. This critical perspective also has consequences for the question of religious diversity: interreligious discourse is mostly about value-bound expressions of humanity. The point of my paper is that central religious texts can also be read from a philosophical perspective. For example, the myth of Genesis 2-4 contains a philosophy of human nature. Its philosophical anthropology helps to understand religious images of man beyond positional and standardising attributions as an orientation for the formation of a reflected existence of faith as well as for an enriching, non-divisive confrontation with other confessional positions.

Keywords

anthropology; humanity; philosophy of religion ; reflection to ourselvesreligious diversity

Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen

Philosophische Klärungen zu Fragen religiöser Vielfalt

0 *Vorbemerkung*

Thema meines Beitrags ist die Frage nach der menschlichen Natur, doch nicht abstrakt definitorisch; den Begriff 'menschliche Natur' nehme ich vielmehr als kriteriologische Hilfe zur Klärung von Problemen religiöser Diversität.¹ Den entsprechenden Ausschreibungstext der ESPR-Konferenz 2025 lese ich begriffskritisch als Herausforderung zu weiterer Diskussion.² Das Wort 'begriffskritisch' soll andeuten, dass ich hier in philosophischer Perspektive spreche, auch im Hinblick auf religionswissenschaftliche wie theologische Debatten zu Fragen nach Religion und Menschsein; sie werden nur indirekt berührt.³ Meine Überlegungen beanspruchen gleichwohl, auch inner- und interreligiöse Auseinandersetzungen zu Fragen der menschlichen Natur zu befruchten wie auch kritisch zu klären.

Mein Beitrag startet daher mit einer kurzen Klärung, was die religiöse Frage nach der Natur des Menschen (1) unterscheidet von der philosophischen (2). Mit der philosophischen Perspektive entwickle ich auch meine These von der Natur des Menschen, nämlich als Fähigkeit, nach sich selbst zu fragen. Sie hat dem ganzen Beitrag die Überschrift gegeben. -- Der Abschnitt (3) zieht daraus Konsequenzen, wie grundsätzlich aus philosophischer Perspektive Fragen der Religion zur

¹ Damit beziehe ich mich direkt auf das Thema der ESPR-Konferenz 'Human Nature and Religion', Trento im September 2024, mit besonderem Fokus auf das Sub-Thema 3 'Human Nature and Religious Diversity'. Meine Überlegungen gehen zurück auf meinen Kurz-Vortrag im Rahmen dieser Konferenz. Die thesenartige Form des Vortrags wurde beibehalten, aber um notwendige Verweise erweitert sowie einige Erläuterungen und klärende Begründungen, um zu weiterer Diskussion anzuregen. Ausführlichere wissenschaftliche Auseinandersetzungen würden dagegen den Rahmen sprengen.

² Konstruktive Antworten soll mein Beitrag liefern vor allem zu den Anfragen des Ausschreibungstexts zum Sub-Thema 3 'Human Nature and Religious Diversity', ob der Begriff der menschlichen Natur «has a critical function concerning religious diversity», und ob er «can [...] be useful for interreligious dialogue». Die Frage nach «different religious notions of human nature» and «to what extent do they converge, and to what extent do they diverge» sehe ich dagegen als eher sekundär an gegenüber dem eingangs aufgeworfenen Problem, ob «'Human nature' is often presented as a universal concept»; das versuche ich in Punkt 5 meines Beitrags zu bejahen.

³ Hinter dieser philosophischen Perspektive steht die Überzeugung, trotz der unbestreitbaren Überschneidungen zwischen Problemstellungen der Religionsphilosophie, einer philosophischen Theologie (Fundamentaltheologie) und Religionswissenschaft die Eigenständigkeit von Religionsphilosophie bzw. einer Philosophie der Religion stark zu machen im Sinne einer philosophischen Auseinandersetzung mit Religion; das geschieht in Abgrenzung einerseits von Fundamentaltheologie, die aus innerreligiöser Perspektive philosophische Überlegungen nutzt, um theologische Aussagen und Positionen ontologisch und epistemologisch zu stützen, vor allem aber in Abgrenzung zur Religionswissenschaft, die eher empirisch vergleichend Phänomene des Religiösen analysiert, nicht aber bzw. weniger mit dem Anspruch, damit einen Begriff des Religiösen zu erarbeiten, jedenfalls nicht in dem Sinne der spezifisch philosophischen Frage, was überhaupt Religion ist. Cf. dazu xxx xxx xxx.

Auseinandersetzung gebracht werden können bzw. sollten. -- Damit ist das Fundament gelegt, um im ausführlichsten Abschnitt (4) mit wenigen Deutungshinweisen zu drei exemplarisch gewählten Theologumena zum Thema Mensch zu belegen, dass die philosophische These vom Menschen als einem nach sich selbst fragendem Wesen einen Schlüssel bietet nicht nur zum tieferen Verständnis dieser theologischen Menschenbilder, sondern auch zu ihrem universellen Anspruch. -- Der Punkt (5) nimmt diese Fährte nur noch zusammenfassend auf, um auf der Grundlage eines (freilich kritisch gemeinten) Verständnisses von «human nature [...] as an universal concept» mit einem Plädoyer für einen Dialog unterschiedlicher religiöser Menschenbilder zu schließen.

1 *Religiöse Menschenbilder*

Die verschiedenen Religionen kennen, so der Ausschreibungstext zum Sub-Thema 3 der ESPR-Conference, 'different notions' von der menschlichen Natur. Was aber meint 'notions'? Aus philosophischer Sicht geht es in den Religionen eigentlich nicht um 'Begriffe' von der Natur des Menschen, vielmehr um 'Leitbilder', die den Gläubigen Orientierung geben sollen, und zwar zu den fundamentalen Sinn-Fragen 'Wer bin ich?', 'Woher komme ich?', 'Wohin gehe ich?', 'Wie soll ich mein Leben ausrichten?'. Die Religionen klären diese Fragen aber nicht theoretisch und begrifflich, sondern bieten Antworten, und zwar durch bestimmte 'Vorstellungen'⁴ vom Menschen bzw. vom Menschsein, etwa vom Menschen als mit Seele ausgestattetem Geschöpf Gottes oder begabt mit der Hoffnung auf Erlösung und Befreiung von Endlichkeit in einem Leben nach dem Tode. Anschaulicher werden diese Vorstellungen durch Bilder, die in den religiösen Traditionen überliefert sind, mit Blick auf Unterschiede zwischen den Religionen besonders deutlich in den eschatologischen Bildern von Wiedergeburt, Auferstehung, Paradies, Himmel, Jenseits etc. Den Gläubigen bzw. Angehörigen einer bestimmten Religion oder Konfession sollen solche Bilder Orientierung geben, wie unser Leben hinsichtlich Begründung, Ausrichtung, Lebensführung zu verstehen und zu leben sei (s.o.). Seitens der Religionen werden diese Bilder aber in der Regel nicht weiter erläutert auf ihren ontologischen und epistemologischen Status. Werden solche Bilder und begriffliche Verdichtungen (Symbole) jedoch unkritisch als unhinterfragbar feststehende Glaubensgehalte gesehen, können sie, durch Verwechslung von Glauben und Wissen⁵, missverstanden werden als dinglich festzumachende, faktisch oder historisch gegebene Entitäten, mit der Folge, sie dann fälschlich als andere Bilder ausschließende Wahrheiten zu veranschlagen.

⁴ Der Begriff 'Vorstellungen' ist der Terminologie Hegels entnommen. Für Hegel gehört Religion zum Bereich des sog. Absoluten Geistes; doch Religion thematisiert das Absolute eben über Vorstellungen, nicht wie die Philosophie über Begriffe und Wissen. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1827]*, *Werke* Bd. 10, ed. Moldenhauer / Michel, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, § 573, Anm., sowie G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion I*, *Werke* Bd. 16, ed. Moldenhauer / Michel, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969, 139 ff.

⁵ Selbstverständlich könnte an dieser Stelle diese seit der Antike philosophisches Denken bestimmende Entgegensetzung differenzierter erläutert werden, vgl. nur PLATON, Pol 511e, dann vor allem KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Aufl., Riga, Hartknoch, 1787, hier zit. mit den Seitenzahlen des Originals in der üblichen Abk. 'KrV B', ed. R.Schmidt, Hamburg, Meiner, 1956, B XXX, schließlich J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen und Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, 2 Bde., Frankfurt/M., Suhrkamp, 2019. - Dass ich meinerseits an dieser Stelle gegen ein von Glauben als unkritischer oder vorläufiger Wissensform opponiere, sollte klar werden. Vgl. weiter dazu: xxx xxx xxx.

2 *Die philosophische Frage nach dem Menschen*

Menschenbilder der unterschiedlichen Religionen lassen sich miteinander vergleichen, auch mit Menschenbildern anderer Disziplinen, etwa aus Biologie, Medizin oder Jura. Die Philosophie bietet hier freilich kein weiteres Menschenbild an; denn sie ist nicht eine weitere Disziplin vergleichbar mit anderen Wissenschaften.⁶ Ihr Beitrag beschränkt sich vielmehr auf die Auslotung der grundlegenden Frage: Was 'überhaupt' ist 'Mensch'? Die so formulierte Frage ist in Sinn und Pointe jedoch erklärungsbedürftig: Hier wird nicht gefragt nach bestimmten Merkmalen, Eigenschaften, Elementen, Bestimmungen von Menschsein; vielmehr geht es ganz grundsätzlich um den Sinn, den wir mit dem Wort 'Mensch' verbinden. Deutlicher wird der durch Erläuterung der bekannten vier philosophischen Fragen bei Kant:⁷ In den drei grundlegenden, die großen philosophischen Gebiete bezeichnenden Fragen, 'Was kann ich wissen?', 'Was soll ich tun?', 'Was darf ich hoffen?', wird nämlich nicht nach den Inhalten bzw. Objekten gefragt, also nicht nach dem jeweiligen Was, sondern nach den je besonderen Beziehungen auf jenes Was, also nach Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens, Tuns bzw. Handelns, Hoffens. Die je besondere Beziehung auf das Was wird in Kants Fragen ausgedrückt durch die Verben 'können', 'sollen', 'dürfen'; diese Verben also werden, jedenfalls in philosophischer Hinsicht, in diesen Fragen betont. Kants vierte Frage 'Was ist der Mensch?' bezeichnet in diesem Zusammenhang dann kein viertes Gebiet, sondern fasst, so Kant ausdrücklich, die ersten drei Fragen quasi auf einer Metaebene zusammen, auf die sich die drei ersten «beziehen»⁸: Was also ist der Mensch, dass er wissend, handelnd, hoffend sich auf die Welt, das Leben, sich selbst bezieht? Exakt so lautet die Frage einer philosophischen Anthropologie.

Damit sind wir auch bei einer ersten Erläuterung meiner Grundthese vom Menschen bzw. der Natur des Menschen als eines nach sich selbst fragenden Wesens:⁹ Die eben skizzierte Frage 'Was ist der Mensch?' nämlich stellt der Mensch bzw. kann er nur stellen, weil er es vermag, sie zu stellen. Diese scheinbare Selbstverständlichkeit gesondert zu betonen, ist entscheidend. Denn diese Frage nach uns selbst stellen wir uns als Menschen, genauer in dem Wissen bzw. in der Gewissheit, dass wir Menschen sind. Wir tun dies somit, indem wir mit der Frage auch den Sinn dieser Frage erfragen, prüfen, untersuchen, klären. Anders und begrifflich exakter: Der Mensch ist als Mensch in der Lage, diese im wörtlichen Sinne existenzielle Frage nicht nur zu stellen, sondern sie zugleich reflektiert auf ihre Voraussetzungen, Bedingungen, Möglichkeiten, Grenzen zu untersuchen.

⁶ xxx xxx xxx

⁷ Cf. KANT, KrV (op.cit.), B 833, sowie I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg, F.Nicolovius, 1800, hier zit. mit den Seitenzahlen des Originals ed. W.Weischedel, Frankfurt, Insel, 1958., A 25. An der KrV-Stelle werden die drei ersten Fragen auch inhaltlich erläutert, an der Logik-Stelle (1800), bezeichnet Kant mit diesen Fragen pointierter, aber ohne weitere Erläuterung die vier Gebiete der Philosophie: Metaphysik, Moral, Religion, Anthropologie.

⁸ Cf. KANT, 1800, A 25 (op.cit.). An dieser zweiten wichtigen Stelle in Kants Werken kommt diese Frage als vierte, nämlich als anthropologische zu den ersten drei dazu, im Unterschied zu seiner Darstellung in der KrV.

⁹ Xxx xxx xxx

Kant hat die Frage des Menschen nach sich selbst natürlich nicht als erster als Grundlage allen philosophischen Denkens formuliert. Dies habe, so erzählt es Platon, bereits Thales von Milet (6.Jh. a.c.) getan und sei sogar ganz in dieser Frage aufgegangen; für Platon markiert Thales daher den Anfang von Philosophie.¹⁰ Und vielleicht noch radikaler überliefert Diogenes Laertius vom antiken Philosophen Diogenes von Sinope die Anekdote, dieser sei am helllichten Tage auf den Marktplatz voller Menschen gelaufen und habe laut rufend die herumstehenden Menschen mit der Frage konfrontiert: «anthrôpon zêtô. Ich suche Mensch».¹¹

3 *Konsequenzen aus der philosophischen Frage nach der Natur des Menschen*

Für die Philosophie geht es, so stellten wir fest, bei der Frage nach der Natur des Menschen vorrangig nicht um bestimmte Eigenschaften und Merkmale des Menschen, sondern um die Voraussetzungen, unter denen wir solche Merkmale, Bestimmungen, Bilder, Begriffe überhaupt treffen und in Sprache fassen können. Im aristotelischen und kantischen Sinn sind dies Fragen der Metaphysik. Metaphysik ist dabei nicht falsch zu verstehen als letztlich irreales oder nur eingebildetes Wissen von einer Hinterwelt (so Nietzsche), sondern als rational auszumachende Wissenschaft von den Prinzipien, Möglichkeiten und Grenzen, eben per Wissen, Tun, Hoffen auf die Welt, das Leben, auf uns selbst zuzugreifen.¹²

Unhintergebar ist dabei die von Kant ausgesprochene Einsicht, dass wir über Gegenstände unserer Erkenntnis, also auch zur menschlichen Natur, nichts An-sich-Seiendes wissen können, sondern lediglich darüber, wie dies sich für uns darstellt bzw. zur Erfahrung werden kann, und, modern gesprochen, wie wir es in Sprache fassen. Das gilt auch für die Frage nach der menschlichen Natur. Im Kontext von Religion und Religiosität heißt das beispielsweise, den Glauben, dass Gott den Menschen geschaffen habe, daraufhin zu hinterfragen, unter welchen erkenntnistheoretischen und sprachlichen Voraussetzungen wir eine solche Aussage und weitere zentrale Glaubensaussagen treffen und was genauer wir mit ihnen meinen: Philosophisch ist dazu erneut festzuhalten, dass der Mensch zu solch einer existenziellen Aussage überhaupt in der Lage ist, aber nunmehr nicht nur dazu, sich auf sich selbst als auf sein Menschsein zu beziehen, sondern sich damit auch auseinanderzusetzen: Das ist in einem zweiten, vertiefenden Sinn gemeint mit meiner These, der Mensch sei ein Fragewesen.

¹⁰ Vgl. PLATON. *Theaitetos*, p. 174b, zit. mit der Paginierung des griech. Textes durch Stephanus (Paris 1548), Ausgabe PLATON, *ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ / Theätet*, ed. E.Martens, Stuttgart, Reclam, 1981.

¹¹ DIOGENES LAERTIUS. *ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ* ..., p. 41, zit. mit den Seiten im griech. Text nach der Ausgabe: DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers*. Cambridge, Harvard University Press, 1925, rev. 1931. -- Im griechischen Text steht hier in der Tat das Wort 'Mensch' ohne Artikel, womit mir betont zu sein scheint, dass Diogenes nicht irgendeinen bestimmten Menschen sucht, zumal er ja auf dem Markt eine große Anzahl Menschen vor sich hat, sondern dass er nach 'Mensch' überhaupt fragt, also danach, was das Menschsein in jedem Menschen ausmacht bzw. was grundsätzlich sinnvollerweise mit dem Wort 'Mensch' bezeichnet werden kann. -- Für den religionsphilosophischen Kontext des vorliegenden Beitrags nicht uninteressant ist der Hinweis, dass sehr viel später Nietzsche in der berühmten Parabel vom tollen Menschen diese Frage des Diogenes nach 'Mensch' umgedeutet hat in die Frage nach Gott. Vgl. dazu xxx xxx xxx

¹² Dieser Hinweis und die folgenden Bemerkungen seien verstanden als Link auf die erkenntnistheoretische und metaphysische Perspektive der ESPR-Tagung in ihrem ersten Sub-Thema, ohne die m.E. die Frage nach religiöser Diversität nur ungenügend verstanden werden kann.

Mit dieser Erläuterung beinhaltet meine These aber noch mehr, auch wenn diese dritte Perspektive durchaus nicht von allen Philosophen gesehen und geteilt wird: Die Fähigkeit, nach uns selbst zu fragen, haben wir nicht durch uns selbst erworben. Wir wissen bzw. ahnen von ihr allenfalls durch die zwar unmittelbar erfahrbare, doch nie empirisch definierbare Einsicht, dass wir uns selbst nie vollkommen durchsichtig sind. Doch eben deswegen fragen wir laufend nach uns selbst, ja müssen dies ganz elementar tun. Deutlich wird dies in der Einsicht in unsere Endlichkeit, konkret in der Erfahrung von Sterblichkeit zum einen, und zum andern, dass wir uns nicht selbst geschaffen haben. Vielmehr verdanken wir uns in unserem Menschsein dem, was die Religionen Gott als Schöpfer von allem nennen. Durch diese Relation sind wir überhaupt nur in der Lage, uns als Geschaffene in unserer Endlichkeit auch zu wissen, zugleich mit der Hoffnung ausgestattet, dass unsere je individuelle Einzigartigkeit, die Religionen fassen es als Seele, mit Beendigung unseres Lebens nicht zu Ende ist. Für die Religionen ist dies die Grundlage des Glaubens an Erlösung, Paradies, Auferstehung, Wiedergeburt usw.¹³

Diese Unsagbarkeit des letzten Grundes menschlicher Natur, für die Religionen Gott, führt dann dazu, dass Negative Theologie die aus philosophischer Sicht wohl einzig mögliche Form ist, ontologisch und erkenntnistheoretisch zu Religion und zu Gott angemessene Aussagen zu treffen. Wie ist wiederum das zu verstehen? Und was für Konsequenzen hat dieser philosophische Hinweis für unsere Frage nach der menschlichen Natur? Theo-Logie im Sinne eines genitivus subiectivus, also als Wort und Lehre Gottes 'selbst' ist uns Menschen eben nur möglich unter der Voraussetzung bzw. im Bewusstsein unseres eigentümlich 'menschlichen' Redens von und über Gott, also als Theo-Logie im Sinne eines genitivus obiectivus. Bezüglich möglicher Aussagen über Gott hat das am klarsten festgehalten das Judentum: Von Gott selbst sprechen können wir Menschen nur durch die Chiffre [יהוה]{dir="rtl"}, im Wissen, dass dies zwar ein von uns Menschen geschriebenes Wort ist, das aber wiederum unaussprechbar bleibt, um anzuzeigen, dass wir Menschen von Gott an sich selbst nichts aussagen können. Aber dass wir uns gerade in diesem Nichtwissen auf Gott beziehen und dass dieser Bezug unserem Leben und Menschsein Sinn gibt, das jedenfalls können wir durch diese Reihe von vier Schriftzeichen [יהוה]{dir="rtl"} (JHWH) zumindest anzeigen.

Grundlage für solche hier vorgetragene gegenüber religiösen und theologischen Aussagen kritisch differenzierenden Erläuterungen ist nicht nur der im vorliegenden Beitrag eingenommene philosophische Blick, der sich auf unsere spezifisch menschlichen Denk- bzw. Zugangsmöglichkeiten zu sich selbst, Anderen, Welt, Transzendenz konzentriert. Direkt damit zusammen gehört auch eine entsprechend anthropoperspektivische Sicht auf Religion. Dies ist keineswegs eine erst in der Moderne aufgekommene Richtung der Theologie, vorrangig vertreten insbesondere

¹³ Diese Einsicht in das nicht durch uns selbst erworbene, daher unvordenkliche, aber durch uns selbst auch nicht zerstörbare (wenngleich verstörbare, auch zutiefst verletzbare) Menschsein ist übrigens auch der tiefere Grund, warum nicht nur die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, sondern auch viele Verfassungen, die ja Grundrechte für menschliches Zusammenleben formulieren, in ihren Präambeln sich auf Gott beziehen. Und noch weiter: Das deutsche Grundgesetz beispielsweise spricht diese Einsicht explizit aus in seinem ersten Artikel: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Unantastbar meint letztlich auch unfassbar und undefinierbar. -- Dies als Hinweis auch auf das vierte Sub-Thema der ESPR-Konferenz 'Ethical and Political Issues'.

von Karl Rahner. Bereits bei Augustinus angelegt, wird dieser stets von uns Menschen ausgehende, wenngleich nicht begründende Bezug auf Religion explizit etwa von Thomas von Aquin zum Programm seiner Philosophie gemacht, wenn er als Strukturmerkmal unseres menschlichen Geistes seine Reflexivität und seine Möglichkeit, sich auf sich selbst zurückzubeugen ausmacht.¹⁴

4 Zum philosophischen Blick auf religiöse Bilder vom Menschen

Was ergibt sich nun aus den bisherigen Überlegungen zur spezifisch philosophischen Frage nach dem Menschen für den konkreteren Blick auf besondere religiöse Vorstellungen vom Menschen? Negativ zunächst ist zu erinnern an meine Kritik an der Vertauschung von Glauben und Wissen (s.o. 1), wenn also religiöse Bilder zur Natur des Menschen irrtümlicherweise als feststellbare Entitäten, wenn religiöse Vorstellungen als absolute Wahrheiten ausgegeben werden. Viele Philosophen bleiben bei dieser negativen Kritik stehen. Darum ist unsere kritische Perspektive der Philosophie auch positiv zu wenden: Sie nimmt die religiösen Vorstellungen vom Menschen und die sie repräsentierenden Wörter und Begriffe ernst, zum einen, wie in 3 erläutert, als Zeichen für das nicht mehr Sagbare, aber uns unmittelbar Angehende, dadurch zum ändern aber auch in ihrem offenen, das heißt Auseinandersetzung eröffnenden Anspruch als Orientierung, mit Kant als regulative Ideen für eine glückende Lebensführung.

Sprachtheoretisch halte ich es hier mit dem Literatur- und Islamwissenschaftler Abdelwahab Meddeb: Gegen die Manie, den Buchstaben und das Wort auf sein Signifikat, d.i. auf den einem Wort unterstellten Sinn zu reduzieren, plädiert er für den Vorrang des Signifikanten als Zeichen, was uns die Möglichkeit eröffnet, so Meddeb wörtlich, «auf die Unendlichkeit des Texts zu verweisen, und aus seiner Interpretation eine fortwährende, nie vollendete, immer wieder neu beginnende Aufgabe zu machen, fern von den naiven und trügerischen Gewißheiten, die die Massen fanatisieren.»¹⁵

Mehr muss an dieser Stelle nicht erläutert werden. Stattdessen konkretisiere ich meine These mit drei interpretativen Skizzen zu Texten, die ausgewählt sind im Hinblick auf unsere spezielle Frage nach religiöser Diversität bei religiös überlieferten Bildern von der Natur des Menschen. Die Interpretationen erfolgen, ebenfalls in thetischer Form, mit dem skizzierten kritisch-philosophischen Blick:

4.1

Zunächst ein Verweis auf den vielzitierten Psalm 8,5: In der griechischen Septuaginta lesen wir: «τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μνησθήσῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπηται αὐτόν» (Wort für Wort: «Was ist Mensch, dass du gedenkest seiner, und (was) Sohn des

¹⁴ THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones de Veritate. Quaestio I De Veritate*, q. 1 a. 9 co: «cogniscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur» und «omnis sciens essentiam suam et rediens ad essentiam suam retitione completa», zitiert mit der üblichen Abkürzung q/art etc. nach der online-Ausgabe des Corpus Thomisticum: [<https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>](<https://www.corpusthomicum.org/%20qdv01.html>) [01/2025].

¹⁵ A.MEDDEB, *Der Koran als Mythos*. «Lettre» Sommer 2006, 21ff. -- In seiner Rede von den trügerischen Gewissheiten kommt zum Ausdruck, dass auch Meddeb als Grund für religiösen Fundamentalismus nicht einen schlichten Irrtum annimmt, sondern jene Verwechslung von religiösen Glaubenswahrheiten mit rational erkennbaren und sprachlich feststellbaren Entitäten, wie es auch ich im vorliegenden Beitrag als kritische Aufgabe der Philosophie vertrete.

Menschen, dass du beachtest ihn.)).¹⁶ Zweimal ist hier von 'Mensch' die Rede, im Griechischen mit demselben Wort ἄνθρωπος, im ersten Fall ohne Artikel, im zweiten mit dem Zusatz υἱός, Sohn. Das ist zunächst ganz dem hebräischen Original entnommen, freilich steht dort an der ersten Stelle das Wort 'ênosh', an der zweiten mit 'ben adam' ein anderes Wort. Andere Sprachen haben solche zwei Wörter für Mensch nicht; zudem müssen die meisten mit Artikel arbeiten, so das Italienische, auch das Deutsche, stets 'der' Mensch, 'l'uomo', im Englischen kann man bei 'man' im ersten Fall auf den Artikel verzichten; die alte lateinische Vulgata kennt dagegen keine Artikel. Überflüssig ist dieser Hinweis nicht, wenn wir den Text ernst nehmen wollen! Worauf aber deutet diese Differenz hin? Im ersten Fall scheint mit der explizit philosophischen Grundfrage τί ἐστίν vom Menschen grundsätzlich als Menschen, also in seinem Menschsein die Rede zu sein, dies aber zugleich in der Erfahrung, dass der Mensch sich als Mensch eben nicht durch sich selbst weiß, sondern, so der Text, erkannt von Gott. Im zweiten Fall dagegen scheint es um jeden einzelnen Menschen zu gehen als einem der Menschheit zugehörigen Exemplar: Von daher ist jeder Mensch ein Sohn von 'Mensch', jeder darf sich insofern als etwas Besonderes sehen und ernst nehmen, dies aber im Schutz, behütet durch den Blick Gottes.

Ein weiterer Hinweis zu diesem Text: Das 'du' in diesem Satz deutet den Dialogcharakter an, der wiederum Voraussetzung ist für solche Einsicht von uns Menschen in unser Menschsein: Ich, so wäre demnach der Text zu verstehen, erfahre mich als mich selbst in meinem Menschsein als jemand, dessen von einem Gegenüber gedacht wird und auf den geschaut wird; und diese Erfahrung mache ich dadurch, dass ich eben dies gegenüber diesem Anderen auch ausspreche, hier im Gebet, das religiös stets eine Selbstvergewisserung im Horizont des Gottesbezugs ist wie auch umgekehrt eine Gottesvergewisserung über den Weg der Möglichkeit und das sprachliche Fassen des Selbstbezugs.¹⁷

4.2

Die für unsere Frage nach der Natur des Menschen reichhaltigere Quelle ist der sog. zweite biblische Schöpfungstext Gen 2--4:

Zunächst kurz zu Kapitel 2: Der 'adam' in 2,5 und 7 ist wie zuvor im Ps 8 nicht ein besonderes, gar ein erstes Exemplar Mensch, sondern Mensch überhaupt in seinem Menschsein, in v.5 daher ebenfalls ohne Artikel. Begründet ist dieses Menschsein hier durch den göttlichen Hauch des Lebensatems, der ihn zu einem lebendigen Lebewesen, nefesch / psychê macht¹⁸, begabt mit lebensgestaltender Kraft wie auch

¹⁶ Zitate aus der BIBEL sind der BIBLIA HEBRAICA bzw. der Septuaginta sowie dem NT GRAECE in den üblichen Abkürzungen entnommen. Die Übersetzungen stammen vom Autor in Orientierung an unterschiedlichen Übertragungen in andere Sprachen.

¹⁷ Zu diesem dialogischen Charakter von Religiosität vgl. auch die vieldiskutierten ersten Verse des Psalm 4: Rein textorientiert hat Luther hier falsch übersetzt, indem er Gott, hier mit Du angesprochen, an die erste Stelle des Satzes stellt, den Beter an die zweite Stelle: «Du hörst mich, wenn ich rufe.» Das hebräische Original lautet anders, mir scheint, mit Grund: «Ich rufe, und Du hörst mich.» Um beide Ebenen miteinander zu vereinbaren, folgende Deutung: Der zweite und originale Ausdruck betont den zeitlichen und menschlich subjektiven damit epistemologischen Vorrang in der Beziehung des Menschen auf seinen Grund: Er, der Mensch, ist es, der dies ausspricht. Luthers Übersetzung betont dagegen den ontologischen Vorrang des Göttlichen als tiefsten Grund auch meiner selbst: Wir vermögen dies zu sagen und auszusprechen nur eingedenk der Voraussetzung, dass Gott uns diesen Geist selbstreflexiver Sprache verliehen hat.

¹⁸ Cf. dazu in interreligiöser Perspektive den Zusammenhang zwischen brahman und atman im Hinduismus.

Sterblichkeit, in Auseinandersetzung mit sich selbst, Welt, Anderen, Gott. Von der Bestimmung des adam als einzelner, zudem männlichem Menschen namens Adam ist die Rede erst in 4,1 mit der Geburt von Kain und Abel. Jedem einzelnen Menschen, auch einem irgendwie projektierbaren ersten Exemplar des sog. homo sapiens sapiens liegt mithin als Natur 'Mensch', Menschsein zugrunde, dasjenige also, das, so der Text, von Gott als lebendes Wesen geschaffen wird aus adamah, Erde als Körperlichkeit, und nefesch, Seele als Geist (v.7).

Mehr und Detaillierteres ist zu sagen zum Kapitel 3: Traditionell wird dieses Kapitel oft mit 'Sündenfall' überschrieben. Doch von Sünden im Sinne einer Übertretung moralischer Verbote handelt dieses Kapitel sicher nicht. Eine Sünde im Sinne eines bewussten Tuns von Bösem erfolgt vielmehr erst im Brudermord Kap.4. In Gen 3 ist Thema jedoch die dafür notwendige Voraussetzung: unsere Schuldfähigkeit; sie ist Teil der *conditio humana*, dessen also, was wir als menschliche Daseinsbestimmung in uns selbst und allen anderen Menschen wirklich vorfinden; im Einzelnen: ¹⁹

1. Die sog. Strafen, mit denen die Menschen am Ende von Gen 3 geschlagen sind, sind gemäß dieser Deutung zu verstehen als unsere realen menschlichen Daseinsbedingungen, als Skizze der in konkrete Bilder gefassten *conditio humana*. Der Text formuliert sie als Adam und seinem Weibe und damit uns allen Menschen von Gott zugesprochene Lebensbedingungen im mythologischen Bild sog. Strafen, um zu verdeutlichen, dass dies fundamental unser Leben bestimmt, da wir gar nicht anders können, als uns im Angesicht dieser Lebensbedingungen zu unserem Leben auch zu verhalten, aber dies ebenfalls aussprechen und so unser Leben bewusst führen können.

2. Der tiefere Grund für diese empirisch, das heißt durch unsere tägliche auch sinnliche Erfahrung fassbare menschliche Natur ist Moralität im Sinne von Moralfähigkeit. Das heißt, unsere Lebensführung, unser Tun und Lassen ist nicht als natürliche Determination zu verstehen, sondern gründet sich auf unsere je subjektive Verantwortung. Philosophisch ausgedrückt: menschliche Lebensführung ist kein funktionales Naturgeschehen, sondern ist gegründet auf bewusstes und letztlich durch Eigenverantwortung gesteuertes Handeln. Der biblische Text stellt diese philosophische Einsicht dar wiederum durch ein Bild, diesmal im Bild des Essens vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2, 9; 3,5f.): Gutes und Böses sind von daher Folgen unserer eigenen freien Entscheidung und unseres Handelns, nicht etwa Determinanten, denen wir in unserem Leben, ohne dass wir uns dazu verhalten könnten, schlicht ausgeliefert wären. Und dieses Bild greift noch weiter: Das vollzogene Verspeisen der Frucht (v.6) führt zugleich zur Einsicht in das Vergehen und Vernichtung des Gewachsenen, indirekt somit auch des Entstehens von allem, dem auch wir selbst ausgeliefert sind, konfrontiert uns also zugleich mit unserer Endlichkeit und Sterblichkeit, Sterblichkeit wiederum nicht schlicht als Fakt, sondern vor allem als Wissen von diesem Fakt, biblisch gefasst in dem berühmten Bild von der Erkenntnis der Nacktheit als Erkenntnis, nicht nur Anderen, sondern vor allem sich selbst ausgeliefert zu sein (v.7).

¹⁹ Die folgenden Deutungen beruhen vor allem auf der hermeneutischen These, die in den Texten bewusst gewählten Worte und Begriffe ernst zu nehmen als Herausforderung, sich mit ihrem Sinn denkend auseinanderzusetzen. Wenn ich mich dabei auf eher thetische Hinweise beschränke, die sich bewusst nicht auf einschlägige theologische Exegesen einlassen, sollte dies umgekehrt nicht missverstanden werden als eine bloß von außen etwas hineindeutende Eisegeese.

3. Voraussetzung für diese Reflexion auf die eigene Lebendigkeit, also auf das Wissen vom Leben, ist wiederum unsere menschliche Sprachfähigkeit, eine Sprache, die über eine Artikulation und Bezeichnung von etwas hinaus geht zu einem solchen Sagen, welches im Sagen zugleich die Differenz zum jeweils Gesagten reflektiert. Der Anfang Gen 3 drückt das aus durch eine Sprache, die sich als Fragen artikuliert, genauer als ein in Frage stellendes, zweifelndes Fragen. Symbolisch personalisiert wird dieses zweifelnde Fragen durch die zweizüngige Schlange mit ihrer Infragestellung des göttlichen Gebots vom Essen von den Bäumen (v.1b). Dies nährt den Zweifel bei der Frau, die in ihrer Antwort (v.2) nur scheinbar das göttliche Gebot wiederholt, genau betrachtet aber das ausspricht, was die Schlange noch gar nicht gesagt hatte, nämlich den Verweis auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. In der genauen Wiederholung bzw. im Aussprechen des göttlichen Gebots aus Gen 2,16 wird ihr der Sinn jenes Symbols der Erkenntnis von Gut und Böse überhaupt erst klar. Diesen Sinn und vor allem seine Folgen, nämlich das Gewahren der eigenen Sterblichkeit spricht sie in der Wiederholung des göttlichen Gebots als von ihr selbst formulierten und darum erst verstandenen Satz aus (v.3). In eben diesem Sinn einer selbstreferentiellen Sprachlichkeit spreche ich vom Menschen als einem nach sich selbst fragenden Wesen. Die folgende zur Vertilgung der Frucht verführende Antwort der Schlange (v.4.5) ist die fast notwendige Konsequenz, als spräche hier der Mensch im Bild der Schlange zu sich selbst.

4. Die Fähigkeit der Infragestellung, der selbstreflexiven Frage, gewinnt ihren Höhepunkt im Dialog 3,9ff. In der von Gott vernommenen Anfrage «Adam, wo bist du» (v.9), bringt der Mensch in Erfahrung, dass er nach sich selbst fragen kann, ja fragen muss. Warum muss? Weil er sich selbst letztlich verborgen bleibt, hier ins Bild gefasst, dass er seine Nacktheit verstecken muss. Im Prometheus-Mythos nennen die Griechen das *aidôs*, Scham. In dieser Scham muss Adam sich darum zugleich vor Gott verbergen (v.10). Aber, das ist erneut wie schon im Zwiegespräch zwischen der Schlange und der Frau entscheidend, dies geht dem Menschen auch in diesem Text im Dialog auf, hier in der Ansprache durch Gott und der entsprechenden Antwort als Einsicht in die eigene Natur.

Zusammengefasst: Dieser hochkomplexe Text Gen 3 ist selbstverständlich nicht als ein Tatsachenbericht misszuverstehen²⁰, sondern enthält eine differenzierte Anthropologie. In philosophischer Hinsicht fordert sie uns dazu heraus, ihn wie alle guten philosophischen Texte als Impuls zur Auseinandersetzung zu nehmen: Welche Fragen werden durch den Text aufgeworfen, die geeignet sind, die Fragen nach uns selbst, nach unserer menschlichen Natur verständlicher, klärender und orientierender in Worte zu fassen?

4.3

Schließlich ein Hinweis auf ein aus christlicher Sicht fundamentales, in interreligiöser Perspektive problematisches Wort: Der Mensch Jesus ist für Christen der Messias, der

²⁰ Bis in Schulbücher hinein, sogar in theologischen Werken ist von den Texten Gen 1 bis 11 immer noch fälschlich von Schöpfungs-*'Berichten'* die Rede. Die (literarisch völlig korrekte) Rede von Mythen andererseits führt jedenfalls für nicht gebildete Hörer nicht selten dazu, als würden diese Texte damit als unwahr und rein fiktiv herabgewürdigt. Auch hier hat ein philosophisch kritischer Blick die Aufgabe, den orientierenden Sinn von Mythos mit seiner Bildsprache herauszuarbeiten.

Christus. Er gilt ihnen als lebendiges Wort und als Sohn Gottes, für Juden und Muslime ein gotteslästerliches Ärgernis, religionswissenschaftlich ein exklusiv christliches Sondergut. Was aber ist überhaupt mit 'Sohn Gottes' und mit 'Christus' gemeint, vor allem anthropologisch? Diese Frage zielt nicht auf die theologische Erklärung, dass Christus das griechische Wort für den Messias ist, für den Gesalbten Gottes, den im sog. Alten Bund erhofften und versprochenen Erlöser, verbunden mit dem Glauben, dass in Jesus Christus, besser: in Jesus, dem Christus, sich Gott als Mensch gezeigt habe und damit seinen Erlösungswillen gegenüber den Menschen im Kontext menschlichen Daseins als geschichtsmächtiges Ereignis offenbart habe.²¹ Auch bei diesen Erklärungen bleibt aber offen, was denn das über das urchristliche Dogma hinaus allgemein anthropologisch sagt.

Schauen wir dazu in die philosophische Hochtheologie des Evangelisten Johannes. Da lesen wir, was Jesus für sich und damit stellvertretend für uns Menschen insgesamt ausspricht: «Ich und der Vater sind eins» (Jo 10,30). Dieser begrifflich extrem verdichtete Satz beinhaltet nicht mehr und nicht weniger als das anthropologische Geheimnis der Rede von Christus und Sohn Gottes. Als Tiefensinn von 'Christus' und 'Sohn Gottes' erweist sich so die Offenbarung eines uns einzelne Menschen übersteigenden Menschseins, eines Menschseins, das aber letztlich universell für alle Menschen gilt. Theologisch bzw. christologisch ausgedrückt: In dem Menschen Jesus von Nazareth wird jener Ben Adam, der *hyios tou anthrôpou* aus Ps 8 (s.o. 4.1) Wirklichkeit: Dieser Jesus ist der Christus.

5 Zur Universalität einer humanen Natur des Menschen

Den letzten Hinweis aufgreifend macht es keinen Sinn, unterschiedliche religiöse Vorstellungen von der menschlichen Natur als unüberbrückbare Gegensätze, gar Widersprüche zu konstruieren. Hilfreicher ist es, im interreligiösen Gespräch daran interessiert zu sein, was die einzelnen religiösen Bilder vom Menschen in gegenseitiger Befruchtung für das Selbstverständnis aller und jedes einzelnen Menschen, für das Verständnis unserer menschlichen Natur beizutragen haben.

Die philosophische Frage 'Was ist Mensch?', die ich als Grundfrage des Menschen nach sich selbst gedeutet habe, kann dabei helfen. Nicht um in Philosophie eine Art Meta- oder Hyper- oder 'Super'- Religion (wie es in der englischen Ausschreibung des ESPR-Konferenztextes heißt) zu beanspruchen. Sehr wohl plädiere ich aber für einen von mir skizzierten philosophisch-kritischen Blick auf religiöse Bilder und Vorstellungen, kritisch nicht, um diese in philosophischer Überheblichkeit zu relativieren, gar zu zerstören, sondern, wie erläutert, um sie gerade ernst zu nehmen einerseits als (kantisch gesprochen) regulative Ideen zur Orientierung auf unseren menschlichen Wegen zu freier und verantwortlicher Lebensgestaltung im Horizont der Endlichkeit unseres je individuellen und besonderen Erkenntnisvermögens. Zum andern aber sind sie ernst zu nehmen, um im Bewusstsein einer letztlich Geheimnis bleibenden Menschlichkeit in jedem Menschen über unsere Individualität hinaus zu denken hin zu universeller für jeden Menschen geltenden Humanität jenseits eines ideologisierenden und abgrenzenden Identitätsdenkens. In diesem jetzt hoffentlich

²¹ In diesem Sinne bereits knapp PAULUS in 1Kor 1, 21ff. – Zu der gesamten Problematik unter vielen Veröffentlichungen theologisch immer noch maßgebend und grundlegend WALTER KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Grünewald, 1974.

klarerer Sinn plädiere ich tatsächlich für einen Begriff von «human nature as a universal concept», nicht als abstrakt abgehobene Wahrheit, sondern als konkreten Raum, in dem Vielfalt lebendig wird, lebendig, weil allein in den vielfältig gelebten Bildern das Universelle sichtbar wird. Philosophisch bezieht sich ein solcher Begriff von Universalität nicht auf das tendenziell vereinheitlichende Denken eines 'hen kai pan', das Gefahr läuft, alle Unterschiede durch das und in dem einen Ganzen zu indifferenzieren, sondern ganz im Sinne jenes Einen in sich selber Unterschiedenen, des ἐν διαφέρον ἐαυτῷ des Heraklit. Dazu brauchen wir freilich eine Kultur des Dialogs und der kritischen Auseinandersetzung. Sie hat, das war zu zeigen, im philosophischen Begriff vom Menschen als Fragewesen eine argumentative Stütze. Dieser Begriff bietet wiederum den Raum zur Auseinandersetzung mit religiöser Diversität, wie er sich in unterschiedlichen religiösen Menschenbildern dokumentiert.

Helfen mag zum Verständnis der Formel vom Einen in sich selbst Unterschiedenen, die differenzierter ist als das schlichte Modell von der Einheit in Vielfalt, der Koran mit seinem Vers Q 4,48; ich zitiere²²: «Und dir haben Wir diese göttliche Schrift gewährt, die Wahrheit darlegend, die Wahrheit {haqq} dessen bestätigend, was immer von früheren Offenbarungen {wahyan} noch erhalten ist, und feststellend, was darin wahr ist. Richte denn zwischen den Anhängern früherer Offenbarungen in Übereinstimmung mit dem, was Gott von droben erteilt hat, und folge nicht ihren irrigen Ansichten, die Wahrheit verlassend, die zu dir gekommen ist. Für jeden von Euch haben Wir ein (verschiedenes) Gesetz {schir'a, (geregelter Bahn zur Quelle), Brauchtum} und eine Lebensweise {minhadsch, deutlicher Weg} bestimmt. Und wenn Gott es so gewollt hätte, Er hätte euch alle sicherlich zu einer einzigen Gemeinschaft {umma, Gemeinde} machen können: aber (Er wollte es anders,) um euch zu prüfen durch das, was Er euch gewährt hat. Wetteifert denn miteinander im Tun guter Werke! Zu Gott müsst ihr alle zurückkehren; und dann wird Er euch all das wahrhaft verstehen lassen, worüber ihr uneins zu sein pflegtet.»

²² Q 5,48 in der Übersetzung MUHAMMAD ASAD, *Die Botschaft des Koran*, aus dem Englischen übers. von A.van Denffer u. Y.Kuhn, Ostfildern, Patmos, 201, hier mit Einschüben {} anderer Übersetzungen und wichtiger arabischer Begriffe in Umschrift.
 -- Die letzten Zeilen hat offensichtlich der große Religionsphilosoph G.E.Lessing in seinem 'Nathan' als zentrales Motto zitiert.



N. 1, 2026

Juan Pablo García Serrano, Universitat de València¹

Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad

El presente estudio ensaya una rearticulación fenomenológica del problema ontológico de la verdad, a partir de una historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de sus aporías en el pensamiento filosófico contemporáneo, en particular en sus concomitantes y manifestaciones dentro del historicismo, el constructivismo y el nihilismo modernos. La hipótesis de trabajo consiste en realizar una *epoché* de estas tendencias para reconducir la cuestión al fenómeno del aparecer, reabriendo la interrogación sobre el acceso a la verdad y sus implicaciones. Desde una fenomenología del mundo de la vida, que atiende a la donación prerreflexiva del mundo y a la comprensión antepredicativa del existente, se sostiene que la verdad no solo trasciende el ámbito del juicio, sino que constituye una dimensión insoslayable de la experiencia. Acogiendo los aportes de la fenomenología husserliana, esta propuesta se inscribe en la tradición de la práctica fenomenológica para renovar las formas históricas de manifestación de la verdad: como adecuación (*veritas*), como desocultamiento (*aletheia*) y como confiabilidad (*emunah*). Se delinean así las notas características de lo verdadero y las vías de su aparición, entendidas como resultado del entrelazamiento entre lo evidente (ontológico) y lo incesante en cuanto advenedizo (temporal), dentro del carácter fiduciario e inter-humano del aparecer del mundo.

Palabras clave

verdad, fenomenología, metafísica, nihilismo, ontología, filosofía trascendental.

Tertium non datur: notes for a phenomenological ontology beyond the totalizing critique of metaphysics, reason, and truth

This study attempts a phenomenological rearticulation of the ontological problem of truth, based on an effective history (*Wirkungsgeschichte*) of its aporias in contemporary philosophical thought, particularly in its concomitants and manifestations within modern historicism, constructivism, and nihilism. The working hypothesis consists in performing an *epoché* of these tendencies to redirect the question to the phenomenon of appearing, thereby reopening the inquiry into the access to truth and its implications. From a phenomenology of the lifeworld (*Lebenswelt*) that attends to the prereflective givenness of the world and the antepredicative understanding of the existent, it is argued that truth not only transcends the realm of judgment but constitutes an inescapable dimension of experience. Embracing the contributions of Husserlian phenomenology, this proposal is situated within the tradition of phenomenological practice aimed at renewing the historical forms of manifestation of truth: as adequation (*veritas*), as disclosure (*aletheia*), and as trustworthiness (*emunah*). Thus, the characteristic features of the true and the pathways of its appearance are outlined, understood as the result of the intertwining between the evident (ontological) and the incessant as adventitious (temporal), within the fiduciary and inter-human character of the world's appearing.

Keywords

truth, phenomenology, metaphysics, nihilism, ontology, transcendental philosophy.

¹ Juanpablogaser@gmail.com

Tertium non datur:

notas para una ontología fenomenológica allende la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad

Nuestra creencia en la ciencia continúa descansando en una *fe metafísica* —que también nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros ateos y antimetafísicos, seguimos tomando *nuestro* fuego también de esa llama encendida por una fe de milenios, la fe de Cristo, también la fe de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344.

I. Las condiciones de posibilidad de la crítica: sobre ontología, nihilismo, verdad e historicidad

1 La verdad en su haber ontológico: de la esencia a la existencia, del ser al tiempo

La altura de la conciencia histórica exige máxima precaución a la hora de plantear el estatuto ontológico de la verdad. Existe una concepción ontológica de la verdad en curso con distintos criterios y usos para este término. Por otro lado, *hay la* filosofía, cuyo proceso histórico parece haber consistido en encontrar la esencia de aquello que pueda ser *la* verdad.

La misma historia puede ser contada en plural o también *a contrario sensu*:

- a) En plural: *Hay* una pluralidad de definiciones, criterios y usos de las verdades (tantas como cada cultura o pueblo imaginable); filosofías cuyos cursos históricos parecen haber consistido en encontrar *las* esencias de *las* verdades.
- b) La versión *a contrario* puede ser doble: 1) No-*hay* tales definiciones, usos, criterios, tradiciones o esencias de la(s) verdad(es); o bien, 2) tales definiciones, usos, criterios, tradiciones o esencias son una ficción que obedece a factores extrínsecos de eso llamado la(s) verdad(es): *hay* fraude; poder, juego y mascarada.
- c) En cualquiera de los casos, la sensibilidad contemporánea tiende a percibir en la pretensión universal de la verdad una constelación de particularidades contingentes que, a lo largo de una historia rizomática, han intentado absolutizarse bajo la figura de un continuo discontinuo.

Los casos anteriores ilustran *grosso modo* los problemas acerca de la esencia y la existencia (o no) de la verdad. Sin embargo, la cautela que requiere la conciencia histórica es precisamente esta: ¿son la esencia y la existencia de la verdad la

manifestación de un modo de ser inmutable? ¿el estatuto ontológico de la verdad es uniforme o multiforme? A primera vista, parece que es claro que el medio para dilucidar estas cuestiones es el discurso racional; pero es sabido que sobre el discurso racional —la «razón» en filosofía, como reza el apartado del nietzscheano *Götzen-Dämmerung*²— pesa la sospecha del egipticismo: momificar todo lo que se toca para verlo enajenado del tiempo, es decir, fuera de los ciclos de generación y destrucción, esto es, del *devenir*.

Según esta crítica, la idiosincrasia filosófica es la falta de sentido histórico, la visión *sub specie aeterni* del concepto, siendo así que: «Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*...».³ En virtud de esta lógica, en el ser no hay mutabilidad ni multiplicidad sino unidad e inmutabilidad (egipticismo, siguiendo a Nietzsche). Tal es, desde Parménides, la revelación del «mundo verdadero», la vía de la *aletheia*:

«el “es” significa la palabra que salvaguarda la naturaleza metafísica del mundo, que la traduce en la esfera humana, que manifiesta lo que está oculto. Y la diosa que preside esa manifestación es “Aletheia”, la “verdad”».⁴

El ser implica que la manifestación de la verdad (*aletheia*) es lo que revela que el ente es (así se des-oculta, se devela) y con ello des-cubre lo que *hay*; la verdad, al hacer patente el ente, manifiesta la naturaleza metafísica del mundo: el ser *es* y el no-ser no *es*. En consecuencia, lo racional —el pensamiento— debe responder a esta realidad ontológica fundamental y salvaguardar el vínculo entre verdad, entidad y ser. Desde este supuesto, la correspondencia entre el pensar y el ser prefigura el marco de la verdad abierto por la tradición metafísica, que expresa en la esfera apofántica la necesidad de estar dirigida a la relación de correspondencia: *adaequatio rei* (ser) *et intellectus* (pensar).⁵

La verdad es, pues, des-ocultamiento (*aletheia*), pero también la relación de adecuación o correspondencia entre el pensamiento y el decir como expresión de las cosas (*veritas*). Negar este doble carácter implica adoptar la posición de aquellos que, como señala Aristóteles, «afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además,

² F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020.

³ Ibid., p. 63.

⁴ G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, tr. C. Manzano, Tusquets, Barcelona 1987, p. 76.

⁵ A esta explicación se podrá objetar que el modelo expuesto parece el propio del llamado «realismo ingenuo» que se atribuye al mundo antiguo, donde se reconoce la trascendencia del conocimiento. Dado el contexto y la extensión de este escrito y para compensar la comprensión moderna, entiéndase pensar y ser por sujeto y objeto. Sirva esto para tratar de solventar la no mención hasta ahora de la historia de la moderna teoría del conocimiento, desde el escollo del solipsismo hasta los problemas derivados de la inmanencia del sujeto y la problemática trascendencia del objeto. En lo relativo a la verdad como correspondencia lo que cambia es el marco de referencia a la hora de formular la correlación: de un plano ontológico (qué es) a uno epistemológico (cómo es conocido); o dicho de otro modo: el intento de supeditar la ontología (metafísica) a la epistemología (teoría del conocimiento). Valdría decir, *mutatis mutandis*, que la metafísica en la modernidad «consiste en no tener sino una epistemología», Camus A., *El mito de Sísifo*, tr. E. Benítez, Penguin Random House, Barcelona 2021, p. 51. Para una revisión crítica del proyecto epistemológico de la modernidad y sus intentos de superación cf. Taylor C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997, pp. 19-42.

creerlo».⁶ La verdad como correspondencia establece el *πρώτον ψευδός*, el error o falsedad primordial, en el razonamiento que sostiene que «las cosas que son no son y las que no son son».⁷ En el plano ontológico, queda establecida la interpretación de la realidad posible según el principio de bivalencia: lo que *hay*, es; lo que no *hay*, no es — *tertium non datur*.⁸

Actualizando la metáfora nietzscheana del egiptismo, la filosofía metafísica puede entenderse como la fotografía del paisaje de la ontología, en la que quedan fijados los supremos valores del pensar con respecto a la verdad:

«Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso».⁹

Este paisaje constituye el horizonte del ser, más allá del cual no hay imagen ni decir posibles. El relativista, aquel que afirma que «todas las cosas son por igual verdaderas y falsas»,¹⁰ solo puede contemplar esta imagen en silencio. La realidad *sustancial* de la verdad está garantizada a nivel epistemológico por su fundamento ontológico. Pero, entonces, ¿por qué tantas reservas respecto de la conciencia histórica? Precisamente porque es esta conciencia la que retira la visión de una imagen fija y la introduce en el dinamismo del tiempo. Es más: solo el trabajo historiográfico sobre los conceptos permite ver ese dinamismo y establecer un canon más o menos homogéneo.

De esta conciencia histórica aparece el interés por reunir las distintas teorías de la verdad del siglo XX e incluso las contemporáneas e ir distinguiéndolas por sus definiciones, criterios de uso del concepto, tipos de verdad distinguibles y su lugar sistemático dentro del campo de la acción.¹¹ Concebir la historicidad y el tiempo como plano ontológico básico es lo que trastoca la imagen estática de la unidad metafísica y reabre la posibilidad de pensar el *ser* y el *no-ser* como *devenir*. La expresión moderna de esta metamorfosis es la que llevó a cabo Hegel reformulando la lógica del ser —y, con ello, la verdad— para adecuarla a la fenomenología de la conciencia en su movimiento progresivo hacia el saber absoluto:

«El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada y la nada a ser [...] con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir».¹²

⁶ *Metafísica*, IV, 4, 1006a.

⁷ *Sofista*, 241a.

⁸ Por eso afirma Aristóteles que no «puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa», *Metafísica*, IV, 7, 1011b.

⁹ *Metafísica*, IV, 7, 1011b

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. J. J. Nicolás – M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997; *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid 2012.

¹² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen 1: la lógica objetiva (1812/1813)*, tr. F. Duque, Abada, Madrid 2011, p. 226.

El ser y la nada, lo verdadero y lo falso, como reposo, son abstracciones; según su historicidad, el modo de ser de las cosas es ser-en-devenir. Después de Hegel, la ontología se transforma en historicidad, y la filosofía ya puede afirmar irónicamente *sub specie aeterni* que: «Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía».¹³ Evidentemente, podría parecer que el ejercicio desarrollado hasta ahora no sea más que un modo de registrar el *Zeitgeist*. Ahora bien, sus implicaciones ontológicas afectan directamente a la verdad puesto que, anulado el ser parmenídeo, lo que aparece como una fantasmagoría es la pretensión de «dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”». ¹⁴ Cabe entonces preguntar ¿a dónde conduce esta concepción móvil del ser y la verdad?

2 *La crítica de la razón devorando a sus hijos: sobre la disolución fragmentaria de la verdad y su desplazamiento a horizontes difusos.*

En filosofía, cada época histórica vive de la dialéctica interna de sus propias crisis. La crítica representa el momento racional de la toma de conciencia. Cuando esta razón se posiciona y trata de objetivarse, acaba por distinguir entre el pasado, el nuevo presente y el pensamiento por venir. En las corrientes contemporáneas de la filosofía, se ha vuelto un tópico (en sentido etimológico), las estrategias que a partir de la crítica de la razón, se despiden de la razón y la filosofía misma. Un pasaje de la primera edición de la *KrV* puede resultar útil para mostrar una idea capital del sentir racional de la época crítica: «el deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados errores, sean estos cuantos sean».¹⁵

Concebir la filosofía como herramienta para detectar y corregir la fuente de ilusiones y errores del pasado que perduran gracias a la metafísica es, probablemente, el *leit motiv* que mueve el pensamiento después de la época de la crítica. Lo único que queda vedado es el pensamiento dogmático, aquel que pretende extender el conocimiento humano más allá de toda experiencia posible, «sin previa crítica de su propia capacidad».¹⁶ El pensamiento postmetafísico, antimetafísico, está ya contenido en el imperativo de la crítica, en tanto que él se concibe como superación de la propia metafísica.¹⁷ Sin embargo, la aplicación de los propios presupuestos de la crítica y sus exigencias de cientificidad tienen como resultado que: «Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas».¹⁸

Desde entonces, el imperativo de la filosofía de disolver las ilusiones y malentendidos heredados ha derivado en un cuestionamiento constante de la legitimidad del propio

¹³ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020, p. 65.

¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵ *KrV*, A XII. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, *KrV*) se indican según la paginación de las ediciones originales: A (1781) y B (1787), conforme a las convenciones establecidas por la tradición académica kantiana.

¹⁶ *KrV*, B XXXV.

¹⁷ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990, pp. 38-40.

¹⁸ J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984, p. 9.

discurso filosófico, bajo un horizonte difuso que oscila entre escepticismo, dogmatismo y las distintas formas de entender la tarea crítica.

Situar la crisis del discurso metafísico como una crisis de la legitimidad del saber (y, por tanto, del lazo social), es casi tan clásico como la Modernidad misma. Y si se entiende por «postmoderna» «la incredulidad con respecto a los metarrelatos»,¹⁹ esta no puede sino hacerse inteligible como caricatura del argumentario crítico, como resultado de estrategias posibles que se dan en el interior del proyecto de la crítica. Naturalmente, el intento de radicalizar el imperativo de la crítica (como quiebra o discontinuidad) no se reconocerá a sí mismo como una metamorfosis interna en continuidad con una tradición que le facilita la jerga que le es constitutiva. Pero eso solo pone de relieve que:

«[...] nos cuesta asumir que el descubrimiento de cosas como «el discurso», «la textualidad», «los actos de habla», etc., han dado un vuelco radical a la escena filosófica. La «hermenéutica»²⁰ pasará pronto de moda, y sin resultados apreciables, si intentamos vender estos nuevos conceptos por encima de su valor, a saber, el de una jerga más que intenta romper los lazos con algunos errores del pasado».²¹

En el preciso momento en que la filosofía asume la radicalización de su deber crítico, tropieza con una paradoja: toda la diversidad de proyectos filosóficos consiste en nuevas tradiciones bajo la forma de emancipación de la tradición. Más aún: al reconocer sus propios prejuicios, se reconocen como prejuicio, y acaban por reencontrarse lo que Nietzsche instituyó como forma paradigmática, a saber:

«[...] su intención era una y la misma: liberar a la humanidad del «más largo error» que Nietzsche desenmascarara, la idea de que fuera de nuestros experimentos fortuitos y arriesgados yace algo (Dios, La Ciencia, El Conocimiento, La Racionalidad o La Verdad) que, sólo con seguir los ritos apropiados, acudirá a salvarnos».²²

Con este «largo error» lo que queda completamente difuso es en qué consiste realmente el abandono, la superación o rendición (*Überwindung*) de la metafísica y la emancipación del proyecto emancipatorio de la racionalidad crítica.

La nietzscheana «Historia de un error» muestra la progresiva desintegración del «mundo verdadero» hasta verlo convertido en una fábula. Un siglo después el *informe sobre la posmodernidad* repetía el mismo motivo. Cabe, por tanto, interrogar a las fábulas puesto que —desde Esopo— guardan enseñanzas morales ¿de qué informan estas fábulas? ¿cuál es la fabulación de la verdad y la razón?

¹⁹ Ibid., p. 10.

²⁰ En este sentido, entendemos que la descripción de Rorty de la hermenéutica es adecuada en el caso de propuestas como las de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, tr. A. Jiménez Redondo, Gedisa, Barcelona 1987. En otros casos, como el de H.-G. Gadamer, la descripción es errónea y desafortunada. Principalmente porque el proyecto hermenéutico de H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 344-360, usando el vocabulario de R. Rorty, es precisamente una jerga para rearticular la tradición y el prejuicio como espacio de verdad.

²¹ R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996, p. 295.

²² Ibid., p. 296.

Tras la desvalorización de los valores supremos de la tradición metafísica, si la epistemología y la moral invirtieron la relación estética y primitiva con el mundo, entonces se trata de sustituir la epistemología por la estética: la era del diseño, la creación y construcción de mundos y valores, la exaltación del artificio; la fuerza y la creatividad artísticas como génesis de la posibilidad de una proliferación sin fin, el eterno retorno de tablas nuevas y viejas, la fruición de la ficción, reinvertir la decadencia pasiva de la vacuidad de los valores de la tradición por una inocencia renovada activa y configuradora. En suma, «nuestros experimentos fortuitos y arriesgados»: la vida como literatura o *l'art pour le pouvoir* (por su poder y fuerza creadora). Tras todas las excavaciones y las arqueologías del saber se esconde el hecho *extramoral* del poder que manifiesta toda la mascarada de la razón y la verdad: la crítica de la razón en cuanto hace una reapropiación comprensiva de sí misma termina por disolverse a sí misma, junto con toda su amalgama de conceptos —incluida la verdad.

II. Las condiciones de posibilidad de la crítica: sobre ontología, nihilismo, verdad e historicidad

3 «¿puedo dudar de lo que quiera?»:²³ la negación como adecuación a contrapelo, la agonística del lenguaje y el inflacionismo del habla.

Si la razón es un prejuicio que esconde los intereses y las pasiones de sus portadores, entonces los usos de verdadero o falso están supeditados a esos contextos de construcción. Que todo sea una «construcción social» es constatar el mundo como lo ya siempre interpretado. Desde esta perspectiva, la verdad y la mentira en sentido *extramoral* son el resultado de una genealogía de los conceptos que muestra su origen en antiguas metáforas, concluyendo que la verdad y la mentira son constructos moralistas: la imposición de la fuerza de las costumbres.²⁴ Si el fenómeno de la posverdad describe un contexto social donde prevalece el recurso a las emociones y sentimientos (emotivismo) es porque el modelo crítico basado en la lógica y la semántica ha hecho el viraje hacia la retórica y la pragmática. El uso de juicios de la forma «S es P» no está regido por las propiedades y relaciones de reflexividad, simetría, transitividad y de sustitución sino que opera como una estructura metafórica subproducto de una interpretación:

«Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. —¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo:

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*, tr. J. Muñoz, I. Reguera, J. Ll. Prades y V. Raga, Gredos, Madrid 2009, §221, p. 221. Las citas de los párrafos de *Sobre la certeza* se presentan conforme a la convención académica, en la que el número de párrafo precede al número de página.

²⁴ M. Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019, p. 30.

nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos».²⁵

Esta conciencia de la interpretación es otro de los factores que ha marcado la filosofía del siglo XX. Alcanzó también a la tradición analítica, al constatar que la observación científica no es neutral, que el conocimiento tampoco es infalible²⁶ y que los métodos, junto con las mediciones, hacen que la objetividad sea un tipo de conocimiento indirecto, mediado técnicamente. De este modo, las hipótesis y la reproducción experimental aparecen como algo sujeto a revisión y relativo al devenir histórico de los distintos paradigmas.²⁷ Parte de este contexto lo recoge la filosofía post-analítica anunciada por el giro lingüístico,²⁸ que supuso el abandono del análisis lógico del lenguaje por el análisis del lenguaje ordinario (el viraje de la sintaxis a la pragmática); dicho de otro modo, se trata del abandono del intento del punto de vista neutral en materia de conocimiento (fundacionalismo), sustituido por el habla ordinaria y el lenguaje natural como modelo de interpretación de la relación entre las palabras y las cosas.

Por supuesto, en los lenguajes naturales, nadie habla absolutamente: el sistema de referencias es siempre contextual. Sirva esto para reafirmar que la perspectiva es el acceso al mundo cognoscible; nuestras necesidades interpretan el mundo y en este sentido lo que *hay* es la estructura pragmática de un juego, esto es, juegos de lenguaje que implican formas de vida (*Lebensform*). Los juegos de lenguaje presuponen una forma de vida tácita: a falta de reglas no hay juego. Según esta concepción:

«todo enunciado debe ser considerado una «jugada» hecha en un juego [...] hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general».²⁹

La agonística general entre jugadores es lo que hace que la erística y los impulsos de los jugadores interpreten los contextos de juego. En lo relativo a la verdad, la justificación tiene un límite, «la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite [...] es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje»;³⁰ por descontado, «el juego del lenguaje cambia con el tiempo».³¹

En esto se ve que el proyecto de transvaloración, como juego de lenguaje, presupone una concepción de la verdad como adecuación, pero a contrapelo. Para afirmar que «la historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla»,³² se presupone todavía el

²⁵ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 222.

²⁶ Cf. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, tr. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 2008; *Post scriptum a La lógica de la investigación científica*, tr. M. Sansigre, ed. W. W. Bartley, Tecnos, Madrid 1984.

²⁷ Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 4a ed., tr. C. Solís Santos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2013; I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, 4a ed., tr. D. Ribes, Tecnos 2011.

²⁸ R. Rorty, *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, tr. G. Bello, Paidós, Barcelona 1990.

²⁹ J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984, p. 27.

³⁰ L. Wittgenstein, *Op. cit.*, §205, p. 217.

³¹ *Ibid.*, §256, 229.

³² M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022, pp. 67-68.

esquema de que «*p*» es verdadera si y sólo si *p*»;³³ esta correspondencia proporciona las reglas para la negación, la detección de errores y la refutación. Ahora bien, esta comprensión semántica se reinterpreta como un fenómeno de segundo orden, según la contingencia de los impulsos vitales, donde el sentido de «verdadero» está supeditado a una concepción de la realidad entendida como fondo ciego de fuerzas.

Lo importante de la verdad es su uso, la trivialidad de que afirme que *p*. Lo que se torna sustancial es «*p*» (el fruto de la acción discursiva intersubjetiva) como sombra de *p* (el referente de la intersubjetividad): la deflación de la verdad sustancial es proporcional al inflacionismo del habla.

Se asiste así a una inflación doxológica que, en la era digital posibilita la posverdad — ya sea como posibilidad técnica de manipulación, o como simple disolución del problema de la verdad—, gracias a las condiciones técnicas de registro (condición necesaria de objetos sociales), así como las de generación, procesamiento y diseminación documental. La sofística, Gorgias, Protágoras y el *homo mensura* no pudieron viralizarse hasta la extenuación; hoy es más que posible:³⁴ proliferación agonística e ilimitada de los discursos; subjetividades flotantes y diseminadas; un contexto de pluralidad de partidas abiertas, órbitas de multitarea y un centro descentrado: todo lo cual confluye en un progresivo vaciamiento de criterios de verdad, por inaplicabilidad en el seno de la *hybris*.

4 ***Inacabable fin de la verdad: escepticismo, nihilismo e historicismo.***

El escepticismo siempre aparece como un fenómeno subsidiario del aparecer del mundo, como orientación frente a un *hay* previo:

«puede parecer muy extravagante la pretensión de los escépticos de destruir la *razón* mediante la argumentación y el raciocinio, y, sin embargo, tal es el objetivo prioritario de todas sus investigaciones».³⁵

Según nuestra exposición, en lo fundamental, las tendencias contemporáneas de escepticismo se distancian de esta estrategia clásica recogida por Hume, en la medida en que consisten en el abandono de la razón como exigencia crítica. Por otro lado, la analítica de los juegos de lenguaje ya tiene catalogada la «jugada» escéptica: «quien quisiera dudar de todo ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza».³⁶ En cierto modo, los análisis precedentes del periplo de la verdad dan la imagen de que una vez retirada la fijeza monolítica de la noción metafísica de verdad la antigua búsqueda de la verdad habría llegado a su fin y esto en un doble sentido: a) agotó sus posibilidades o b) realizó su *telos*.

Desde las coordenadas del giro lingüístico, «no hay nada que deba comprenderse acerca del concepto de X, excepto los diversos usos del término ‘X’». Esto vale

³³ A. Tarski, «Verdad y demostración», en «Disputatio. Philosophical Research Bulletin» 4(5), 2015, p. 383.

³⁴ M. Ferraris, *Op. cit.*, pp. 65-110.

³⁵ D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano. Precedida de la autobiografía titulada Mi vida*, tr. A. Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, p. 198.

³⁶ Wittgenstein, *Op. cit.*, §115, p. 195.

asimismo para el concepto de verdad»,³⁷ el uso de ‘verdadero’ se aplica a «todas las aserciones que sentimos que se justifica que hagamos, o que sentimos que se justifica que otros hagan». ³⁸ El *sentir justificado* en sentido afirmativo y negativo junto con un uso precautorio que asuma el falibilismo de revisiones futuras es el fin de la verdad, por eso:

«los filósofos que piensan que tenemos un deber con la verdad, o que debemos valorar la verdad, o que deberíamos tener fe en la verdad, están haciendo una hipóstasis innecesaria y filosóficamente maliciosa». ³⁹

El término ‘verdadero’ es redundante, heredero de la equivalencia entre «*p*» y *p*, y debe ser medido en su contexto de aserción: «la idea de independencia del contexto (...) es parte de un desafortunado esfuerzo por hipostasiar el adjetivo ‘verdadero’». ⁴⁰

Este tipo de análisis pragmático del lenguaje, cuando se asume como metacrítica de la racionalidad crítica, encuentra uno de sus antecedentes fundamentales en el surgimiento del historicismo. En efecto, figuras como Herder, Hamann y Humboldt —precursores de una concepción dinámica, situada y cultural del lenguaje— anticipan el desplazamiento de la racionalidad pura y universalista hacia una razón histórica, plural, interpretativa y situada.

Desde estos parámetros, el historicismo desempeña un papel determinante en el fin del concepto clásico de verdad, puesto que: el núcleo filosófico del historicismo ⁴¹ consiste en afirmar que la verdad y los valores son el producto de cada época. En resumidas cuentas, la conciencia histórica pasa a convertirse en «el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones». ⁴²

No es difícil ver la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de esta idea, que, elevada a principio, podría presentarse como una función análoga de la crítica kantiana a la metafísica dogmática: todo pensamiento no circunscrito a su relatividad histórica estaría tratando de traspasar los límites de la experiencia posible; en otras palabras, pensar sin relatividad histórica equivale a operar con conceptos sin intuiciones, esto es, con contenidos vacíos.

Consecuentemente, se puede universalizar la validez de esta crítica que, como la crítica de la razón exige, reconociendo su propio alcance y limitación (sus condiciones de posibilidad), desemboca en sus propias aporías; y, en efecto, la más evidente es la de su universalización: hacerse válido para todos los casos. He aquí la aporía del historicismo: validarse por encima de su tiempo, anulando así para todo tiempo histórico las pretensiones de validez de cada época más allá de sí misma, desde una postura que afirma la imposibilidad de trascender su propia época.

³⁷ R. Rorty – J. Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, tr. P. Willson, Amorrortu, Buenos Aires 2012, p. 147.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 148.

⁴⁰ Ibid., p. 150.

⁴¹ Cf. F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, tr. J. T. Mingarro, FCE, Madrid 1982.

⁴² H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, tr. A. Domingo, Tecnos, Madrid 1993, p. 31.

La exigencia crítica tiene en el historicismo un ejemplar privilegiado dentro del discurso filosófico de la modernidad,⁴³ donde se evidencia una postura que engendra su propia crisis con la autoaplicación de sus propios principios. En el historicismo, aparecen los dos polos de la dialéctica de la modernidad: por un lado, la aspiración desmitificadora ilustrada; por otro, la nostalgia re-mitificadora y la reinstauración romántica de la mitomanía. La crítica de la razón, en cuanto abandona el trabajo de investigación y autorrevelación de sí misma para tratar de ser total, pura autonomía, y negar cualquier tipo de validez, cae en un sinfín de paradojas autorreferenciales. Precisamente porque en toda crítica total presuntamente consumada, ante la más mínima reflexión sobre la validez de su propio discurso, esta o bien se disuelve, o bien proyecta sobre sí misma el halo del escepticismo. Una dialéctica negativa como filosofía futura, no es, *de iure*, una contradicción lógica, pero, *de facto*, representa la promesa de una cuadratura del círculo; bajo la apariencia de la resistencia, ejerce una racionalidad inoperante. Una vocación antiafirmativa, depende, en último término, de una *minima positivitas*.

Después del historicismo, se puede querer relativizar la lógica y negar el principio de contradicción con argumentos racionales e intentar evadir las implicaciones metafísicas platónico-aristotélicas; pero, a pesar de ello, lo que se niega en la teoría también alcanza la praxis: al *hablar*, su *actuación* evidencia su aporía como contradicción performativa o realizativa (*Performativer Widerspruch*);⁴⁴ en términos de actos de habla: un *decir* que en su *hacer* es contra-dicción.

La última idea que vertebra esta exposición y que, *mutatis mutandis*, engloba todas las demás es la de nihilismo, entendido como conciencia de época y como categoría de análisis histórico y social.⁴⁵ Ante la pregunta *qué* significa aquí nihilismo, Nietzsche proporciona una de sus definiciones más precisas: «*Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al “por qué”*».⁴⁶

En el nihilismo, la verdad —como valor supremo— pierde su validez, pero al quedar su problemática dentro de la esfera del valor, su problema se torna axiológico e indirectamente ontológico: los valores son el trasfondo de toda evaluación, expresión de una voluntad de poder. Perspectiva y valores forman parte del juego del devenir de las apariencias; no es cuestión de delimitar la esencia o existencia de la verdad, sino de ver y preguntar qué valor tiene la verdad para la vida; no de si existe o no, puesto que «la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores».⁴⁷ En el nihilismo, el historicismo queda supeditado a la perspectiva, puesto que «el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva».⁴⁸

El nihilismo, como fin de la verdad —en tanto que agotamiento y culminación— pone en evidencia, a través de la historicidad de la propia crítica, la finitud de la propia razón,

⁴³ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1989, pp. 38-40.

⁴⁴ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990, pp. 149-150.

⁴⁵ Para una historia del *itinerarium mentis in nihil* véase F. Volpi, *El nihilismo*, tr. C. del Rosso y A. Vigo, Biblos, Buenos Aires 2005.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 35.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020, p. 78.

⁴⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022, p. 54.

su circunscripción espaciotemporal, y desactiva las pretensiones de hipóstasis de los conceptos metafísicos. Desactivar la metafísica es desactivar las nociones fuertes de verdad, esta es propiamente la conclusión del nihilismo:

«El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la generalización monstruosa, la conclusión de que nada tiene sentido [...] “supuesto de esta hipótesis”: Que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay “cosa en sí”. Esto es el nihilismo, y, en verdad, el nihilismo más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no le corresponde ni le correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una simplificación para fines vitales».⁴⁹

El síntoma de fuerza al lado del que pone el valor es lo que sustituye todos los presupuestos metafísicos del lenguaje que persisten en la gramática (la estructura sujeto-predicado y substancia-accidente y: unidad, identidad, duración, sustancia, ser, coseidad, causa etc.) y da paso a la hermenéutica histórica que es la genealogía. En la genealogía, la descomposición de la metafísica es la ruptura de la totalidad (Pan o «Muerte de Dios»), la quiebra y desintegración del sistema de referencias, después de la transvaloración «el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos».⁵⁰

Esta conciencia históricamente historicista es precisamente posthistórica en virtud de su des-ubicación y su pretendida ausencia de continuidad; en suma, porque su horizonte de experiencia carece de expectativa. Las creencias se viven desde el sentimiento y la voluntad, no desde el entendimiento o la razón, esta transvaloración neo-escotista cristaliza en una temporalidad menguada de la acción humana, atornillada en «la limitada perspectiva del “aquí y ahora” [...] la puntualidad del instante»;⁵¹ en su versión extrema se traduce en una anti-praxis o parálisis: «La forma extrema del nihilismo sería la opinión de que toda creencia, todo tener-por-verdadero, son necesariamente falsos porque no existe en absoluto un mundo verdadero».⁵²

Por ello, Nietzsche, como antihistoriador del nihilismo,⁵³ con pretensiones biocosmológicas fisiológicas, diferenciaba un nihilismo pasivo y uno activo; el *Übermensch* todavía sostiene una versión *sui generis* de la teoría pragmática de la verdad, no porque «verdadero= útil» sino porque «creer que *p* es verdadero es estar dispuesto a actuar de ciertas maneras o tener hábitos de acción».⁵⁴ Fuera de los intereses contingentes de las prácticas humanas y su agonística no hay contexto para la verdad. Mas, el nihilismo, como término comparativo, refleja en su manifestación el referente que ha quedado vacío, a saber: el mundo.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 41.

⁵⁰ M. Foucault, *Op. cit.*, p. 54.

⁵¹ F. Volpi, *Op. cit.*, p. 143.

⁵² F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 42.

⁵³ Cf. M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, tr. C. del Olmo - C. Rendueles, Akal, Madrid 2000, pp. 37-49.

⁵⁴ P. Engel, *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos*, tr. H. Cardoso, Amorrortu, Buenos Aires 2008, p. 49.

III. La verdad y su sombra: prolegómenos para una fenomenología del aparecer

Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, una cierta abstención del juicio, que es compatible con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad.

E. Husserl, *Ideen I*, §31

5 Verdad y relieve ontológico: un sentido trascendental y no iconoclasta de lo que aparece en el aparecer.

«El fenómeno fundamental del Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen», donde imagen significa «la configuración de la producción representadora».⁵⁵ La verdad como *flatus vocis* pierde de vista lo esencial de la relación establecida por la *aletheia*; tanto, que, si se abandona la verdad como correspondencia entre la producción representadora y el mundo (la relación entre *bild* y *Weltbild*), se termina renunciando felizmente al «mundo»,⁵⁶ pues, en el mejor de los casos, no es más que una trivialidad, un campo de asuntos, el continente sobre el que flotan los intereses, las asignaciones de creencias y las palabras contingentes de los jugadores del lenguaje. Tomar más en serio la tesis de la correspondencia es la tarea de las disputas entre realistas e idealistas. De resultados de una separación maniquea entre apariencia y verdad, como sustancias separadas y sin proximidad gradual, el «mundo» pasa a ser verosímil, pero no verificable ni susceptible de ser adverbado.

Una ontología negativa o positiva del mundo entendido como imagen solo puede configurarse a partir de una epistemología autárquica: el mundo no es una mera colección de objetos, ni es una simple referencia objetiva o subjetiva, ni tampoco es un dispositivo (por mucho que el artificio y los artefactos hagan esta idea seductora). El «mundo» es lo más e-vidente,⁵⁷ el horizonte universal de todas las direcciones posibles de la experiencia, el encuentro con el ser dado como presente en un horizonte trascendental de visibilidad donde el ente se des-cubre: este es el sentido transitivo del ser propio de la *a-letheia*. Para llegar a este punto, hay que reconocer primero que la ontología solo es posible como fenomenología y, por ende, el modo de ser de la verdad también tiene que dilucidarse por la misma vía: sin modos de manifestación no hay verdad.

El sentido del mundo como horizonte solo se puede aclarar por estar ya implicado en él. Como cualquier intento filosófico que se tome en serio el ser en cuanto ser y el modo en que aparece, la fenomenología husserliana dio comienzo al esclarecimiento

⁵⁵ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2021, p. 77.

⁵⁶ R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996, pp. 60-69.

⁵⁷ Lo que abre la posibilidad de la verdad y la adecuación a partir de un intuir categorial ante-predicativo y la función impletiva de la percepción vinculada a grados de evidencia en los términos de E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vols. I-II, tr. M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid 1999, Sexta Investigación, cap. 5. El análisis de las vivencias (*Erlebnisse*) y del modo en que se vive la evidencia implica un nexo estructural entre verdad, ser y evidencia. Este asunto remite a toda la teoría ontológica de la evidencia desarrollada en el capítulo séptimo de los *Prolegómenos a la lógica pura* en los §§39-40; cf. M. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, p. 103-120.

de la experiencia del ser en su sentido transitivo a partir de su rasgo más evidente, esto es, ser-en-el-mundo. Estar-en-el-mundo es lo propio de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) de la que deriva todo saber:

«El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN la experiencia. En la actitud teórica que llamamos "NATURAL", queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el MUNDO. Las ciencias de esta actitud primigenia son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real", es decir, ser *real*, y —puesto que todo lo *real* se reúne en la unidad del mundo— "ser en el mundo". A toda ciencia corresponde un ámbito de objetos como dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí, enunciaciones correctas, corresponden, como protofuentes de la fundamentación acreditante de derecho, ciertas intuiciones en las que los objetos del ámbito vienen a la dación de sí mismos, y al menos parcialmente DACIÓN ORIGINARIA. La intuición DADORA de la primera esfera del conocimiento, la "natural", y de todas sus ciencias, es la experiencia natural y la experiencia ORIGINARIAMENTE dadora es la PERCEPCIÓN, entendida la palabra en el sentido corriente. Tener originariamente dado algo *real*, "percatarse" de ello y "percibirlo" en una simple intuición, son una sola cosa [...] El mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto».⁵⁸

En este pasaje se entrevén *in nuce* los desarrollos posteriores del movimiento fenomenológico (verbigracia, Ortega y Gasset, Heidegger y Merleau-Ponty)⁵⁹, pero lo que interesa son las tesis ontológicas fundamentales: la simple intuición *da* originariamente el ser "verdadero" y "real", donde *real* es la experiencia de la percepción, un percatarse inscrito en la unidad de mundo. La trascendencia del mundo, restituida por la percepción como evidencia, es una de las notas esenciales de lo que el marco de la fenomenología de Husserl llama el *a priori* universal de correlación, que denota el vínculo entre el ente trascendente y sus modos de donación subjetivos.⁶⁰ En lo que sigue, trataremos de articular las implicaciones que se derivan de estas ideas para dilucidar cómo se accede, desde un marco antepredicativo, al problema de la verdad.

⁵⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1976 (*Husserliana*, III), pp. 10-12. En lo que sigue, las obras de Husserl se citan según el número de volumen de la *Husserliana* (Hua.), con la paginación correspondiente a dicha edición, y de acuerdo con las traducciones indicadas en la bibliografía. En esta cita se han mantenido las mayúsculas de la traducción española.

⁵⁹ En general, esta perspectiva inaugura las principales ontologías fenomenológicas: el *ser-en-el-mundo* (Heidegger), el *être-au-monde* (Merleau-Ponty y Sartre), el *yo-circunstancia* (Ortega y Gasset), o el mundo como horizonte y totalidad (Husserl y, en cierto sentido, Levinas). Se trata siempre de una estructura latente, no tematizada, cuyo hilo conductor revela el trasfondo donde se despliegan los fenómenos.

⁶⁰ La meditación fenomenológica fundamental (la posibilidad de la *reducción* en sus distintas modalidades y etapas) está entreverada con la dilucidación de este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse, pues, como afirma Husserl, a partir de su aparición en la elaboración de las *Investigaciones lógicas*, «el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación», Hua., V, § 48, p. 207. Para un desarrollo de los sentidos de verdad, evidencia y mundo en la obra de Husserl véase E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 37-57.

Para atender a un desarrollo específico, veamos la exposición de *Sein und Zeit*⁶¹: la existencia o ser-ahí (*Da-sein*), desde un punto de vista ontológico, se caracteriza por ser el ente que posee una comprensión del ser, la cual, en tanto que modo de ser, se articula en su relación con los modos de ser del ente intramundano: el ser-a-la-mano o utilizable (*Zuhandenheit*) y ser-presente, ante-la-mano —más literalmente— o a-la-vista (*Vorhandenheit*). Estos supuestos ontológicos, remiten al estar-en que pone de relieve el “Ahí” (*Da*) que *es* siempre el ser-en-el-mundo en cuanto apertura (*Erschlossenheit*).

Esta Apertura propia de la existencia (*Dasein*) es la estructura ontológica-existencial del *lumen naturale*, que en cuanto *estar-en-el-mundo*, «está aclarado en sí mismo [...] porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]». ⁶² Este es el dato básico que vincula el ser y la verdad: «sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad [...] *El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*]». ⁶³

Esta ek-sistencia es el éxtasis de la aperturidad: el estar-fuera en la abertura del *Ahí* —«αλήθεια - abertura - claridad [*Lichtung*], luz, iluminar»—. ⁶⁴ A esta abertura le son constitutivas y co-originarias dos formas de ser: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) ⁶⁵ y el comprender (*Verstehen*), de la que se siguen la interpretación (*Auslegung*) ⁶⁶ junto con el lenguaje y el discurso (*Rede*). ⁶⁷ La verdad fundamental, la originaria, es esta aperturidad de la existencia y el mundo, la *adaequatio* es una relación formal que está fundada en la comprensión, la interpretación y su enunciación en el discurso ⁶⁸; la verdad del juicio se conserva sin perder un ápice de su estructura fenomenológica, pero permanece como un modo de ser derivado. Esta fundamentación que abre la posibilidad de la universalización del problema hermenéutico (la *hermeneutiké tekhné*) a partir del fenómeno universal de la comprensión, ⁶⁹ es subsidiario de la evidencia primaria y antepredicativa de la experiencia natural del mundo como apertura que vincula ser y verdad: «el estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo [...] la existencia [*Dasein*] *es* esencialmente su aperturidad [...] por estar abierta, abre y descubre [...] la existencia [*Dasein*] es “en la verdad”». ⁷⁰ De este fenómeno, tan “natural”, es del que se desprenden los antiguos argumentos de la imposibilidad del error absoluto; es la diferencia entre el ser-descubierto y el ser-descubridor, lo que aparece (*phainómenon*) y el aparecer que consiste en mostrar

⁶¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, II). Tr. J. E. Rivera Cruchaga, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003. En adelante, se cita esta obra con la abreviatura *SuZ*, indicando el párrafo y su paginación en *Gesamtausgabe* según la traducción indicada en la bibliografía.

⁶² *SuZ*, §28, p. 133.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, nota.

⁶⁵ *Ibid.*, §29.

⁶⁶ *Ibid.*, §§31-32.

⁶⁷ *Ibid.*, §§33-34.

⁶⁸ Usando el término ‘intuición’ en lugar de ‘comprensión’, Husserl desarrolla su genealogía de la lógica a partir de una fenomenología de lo antepredicativo en *Erfahrung und Urteil*, especialmente en los §§15–21.

⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999.

⁷⁰ *SuZ*, §44, p. 221.

(*phainein*) apareciendo (*phainestai*). El uso metafísico (y anti-metafísico) de la verdad olvida este suelo que no es solo una pura facticidad contingente (*quaestio facti*).

Nuestra propuesta para articular el problema de la verdad consiste en proponer, trascendentalmente, una fenomenología del mundo de la vida que, a partir del transfondo del mundo, desarrolle una lógica del acontecer, para la cual «el mundo es eso a la luz de lo cual los acontecimientos entran en relación y se articulan significativamente bajo un mismo horizonte».⁷¹ De este modo, se pretende hacer inteligible el acceso a la verdad en sus distintas sedimentaciones históricas.

Mas, ¿por qué trascendental? Esta filosofía se torna trascendental, no por ser fundacionalista, sino porque regresivamente se cuestiona por los nexos atemáticos que constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia (*quaestio iuris*). Es el análisis de estas condiciones de posibilidad donde deben darse los modos del ser-verdadero como «experiencia de la vida», el cruce del *Lebens-Welt* como correlación entre *vida transcendental* (*Lebens*) y *mundo* (*Welt*), lo que implica que:

«El mundo de la vida [...] para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano “suelo” para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica. El mundo es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo».⁷²

El vivir-en-la-certeza-de-mundo es lo que anula los intentos de afirmar o negar ontologías o epistemologías “puras”; en este sentido, una fenomenología del *Lebenswelt* podría afirmar que la verdad es «el encuentro entre ontología y epistemología, obrado por la tecnología».⁷³ Pero la definición es incompleta si se pierde de vista el agente encarnado de la percepción⁷⁴ y el cuidado (*Sorge*) que como totalidad estructural originaria de comprensión antepredicativa se dan *a priori* en todo comportamiento y situación: *teoría* y *praxis* «son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado».⁷⁵

Desde una asimilación fenomenológica de la tradición filosófica clásica⁷⁶ se puede reformular la adecuación y la verdad en términos ontológicos, teóricos y prácticos, asemejándola a la evidencia, colocándola así en un modo de ser que admite grados según su donación. Todo lo cual nos lleva a redirigir fenomenológicamente el estatuto ontológico de la verdad al problema de la «experiencia de la vida»: tratar las vivencias que se sedimentan históricamente en eso que se llama «verdad» y llevarlo a intuición. Desde esta noción de razón, carece de sentido vivirla como máscara o engaño, pues se vive como contacto y medio para la vivencia alética —implícita en cualquier proceso

⁷¹ C. Romano, *El acontecimiento y el mundo*, tr. Fernando Rampérez, Sígueme, Salamanca 2012, p. 65.

⁷² *Hua*. VI, p. 145.

⁷³ M. Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019, p. 121.

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993.

⁷⁵ *SuZ*, §41, p. 193.

⁷⁶ La Stoa, la *sollicitudo* de la Vulgata, la antropología agustiniana y Aristóteles, cf. *SuZ*, §42, p. 199, nota.

de desenmascaramiento. La teoría fenomenológica de la racionalidad⁷⁷ supone un ensanchamiento⁷⁸ de uso: consiste en perseguir con la inteligencia los fenómenos en el seno de una intencionalidad que es trascendencia hacia el mundo, desentrañando su propia dramática, pues:

«Desde el momento en que la concretización [*concrétisation*] de una posibilidad ontológica es tenida por esencial a su sentido, por el lugar mismo de su sentido y, por consiguiente, de su inteligibilidad, esta se convierte, en tanto fenómeno completo (*phénomène complet*), en el único fenómeno verdaderamente auténtico. Describir las estructuras ontológicas de los fenómenos equivale entonces a describir las situaciones concretas que los ponen en escena [*mettent en scène*], y la descripción articula el conjunto de estas estructuras como tantas situaciones que se encadenan unas a otras de manera dramática [*de manière dramatique*]». ⁷⁹

No obstante, al ser un método filosófico, la fenomenología no se queda en una simple actitud natural, la para-doxa es que para realizar esta actividad hay que cambiar la actitud y el modo del cuidado del mundo, porque «precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo»,⁸⁰ eso sí, un mundo cargado de sentidos posibles (*Sinngebung*).

Partiendo de este marco: el lenguaje, la historicidad, la facticidad pueden ser asumidos filosóficamente dentro del horizonte abierto por una fenomenología del *Lebenswelt*. Por ejemplo, el nihilismo se revela como una forma metafísica *ex negativo* que sigue en el juego abstracto del ser y la nada como valores y ve en la verdad otro valor más. Allende esta visión (esta especie de *privatio veritatis*), el ser y la verdad son parte del horizonte de la donación de sentido, por ello, para la re(con)ducción fenomenológica a lo que *hay*:

«Nuestro punto de partida no será: *el ser es, la nada no es* -tampoco: *sólo hay ser-*, fórmula de un pensamiento totalizador, de un pensamiento de sobrevuelo, sino: hay ser, hay mundo, hay *algo-*, en el sentido fuerte [...] hay cohesión, hay sentido. No se hace surgir el ser a partir de la nada, *ex nihilo*, se parte de un relieve ontológico y nunca puede decirse que el fondo no sea nada. Lo que es primero no es el ser pleno y positivo sobre fondo de nada, es un campo de apariencias, cada una de las cuales, tomada separadamente, acaso estallará o será borrada a continuación (es la parte de la nada), pero de la que sólo sé que será reemplazada por otra que será la verdad de la primera, porque hay mundo, porque hay algo, un mundo, un algo, que para ser no tiene que anular primero la nada. Es demasiado decir de la nada que *no es*, que es negación pura: eso es fijarlo en su negatividad, es tratarla como una especie de esencia, es importar en ella la positividad de las palabras, cuando sólo puede valer como lo que no tiene

⁷⁷ Cf. Hua. III, §§ 136-145.

⁷⁸ Ensanchamiento, pues, la verdad se pluraliza para permear los distintos modos de donación de los fenómenos. La concepción fenomenológica rebasa el plano griego y latino sobre la mutabilidad o no de la verdad; la *distinctio phaenomenologica* implica atender en concreto cada caso de manifestación, por lo que la oposición estática entre ser y no-ser (verdadero y falso, mutable e inmutable) resulta una abstracción; el problema de la verdad requiere siempre una dramática, i.e., hay verdades contingentes que desaparecen con el tiempo y otras que aparecen y reaparecen con un modo de aparecer constante y transhistórico; en cualquier caso, la vitalidad de la verdad persiste por estar incardinada al tiempo.

⁷⁹ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, París 2001, p. 159. La traducción del pasaje es nuestra.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993, p. 13.

nombre, ni reposo, ni naturaleza. Por principio, una filosofía de lo negativo no puede partir de la negación «pura», ni hacer de ella el agente de su propia negación».⁸¹

IV. Razón adjetiva y verdad posible: conclusión como punto de partida.

Los embates en el seno de la razón lo único que hacen es ampliar la autocomprensión que se tiene de ella a partir de sus adjetivos (razón: instrumental, lógica, histórica, vital, poética, cínica, dialéctica etc.) según el campo de investigación al que se adhiera. Esto suena intelectualista y racionalista, pero solo si, abstrayéndose al mundo de los debates y la vivisección de problemas, se obvia que la razón se circunscribe a la experiencia del mundo vital; vida a partir de una pre-donación que constantemente presenta un excedente de donación;⁸² siempre hay una diferencia entre lo que *hay* y lo que se sabe: por eso las verdades se van adquiriendo o no en aspiración a ellas. Todo esto, lo único que implica es que, trascendentalmente, la verdad tiene un sentido uniforme por presentar en cada caso sus propios requisitos de convergencia y adecuación: ontológica (lo que hay), epistemológica (lo que se sabe), tecnológicamente (los métodos aplicados al saber articulable a partir de lo que hay) y ethológicamente (acción, cuidado, quehacer).

El horizonte en el que se vive el mundo (siempre móvil pero incesante), ganado fenomenológicamente, permite reconducir la investigación sobre la verdad al problema de la relación con sus distintos modos de aparición. De este modo, se puede volver a preguntar ¿cómo, en qué horizonte, en qué dramática, surge la cuestión de la verdad?

Al hilo de lo presentado, la verdad surge evidentemente en el juicio, pero especialmente en los modos de ser antepredicativos que, a su vez, permiten redescubrir las distintas comprensiones de la tradición del término verdad; dicho de otro modo, presentar la dramática de las formas históricas de manifestación de la verdad: como adecuación o *veritas* (para las relaciones ópticas y de objetos), descubrimiento, desvelamiento o *aletheia* (para la manifestación de la presencia) y, por último, *emunah* (confianza, fiabilidad, en el ámbito inter-humano).⁸³

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. E. Consigli y B. Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, p. 85.

⁸² Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, tr. J. Bassas Vila, Síntesis, Madrid 2008 y J.-L. Marion, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2011.

⁸³ Señalar esta forma de vida fiduciaria antepredicativa implica que en la verdad «se trataría de subordinar el conocimiento, la objetivación, al encuentro del *otro* presupuesto en todo lenguaje», E. Levinas, *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lancha, Arena Libros, Madrid 2014, p. 79; en este sentido, el lenguaje solo se opera sobre el poso de la confianza y la mentira es un modo de relación con la realidad, los otros y consigo mismo, J. L. Nancy, *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022, pp. 26-33; G. Anders, *Sobre el esoterismo en el lenguaje et alia*, tr. M. C. Maomed Parraguez, Pre-Textos, Valencia 2023. Ortega expresó cabalmente este contraste relacional y temporal en el seno de la verdad cuando observó que: «el significado del sustantivo, *emunah* = confianza. Que de «confianza» pase el vocablo a significar «verdad» revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el ser, la Naturaleza, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo ser — *epekeina tēs ousías*; dirá Platón— que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir «lo sustancial» de una cosa, por tanto, el más auténtico ser, es su extravagante término [...] «ser una cosa lo que era». El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay ahora —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también ahora, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y ésta es lo que es ahora porque lo era ya antes, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un antes, un *próteron*. Por eso es principio —*arché*—, antigüedad. La ciencia del

A pesar de sus diferencias, los sentidos que la verdad presenta en sus distintas acepciones y tradiciones aparecen, dentro de un cierto realismo del mundo de la vida,⁸⁴ como constitutivos al mundo vital, puesto que son el resultado del hacerse cargo del vivir-en-la-certeza-de-mundo que en última instancia revela la verdad como advenimiento y relación fundante de toda posibilidad —es decir, de toda contingencia. A la luz de este planteamiento, todo discurso metafísico o antimetafísico que oculte esta realidad de la abertura del aparecer resulta incapaz de hacerse cargo de su propio proceder, esto es, doxología dogmática: el mundo aparece existiendo y existe apareciendo —*tertium non datur*.

Dentro de su propio despliegue, el acontecimiento de la verdad como vivencia ineludible del carácter advenedizo del aparecer tiene lugar según una diacronía temporal, un ritmo que revela la temporalidad del ser desde la experiencia del aparecer como una finitud potencialmente infinita:

«El tiempo compuesto por instantes homogéneos, tiempo superficial y degradado, nos remite a la duración (*durée*) en la que los instantes se superan de algún modo ellos mismos, repletos de todo su pasado y plenos de porvenir; viejos de la misma vejez que el ser y como en el primer día de la creación, creadores, liberándose de límites, infinitos. La verdadera dimensión del infinito sería la interioridad que es duración. Infinito de lo posible, más importante que el infinito actual».⁸⁵

La fenomenología ensaya, en este horizonte, una racionalidad que, sin reducir el aparecer a formas clausuradas, asume la tarea de comprender y responder a la donación del mundo vital. Esta razón, socráticamente ejercida, habita el espacio intermedio entre el saber y la ignorancia, y traduce su propia tensión en acción, diálogo, confrontación consigo mismo (dominio de sí) y con los otros (dialéctica, *parresía*). La dilatación de lo humano por la verdad no admite la amputación de sus relaciones tal como acontecen en el mundo de la vida, porque: «si estuviéramos solos no tendríamos ninguna necesidad de mentir ni de decir la verdad, todo eso no existiría».⁸⁶

ser es... arqueología», Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. V, Alianza, Madrid 1983, p. 536. No es en absoluto trivial referir este caso para profundizar el sentido de la crítica de Levinas a la ontología heideggeriana, véase Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. J. M. Ayuso, Sígueme, Salamanca 2021. No es el *Dasein* ni el ser lo que irrumpe como portador de sentido, sino la alteridad. En la irrupción del otro se desplaza la exclusividad originaria de la ontología hacia una ética co-originaria en la génesis del sentido.

⁸⁴ Sobre la relación entre realismo, mundo de la vida y fenomenología véase C. Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, PUF, París, 2019, p. 117-124 y cap. IV.

⁸⁵ E. Levinas, *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lancho, Arena Libros, Madrid 2014, p. 63.

⁸⁶ J.-L. Nancy, *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022, p. 43.

Bibliografía

- Anders G., *Sobre el esoterismo en el lenguaje et alia*, tr. M. C. Maomed Parraguez, Pre-Textos, Valencia 2023.
- Aristóteles, *Metaphysica*, tr. T. Calvo, Gredos, Madrid 1994.
- Camus A., *El mito de Sísifo*, tr. E. Benítez, Penguin Random House, Barcelona 2021.
- Colli G., *El nacimiento de la filosofía*, tr. C. Manzano, Tusquets, Barcelona 1987.
- Engel P., *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos*, tr. H. Cardoso, Amorrortu, Buenos Aires 2008.
- Ferraris M., *Nietzsche y el nihilismo*, tr. C. del Olmo - C. Rendueles, Akal, Madrid 2000.
- Ferraris M., *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019.
- Foucault M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022.
- Franck D., *Dramatique des phénomènes*, PUF, París 2001.
- Gadamer H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, tr. A. Domingo, Tecnos, Madrid 1993.
- Gadamer H.-G., *Verdad y método I*, tr. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999.
- García-Baró M., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.
- Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1989.
- Habermas J., *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990.
- Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica. Volumen 1: la lógica objetiva (1812/1813)*, tr. F. Duque, Abada, Madrid 2011.
- Hume D., *Investigación sobre el conocimiento humano. Precedida de la autobiografía titulada Mi vida*, tr. A. Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid 2016.
- Kant I., *Crítica de la razón pura*, tr. P. Ribas, Gredos, Madrid 2017.
- Kuhn T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, 4a ed., tr. C. Solís Santos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2013.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, II). Tr. J. E. Rivera Cruchaga, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.
- Heidegger M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, V). Tr. H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 2021.

- Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Editions du Seuil, París 2000.
- Husserl E., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, red. y ed. L. Landgrebe, epíl. L. Eley, tr. J. Reuter, rev. B. Navarro, UNAM, México 1980.
- Husserl E., *Investigaciones lógicas*, vols. I-II, tr. M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid 1999.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, La Haya 1954 (Husserliana, VI). Tr. J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires 2008.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, III). Tr. J. Gaos, ed. A. Ziriñ, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México 2013.
- Lakatos I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, 4a ed., tr. D. Ribes, Tecnos, 2011.
- Levinas E., *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lancho, Arena Libros, Madrid 2014.
- Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. J. M. Ayuso, Sígueme, Salamanca 2021.
- Lyotard J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984.
- Marion J.-L., *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, tr. J. Bassas Vila, Síntesis, Madrid 2008.
- Marion J.-L., *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2011.
- Meinecke F., *El historicismo y su génesis*, tr. J. T. Mingarro, FCE, Madrid 1982.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993.
- Merleau-Ponty M., *Lo visible y lo invisible*, tr. E. Consigli y B. Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010.
- Nancy J.-L., *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022.
- Nicolás J. J. – Frápolli M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997.
- Nicolás J. J. – Frápolli M. J. (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid 2012.
- Nietzsche F., *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006.
- Nietzsche F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020.
- Ortega y Gasset J., *Obras completas*, 12 vols., Alianza, Madrid 1983.
- Platón, *Sofista*, tr. F. Casadesús, Alianza, Madrid 2010.
- Popper K., *Post scriptum a La lógica de la investigación científica*, tr. M. Sansigre, ed. lit. W. W. Bartley, Tecnos, Madrid 1984.
- Popper K., *La lógica de la investigación científica*, tr. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 2008.
- Romano C., *El acontecimiento y el mundo*, tr. Fernando Rampérez, Sígueme, Salamanca 2012.
- Romano C., *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, PUF, París, 2019
- Rorty R., *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, tr. G. Bello, Paidós, Barcelona 1990.
- Rorty R., *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996.

- Rorty R. – Habermas J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, tr. P. Willson, Amorrortu, Buenos Aires 2012.
- Tarski A., “Verdad y demostración”, en «Disputatio. Philosophical Research Bulletin» 4(5), 2015, pp. 367-396.
- Taylor C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997.
- Vattimo G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, tr. A. Bixio, Gedisa, Barcelona 1987.
- Volpi F., *El nihilismo*, tr. C. del Rosso y A. Vigo, Biblos, Buenos Aires 2005.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*, tr. J. Muñoz, I. Reguera, J. Ll. Prades y V. Raga, Gredos, Madrid 2009.



N. 1, 2026

Johnson Uchenna Ozioko, Pontificia Università Urbaniana

Aquinas on Religion and Human Nature

In presenting religion as a human virtue connected to the cardinal virtue of justice, the Medieval luminary, Thomas Aquinas, underscores that what properly defines religion is to be found in that connatural and inalienable relation which every human being has with the divine: “ordo ad Deum” (STh. II-IIae, 81, art. 1, co.). Significant for his innovated understanding of religion is its inextricable connection with human nature: being a moral virtue, religion is inherent in human nature; it regards all human beings in as much as they are human, and concerns their relationship with the divine, with that which everybody calls God (though different peoples may have different names for this reality). From the perspective of the Philosophy of Religion, this paper wishes to contribute to contemporary philosophical discussions on religion through an examination of Aquinas's original and profound doctrine on the essence of religion and how religion, for Aquinas, is intrinsic to human nature. Highlighting Aquinas's indebtedness especially to Cicero in his thinking on religion and its unassailable grounding in human nature, it explores the essential definition proffered by Aquinas and his justification of the virtuous character of religion on account of which religiosity enters the defining character of the human being. In the end it sheds light on the relevance of Aquinas's doctrine for contemporary philosophical reflections on religion.

Keywords

Religion, Nature, Aquinas, Philosophy, Virtue

Aquinas on Religion and Human Nature

0 *Introduction*

An investigation into religion raises many of the most difficult questions in philosophy. A systematic and careful analysis of human history reveals that in all places and times, the human being has always been religious¹. But does religion really constitute an essential feature of the human being or is it something invented? What is the relationship between religion and human nature? While the pervasive presence of religion in all stages of human history, from the most primordial times to our time, might constitute sufficient index that the human being is intrinsically religious, there are not a few thinkers in the history of human thought who have sustained that religion is an entirely human invention whose universal presence can only be traced to a collective illusion engulfing human beings and from which they inevitably ought to be delivered. The common tendency among such thinkers is to reduce religion to a set of elements that are ultimately not religious, with the intention of unmasking its inherent hypocrisy and denouncing its essentially alienating scope². Nevertheless, among those who have seen and have shed luminous light on an intrinsic connection between religion and human nature is the renowned Medieval luminary, Thomas Aquinas.

Aquinas's discussion of human nature is encapsulated in Questions 75 -- 89 of the first part of his epoch-making *Summa Theologiae*, and when he talks of human nature, he means the essential features of the human being, in other words, those things that make us human, or in Aristotelian terminology, what it is to be a human being³. Of course, it is not our intention here to go into Aquinas's discussion of human nature. Rather, we only wish to show how religion, in his thinking, is among those things that go into the defining character of human beings, in other words, those things that constitute the human being's essential features. In the same *Summa Theologiae*, Aquinas presents religion as a moral virtue connected to the cardinal virtue of justice, underscoring that what properly defines religion is to be found in that connatural and inalienable relation which every human being has with the divine: "*ordo ad Deum*"⁴. Significant in this innovated understanding of religion is its inextricable connection with human nature: being a moral virtue, religion is inherent in human nature; it regards all human beings in as much as they are human, and concerns their relationship with the divine, with that which everybody calls God (though different peoples may have different names for this reality).

This paper wishes, from the perspective of the Philosophy of Religion, to contribute to contemporary philosophical discussions on religion through an examination of

¹ Cf. A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Editrice La Scuola, 2013, 83.

² Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, LAS, Roma 20163, 83.

³ Cf. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 7.

⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 1, co.

Aquinas's original and profound doctrine on the essence of religion and how religion, for Aquinas, is intrinsic to human nature. The paper will be developed in four moments. First, it shall look at the great influence of Cicero on Aquinas's doctrine on religion and its inexorable connection to human nature. This is significant because, among the different thinkers who influenced Aquinas's thinking on religion, especially regarding its foundation on human nature, Cicero remains distinctive. Next, we shall explore Aquinas's essential definition of religion. In other words, that which for Aquinas constitutes the essence of religion. Third, we shall examine Aquinas's understanding of the virtuous character of religion and its relation to human nature. It is precisely from the virtuous character of religion that its grounding on human nature unambiguously emerges. And finally, we shall shed light on the relevance of Aquinas's doctrine for contemporary philosophical reflections on religion.

1 *The Influence of Cicero*

Aquinas's terminology for religion is "*religio*", and philosophical reflection on its meaning and on what it is concerned with certainly did not begin with him. Aquinas's thought on religion was deeply influenced by earlier thinkers, Plato, Aristotle, Cicero, Augustine, etc., who we may refer to as his intellectual ancestors and whose insights he absorbed through a variety of sources. As Jean-Pierre Torrell aptly remarks, "Thomas Aquinas was not like Melchizedek of the Bible -- without ancestry. He had a history that was both personal and intellectual. He drew from a number of other authors: writers inspired by the Bible or by the ancient world; pagans and Christians; Greek, Jewish, and Arab philosophers; theologians of the Latin tradition that earlier preceded him or were contemporaneous with him; as well as eminent theologians of the Greek and Eastern churches. Aquinas's strong personality brought unity to all these sources, as a great river united its numerous tributaries"⁵. However, the greatest influence on Aquinas's thinking on religion is the renowned Roman thinker, Cicero, and to appreciate the inextricable connection Aquinas makes between religion and human nature, we have to go back to the insight offered by Cicero.

In his youthful treatise, *De inventione rhetorica*, Cicero, discussing the origin of law, which, according to him, "seems to be in nature",⁶ defines the law of nature as "something which is implanted in us not by opinion, but by a kind of innate instinct".⁷ He lists religion, duty, gratitude, revenge⁸, and truth as some of those elements that are grounded on the law of nature. In other words, their principles arise from something that is connatural to man, innately implanted in us. He defines religion as "the term applied to the fear and worship of the gods".⁹ Going further, in the context of his discussion of the rules of deliberative oratory, Cicero outlines three kinds of things

⁵ J-P. TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, & Reception*, trans. by B.M. Guevin, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005, ix.

⁶ CICERO, *De inventione rhetorica*, II.iii.159 (Eng. trans. H.M. HUBBEL, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge -- London 1949).

⁷ Ibid., II. xxii. 65.

⁸ It might appear strange that Cicero lists revenge among those elements grounded on the law of nature. However, his definition of revenge might help to clear his position. According to him, "Revenge is the act through which by defending or avenging we repel violence and insult from ourselves and from those who ought to be dear to us, and by which we punish offences": Ibid., II. xxii. 66. It is more of a sort of self-defence. Aquinas would later as well include it in his consideration of virtues annexed to the virtue of justice.

⁹ Ibid., II. xxii. 66.

that are to be sought to which correspond also on the opposite side three kinds of things to be avoided: first, there are things to be sought because of their intrinsic merit, not because of any prospect of gain, but because of their inner value; second, there are things sought not because of their inner merit or natural goodness, but because of some advantage or profit accruing from them; third, there are things for both reasons, that is, on account of their intrinsic merit and the prospect of deriving some advantage from them. Whereas the things in the first and last classes are termed honourable (*honesta*), things of the second category are termed advantageous (*utilitia*). Honourable things are further distinguished into two types, things sought wholly for their own sake and things sought partially for their own sake.

Cicero gives the name virtue to everything sought wholly for its own sake and defines it as "a habit of the mind in harmony with reason and the order of nature".¹⁰ He identifies four parts of virtue: wisdom (*prudentiam*), justice (*iustitiam*), courage (*fortitudinem*) and temperance (*temperantiam*). He defines justice as "a habit of the mind which gives every man his desert while preserving the common advantage"¹¹. He lists *religio* as part of the virtue of justice and defines it as "that which brings men to serve and worship a higher order of nature which they call divine"¹². By so defining *religio*, Cicero clearly establishes three significant points about religion: the guiding norm of the law of nature, the indispensable role of reason, and its dependence on the virtue of justice. Being a virtue, it is a habit of the mind in harmony with reason and the order of nature. As such, it is something to which every human being is naturally disposed, but then, it needs an adequate guidance of reason, since if the habit is not adequately guided, if it is not in accordance with reason and with the law of nature, it will lead to the opposite direction, to vice, which, according to Cicero, is among the things "to be avoided for their own sake"¹³.

2 *Aquinas's Essential Definition of Religion*

Aquinas's definition of the essence of religion is encapsulated in question 81 of the IIaIIae of his *Summa Theologiae* which he dedicates to religion considered in itself. The central article that defines religion here is article 1 of the question. Aquinas asks whether religion directs man to God alone. Five possible objections are raised citing different authorities, to which Aquinas in his usual style would later proffer perspicacious replies. It is however in his *respondeo* that Aquinas's novelty and originality regarding the essential meaning of religion most luminously shine out. Gathering different etymological derivations of "*religio*", he strikes the heart of what for him constitutes the essence of religion. Here the three classical derivations of *religio* are recognized: *relegere*, which goes back to Cicero, as Isidore reports, that is, to reread, since he is considered religious who often meditates or reads meticulously the things concerning the worship of God; *re-elegere*, which goes back to Saint Augustine and means to choose again, since having lost God through our own negligence, we need to seek him and find him; and *religare*, which also goes back to Saint Augustine and

¹⁰ Ibid., II.iii.159.

¹¹ Ibid., II.iii.160.

¹² Ibid., II.iii.161.

¹³ Ibid., II.iv.165.

means to reunite, since, having lost our primordial union with God, religion reunites us to him.

By connecting the three possible roots of the terminology, *religio*, Aquinas offers his original understanding of its meaning, stating: "However, whether religion take its name from frequent reading, or from a repeated choice of what has been lost through negligence, or from being a bond, it denotes properly *an order towards God*"¹⁴. This is because, according to Aquinas, "it is He to Whom we ought to be bound as to our unfailing principle; to Whom also our choice should be resolutely directed as to our last end; and Whom we lose when we neglect Him by sin, and should recover by believing in Him and confessing our faith"¹⁵. Therefore, what essentially defines *religio*, in the thought of Aquinas, is that it is properly an "*ordo ad Deum*". In fact, it can be said that the different objections earlier raised, and the answers later proffered to them somewhat respectively point to and reinforce this essential core of religion, that is, *order towards God*.

Joseph D'Amécourt offers an excellent analysis of the profound and complex meaning of the term "*Ordo*" in the thinking of Aquinas who makes use of the concept in several parts of his writings, accentuating its important and irreplaceable role¹⁶. In the *Summa Theologiae* alone, he uses it in his account of various crucial questions such as in his treatise on the Trinity where he discusses the notion of order in relation to the divine processions (I, 42, 39); in his treatise on divine government where he uses order in relation to the concept of hierarchy (I, 108); and in his treatise on charity (II-II, 26) where he sheds light on the ordering of charity to the three material objects of charity: to God, to oneself and to the neighbour. Here the Aristotelian notion of priority and posterity is brought to bear: "As the Philosopher says (Metaph. V, text. 16), the terms *before* and *after* are used in reference to some principle. Now order implies that certain things are, in some way, before or after"¹⁷. In the order of charity, the love of God is prior to both the love of self and the love of neighbour. The love of neighbour on the other hand presupposes the love of oneself and so is posterior to both the love of God and the love of oneself. The question of the common notion of goodness also implies the concept of "*ordo*", since, according to Aquinas, "the essence of goodness, so far as it consists in perfection, consists also in mode, species and order" (I, 5, 5). Finally, the gradation of virtues and precepts also constitutes an "*ordo*", as Aquinas writes "*Ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum*", that is, "the order of precepts is proportionate to the order of virtues"¹⁸.

The fundamental sense of "*ordo*" in its use by Aquinas, however, is that it is always connected to some principle. As Aquinas affirms in his discussion of order in relation

¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 1, co (Eng. trans. Fathers of the English Province, Benziger Bros., New York, NY 1948: Though this translation uses "a relation to God", I have chosen to translate "an order to God" to be more faithful to the original text).

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ Cf. N.J. D'AMÉCOURT, *The Moral Goodness of Worship*, 152-168. Cf. also A.N. Woznicki, *Being and Order: The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1990; A. de Siva Tarouca, "L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas", in *Revue néoscholastique de philosophie* 40 (1937), 341-384.

¹⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 26, a. 1, co.

¹⁸ *Ibid.*, II-II, q. 81, a. 6, s.c.2).

to the Trinity, "Order always has reference to some principle"¹⁹. Also, in his treatise on the order of charity, he reiterates that "wherever there is a principle, there must needs be also order of some kind"²⁰. The concept of *ordo* is thus a corollary to the concept of principle. Principle is that from which (*a quo*) something comes. A principle implies an order, and an order presupposes a principle. You cannot have one without the other; but the concept of order is based on the concept of principle and not vice versa. In defining religion as *Ordo ad Deum*, it seems certain that this fundamental meaning of *ordo* is what is implied, that is, *ordo* understood with reference to a principle. In other words, religion orders man to God in so far as God is the principle of man and of everything that exists.

But there are many senses in which we can speak of principle. And since order always presupposes some principle, there are correspondingly many senses in which we may speak of order. According to Aquinas, "Wherefore since there are many kinds of principle (...) so are there many kinds of order"²¹. A principle can either be immanent or transcendent. In the same way, an order can be either immanent or transcendent. The principal part (*pars principalis*) of a whole, for instance, is an immanent principle of the whole, and the order of the parts among themselves is an immanent order. There are also extrinsic principles as well as intrinsic principles. The first of all beings, that is, the principle from which every other being has its origin, is an extrinsic principle to every being that proceeds from it. But apart from being extrinsic, it is also a transcendent principle in the sense that it is pure actuality and is not in any way affected by potentiality, privation or limitation. It ontologically surpasses every being composed of actuality and potentiality.

Thus, just as there is transcendent principle, there is also transcendent order of every being to the transcendent principle of its existence. It is precisely in this sense that religion is defined as order towards God. God is the transcendent principle of every being (*ens*) in so far as every being owes its existence (*esse*) to Him; He is ontologically transcendent with respect to all other beings, that is, He ontologically surpasses every being. The relationship of every created being to God is that of total ontological dependence; all created beings have the relation of participation to the *ipsum esse per se subsistens*²². As Aquinas makes clear, "It must be said that every being in any way existing is from God. For whatever is found in anything by participation, must be caused in it by that to which it belongs essentially"²³. For Aquinas, God has the fullness of perfection and is the cause of all beings which possess perfection in varying degrees so as to be more or less perfect. It is therefore in the sense of man's ontological dependence on God as the transcendent principle of human existence that religion is defined by Aquinas as essentially implying *ordo ad Deum*.

3 The Virtuous Character of Religion and its Relation to Human Nature

¹⁹ Ibid., I, q. 42, a. 3, co.

²⁰ Ibid., II-II, q. 26, a. 1, co.

²¹ Ibid., I, q. 42, a. 3, co.

²² Cf. N.J. D'AMÉCOURT, *The Moral Goodness of Worship*, 160.

²³ Ibid., I, q. 44, a. 1, co.

Aquinas considers this man's ordering to God a moral virtue. In fact, his consideration of *religio* a moral virtue in line with Cicero seems already taken for granted since its discussion falls within the ambit of the potential parts of the cardinal virtue of justice introduced by the singular article constituting q. 80 of the IIaIIae. This question explicitly asks "whether the virtues annexed to justice are suitably enumerated?". In answering to the different objections which refer to discrepancies in the enumeration made by different authors and which would thus make it seem that the virtues annexed to justice are not suitably enumerated, Aquinas clarifies the factors that qualify the inclusion of a virtue among the virtues annexed to a principal virtue. In Aquinas's thinking, virtues may be annexed to a principal virtue on two grounds: "The first is that these virtues have something in common with the principal virtue; and the second is that in some respect they fall short of the perfection of that virtue"²⁴. With regard to the virtues annexed to the virtue of justice, since it has to do with the relation between two subjects, "all the virtues that are directed to another person may by reason of this common aspect be annexed to justice"²⁵. However, since it is in the nature of justice to render to another what is his due according to equality, Aquinas also underlines two ways in which these virtues may be considered as falling short of the virtue of justice: "first, by falling short of the aspect of equality; secondly, by falling short of the aspect of due"²⁶.

Since religion, following the definition offered by Cicero, consists in offering service and worship to a superior nature called divine²⁷, religion is annexed to the virtue of justice on account of the relation it establishes between two subjects: the human subject and the superior being of a divine nature. However, religion falls short of the perfection of justice on account of the aspect of equality, since, "whatever man renders to God is due, yet it cannot be equal, as though man rendered to God as much as he owes him"²⁸. Other virtues annexed to justice which fall short of the perfection of the virtue of justice on the basis of equality include piety and observance. One notes here a clear distinction in terminology between religion and piety. Following Cicero's distinction, piety is restricted here to the rendering of service and reverence to one's kindred and the well-wishers of one's country. It falls short of the perfection of the virtue of justice since, in the thinking of Aristotle, "it is not possible to make to one's parents an equal return for what one owes to them"²⁹. Both religion and piety also differ from observance which is the honour and reverence reserved for those who have excelled in worth. This latter also falls short of the perfection of the virtue of justice on the basis of equality because, as also taught by Aristotle, "man is unable to offer an equal meed for virtue"³⁰. The virtues annexed to justice which fall short of the perfection of the virtue of justice on account of what is due include such virtues as truth, gratitude, revenge³¹, liberality, friendship and *epikeia* or equity.

²⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 80, a. 1, co.

²⁵ *Ivi.*

²⁶ *Ivi.*

²⁷ Cf. CICERO, *De invenzione rhetorica*, II.iii.161.

²⁸ *Ivi.*

²⁹ *Ivi.*, cf. ARISTOTLE, *Ethic.* vii, 14.

³⁰ *Ivi.*, cf. ARISTOTLE, *Ethic.* iv. 3.

³¹ Aquinas cites Cicero explicitly in recognizing revenge as a virtue annexed to the cardinal virtue of justice: "to justice is annexed *revenge*, whereby, as Tully states, we resist force, injury or anything obscure by taking vengeance or by self-defence" (THOMAS AQUINAS, *Summa*

In q. 81, art. 2, Aquinas defends the virtuous character of religion, and in doing this, he goes back to Aristotle's characterization of virtue as that which renders good both the acting subject and the acts of the subject. The question is whether man's ordering to God renders man and his actions good; if it does, then religion is a virtue, otherwise it is not. Aquinas justifies the virtuous character of religion, asserting fundamentally that the appropriate way of man's being is being ordered to God made manifest in giving due honour to him: "Now it is evident that to render anyone his due has the aspect of good, since by rendering a person his due, one becomes suitably proportioned to him, through being ordered to him in a becoming manner. But order comes under the aspect of good, just as mode and species, according to Augustine (*De Nat. Boni* iii). Since then it belongs to religion to pay due honor to someone, namely, to God, it is evident that religion is a virtue"³². In fact, as Michel Labourdette clarifies, if religion is a virtue, it is that it puts us in the order of what must be done towards God, that is, rendering to God the honour which is his due (*reddere Deo honorem debitum*)³³. This also indicates that religion as a virtue has to be a kind of justice, because it disposes us to the fulfilment of what duly belongs to God in relation to us, that is, paying him rightful honour. Aquinas thus places religion, not just in a merely legal and external, but in a deeply internal and moral relationship with the cardinal virtue of justice³⁴.

Aquinas thus justifies the moral goodness of religion. He makes it clear that religion is not a theological but a moral virtue. This, according to him, is because, whereas the theological virtues have God both as their direct object and end, religion, since it gives due worship to God, has worship as its direct object and God as its end. Religion is therefore not a theological virtue, but a moral virtue connected to the cardinal virtue of justice. By identifying religion as a moral virtue, Aquinas brings out the intrinsically human character of religion; it is something connatural with the human being and not something invented. Religion is inherent in human nature. In other words, as R. Jared Staudt puts it, "the just ordering of one's life to God arises from the natural law that has been instilled into Creation"³⁵. Religion thus belongs to all human beings in so far as they are human and concerns their relationship with the divine with that which everybody calls God (though different peoples may have different names for this reality). Being a virtue, following Cicero's classical definition of virtue, it is "a habit of the mind in harmony with reason and the order of nature".³⁶

What it means then is that religion is not a result of convention (*opinio*), education or positive legislation, but something woven into the very structure of human nature. As J.A. Berry perspicuously clarifies, for Aquinas, religion "embraces the complete essence of a person, extending beyond their sensory and emotional dimensions to actively

Theologiae II-II, q. 80, a. 1, co). In answer to the objection which claims that revenge should rather be included among the species of commutative justice and not be reckoned as a virtue annexed to justice, Aquinas answers that "The revenge taken by authority of a public power, in accordance with a judge's sentence, belongs to commutative justice: whereas the revenge which a man takes of his own initiative, though not against the law, or which a man seeks to obtain from a judge, belongs to the virtue annexed to justice". In any case, revenge is recognized as a virtue belonging to the cardinal virtue of justice (ivi., ad. 1).

³² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, art. 2, co.

³³ M. LABOURDETTE, *La Religion*, 36.

³⁴ Cf. A. STRUMIA, *Che cos'è una religione?*, 125.

³⁵ R.J. STAUDT, *The Primacy of God: The Virtue of Religion in Catholic Theology*, Emmaus Academic, Steubenville, OH 2022, 9.

³⁶ CICERO, *De inventione rhetorica*, II.iii.159.

involve their intellectual faculties. This signifies that engaging in religion necessitates a deliberate application of rationality"³⁷. In fact, in responding to one of the objections claiming that religion is not a virtue, Aquinas also brings out very clearly how religion is inherent in human nature. The third objection, alluding to Aristotle's *Ethic* ii. 1, had claimed that since religion offers ceremonial worship to God, it is not a dictate of natural reason and is therefore not a virtue. In answer to the objection, Aquinas makes it clear that "It belongs to the dictate of natural reason that man should do something through reverence for God. But that he should do this or that determinate thing does not belong to the natural reason, but it is established by Divine or human law"³⁸. If religion belongs to the dictate of natural reason, then it belongs to human nature and is not a fruit of convention.

The same thesis is highlighted by Aquinas in his discussion of sacrifice, which is one of the elicited though exterior acts of religion. According to Aquinas, "Natural reason tells man that he is subject to a higher being, on account of the defects he perceives in himself, and in which he needs help and direction from someone above him: and whatever this superior being may be, it is known to all under the name of God. Now just as in natural things the lower are naturally subject to the higher, so too it is a dictate of natural reason in accordance with man's natural inclination that he should tender submission and honour, according to his mode, to that which is above man (...) Now this is what we mean by sacrifice, and consequently the offering of sacrifice is a natural law"³⁹. Sacrifice belongs properly to religion, and it is a dictate of human reason. Being a dictate of human reason, therefore, religion belongs intrinsically to human nature and constitutes an essential feature of the human being.

4 *Relevance for Contemporary Philosophy of Religion*

What is the relevance of all this for contemporary philosophical reflection on religion? We can think of the contemporary relevance of Aquinas's teaching from two perspectives: from the material and from the formal perspectives, that is, both from the point of view of the contents of his doctrine and from the point of view of his paradigmatic methodology. First, from the material point of view, Aquinas categorically recognizes a common essence of religion and relates it inextricably to human nature. He defines the essence of religion as *Ordo ad Deum*, underscoring that what properly defines religion is to be found in that connatural and inalienable relation which every human being has with the divine, with that which everybody calls God (though different peoples may have different names for this reality). In his definition of religion, Aquinas has been able to capture elements of undeniable universality. As Berry testifies, "Aquinas not only ropes in diverse religions but also investigates the universal concept of 'religion', offering a definition and presenting a philosophical and theological doctrine"⁴⁰. The anthropological dimension in his understanding of religion is very significant: being a moral virtue, religion has its necessary foundation in the natural law and regards all human beings in as much as they are human. We can talk of religion only in relation to man, a rational creature, and not in relation to other

³⁷ J.A. BERRY, "Aquinas's Understanding of Religion", in *Religions* 2023, 14(7), 855; <<https://doi.org/10.3390/rel14070855>>

³⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, art. 2, ad. 3.

³⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 85, art. 1, co.

⁴⁰ J.A. BERRY, "Aquinas's Understanding of Religion".

animals. However, against different anthropological reductionisms, which find in man the origin and end of religion, as we find, for example, in the views espoused by such philosophers as Feuerbach and Nietzsche, Aquinas's definition makes it explicit that religion must have God or the Divine as its ultimate end and destination.

Equally emblematic and of undeniable relevance for contemporary philosophical reflections on religion is Aquinas's distinction of religion from the theological virtues, especially from the theological virtue of faith. Aquinas is clear in his clarification that whereas the theological virtues have God as both their object and end, religion, a moral virtue, does not have God as its object, God is the end of religion. But because religion comes closer to the theological virtues than other moral virtues, since it tends to unite man more closely to God than the others, it holds primacy over the rest of the moral virtues. In fact, as Aquinas wrote in his *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* regarding the relation of faith and religion, for instance, every religion is "a certain manifestation of faith"⁴¹. So, faith and religion are not interchangeable. Being a theological virtue, faith is a supernatural gift of grace, and its horizon opens to the horizon of revelation. Religion, on the other hand, being a moral virtue connected to the cardinal virtue of justice, has a moral dimension which is common to every human being since it derives from a law inherent in man's very being, that is, the natural law, the rational awareness of which is common to every human being.

Besides the material aspect of Aquinas's teaching on religion, the relevance of his contribution from the formal point of view can hardly be overestimated; Aquinas's methodology, not only regarding his discussion of religion, but regarding his entire intellectual enterprise, remains paradigmatic. As a seasoned philosopher, Aquinas never shied away from the confrontation and dialogue of ideas in search of truth. He would streamline various ideas on whatever theme he is examining, both those congruent with his personal conviction and those which pose as objections to his own position, both those of his predecessors as well as those held by his contemporaries, and through critical scrutiny argue out his own points. He would confront ideas posed by Christians, pagans, Muslims, Jews, heretics, etc., and from the cross-fertilization, fermentation and reciprocal purification of these ideas in the light of reason, bring out his own original contribution. It is instructive that the most significant authority in the development of his thought on religion is Cicero, a pagan philosopher. As Berry rightly testifies, "Aquinas finds his most authoritative source in Cicero, a philosopher and jurist, whose comprehensive vision of religion aligns with a universal definition"⁴². For Aquinas, the common ground of confrontation was reason; it was indeed philosophy that offered a common language to the dialogue partners, a language with which the different parties in the dialogue were very conversant. In fact, this offers also very interesting clue to the question of intercultural, interreligious and inter-philosophical dialogue very much spoken of in our time. Aquinas was convinced that "*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*", which means that every truth, no matter by whom it is said, comes from God; what mattered for him is arriving at the truth, and this truth can come from anybody. In the same light, it is also remarkable how Aquinas values tradition and past thoughts. We can think of the number of centuries that separated Aquinas from Aristotle, Cicero, etc. Yet he treasured the thoughts of all these people

⁴¹ THOMAS AQUINAS, IV Sent., d. 13, q. 2, a. 1 ad 4um.

⁴² J.A. BERRY, "Aquinas's Understanding of Religion".

and from them arrived at his own original synthesis. Of course, we know that the time distance between Aristotle and Aquinas surpasses that between Aquinas and our generation, yet he was able in his time to achieve stupendous intellectual *tour de force* relevant for his time building on the patrimony of Aristotle. Aquinas' methodology of treasuring the intellectual imprints of past generations sounds an eloquent lesson to our time.

Remarkably, different contemporary thinkers, following in the footsteps of Aquinas, have also treasured his thought in their reflections on religion from different perspectives. In 2018, Michel Labourdette published his *La Religion*, part of his ambitious "*Grand cours de théologie morale* taught between 1960 and 1961, which offers a systematic, article-by-article exposition of Aquinas's doctrine of the virtue of religion. From the perspective of contemporary Catholic moral theology, he articulates a very complete, pedagogically structured, and historically informed Thomistic treatment of the virtue of religion. In a similar vein, John Anthony Berry's recent article, "Aquinas's Understanding of Religion", contributes to theological discussions on religion by offering a very comprehensive, text-driven reconstruction of Aquinas's concept of *religio* -- not merely as a moral virtue, but as a unified anthropological, philosophical, and theological account of religion⁴³. He perspicaciously underlines how Aquinas offers a universal, rational, and virtue-based account of religion -- rooted in justice, expressed in public worship and grounded in human nature. From the same perspective of moral theology, R. Jared Staudt also in a recent publication, *The Primacy of God: The Virtue of Religion in Catholic Theology*, argues that the virtue of religion, as articulated by Aquinas, must be restored to its central place in theology, culture, and moral life. His fundamental thesis is that the virtue of religion, understood as justice towards God, has to be restored to the centre of Catholic theology, since it orders all human action, grounds true worship, and provides a framework for addressing modern theological and cultural challenges. "Religion", Staudt sustains, "provides witness, even within theology, that God should remain the focus and that human life finds its deepest meanings by coming into right relation with him" ⁴⁴.

On his own part, from the perspective of moral philosophy, Nicolas Joseph de Pontin d'Amécourt dedicated his doctoral dissertation to offering the first sustained, developmental, and philosophically oriented analysis of why and how worship is morally good according to Aquinas. Through a developmental study of Aquinas's thought on worship, a reinterpretation of religion as a moral virtue and a fresh interpretation of the acts of worship, he egregiously shows how Aquinas grounds the goodness of worship in the moral virtue of religion, understood as a form of justice, and how this framework allows for a nuanced evaluation of both Christian and pagan worship. One of the most striking insights of the dissertation is that Aquinas's reframing of religion allows him to recognize the possibility of moral goodness in pagan worship while still distinguishing Christian worship as the fullest realization of the virtue of religion. Though a constructive contribution to the philosophy of religion, D'Amécourt was however clear that his "dissertation attempts to be a contribution to the careful reading and interpretation of Aquinas's texts on the moral goodness of worship, that is, on *latria* and *religio*, and not an expression of what has been called an

⁴³ Cf. *ivi*.

⁴⁴ Cf. J.R. Staudt, *The Primacy of God: The Virtue of Religion in Catholic Theology*, 13.

'adequate philosophy of religion'".⁴⁵ Another decisive and still-valuable contribution comes from Mailliot's 1946 article, "The Place of Religious Sentiment in Saint Thomas"⁴⁶ which makes a meticulously documented comparison of Aquinas's treatise on religion with Rudolph Otto's *Das Heilige*, clarifying how Aquinas understands "religious sentiment" -- especially in contrast to modern phenomenological and experiential theories and accounts of religion, such as that advanced by Otto in his work -- and showing that Aquinas does not ground religion in feeling, but in reason, will, and in fact, in the virtue of religion. Mailliot's main argument is that Aquinas does not base religion on sentiment or irrational experience, but on the rational virtue of religion, while still giving emotion a subordinate and ordered role.

Even though he does not explicitly acknowledge his indebtedness to Aquinas, Adriano Alessi's essential definition of religion in his recent work, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, evidently draws inspiration from Aquinas's essential definition of religion in his *Summa Theologiae*. Alessi defines religion in the following terms: "*religio est essentialiter conscia et recta ordinatio hominis ad divinitatem*"⁴⁷. Just as Aquinas defined religion as *Ordo*, Alessi uses the word *ordinatio*, both affirming the correlation between two interlocutors implied in religion. Alessi highlights that "this relationship turns out to be congenital both on a structural level and on pure potentiality (religious attitude) and on an interior level (religious experience) and on an operative level (religious conduct)"⁴⁸. It is the correlation of the human being with the divine, to show that it is only the rational creature that can enter dialogue with the divine; every other reality of inferior order is incapable of religion. Granted the fact that Aquinas does not explicitly state that the *Ordo* is of men (*hominis*) to God, as explicitly found in Alessi's definition, but that the human dimension of religion is highlighted by Aquinas is the fact that he considers this *Ordo ad Deum* a human virtue annexed to the cardinal virtue of justice: it regards all human beings and concerns their correct relationship with that which everybody (though with different names) calls God. Of course, we can only talk of virtue with respect to human beings and not with respect to stones, trees or animals. Implied also in the virtuous character of religion are the consciousness and the correctness of the *Ordo ad Deum* which are explicit in Alessi's definition. Ordinarily, an unconscious act is a non-moral act and so can neither be considered virtuous nor non-virtuous. Regarding the correctness of man's ordering to God, already in an earlier work, *Commentary on the De Trinitate of Boetius*, Aquinas maintaining that "religion consists in an operation by which man honors God by submitting to Him", affirmed explicitly that "this operation ought to be in harmony with Him who is honored, and with the one offering homage"⁴⁹. In other words, man's *Ordo ad Deum* has to be respectful of the reality of God and the reality of man.

Of utmost significance in Alessi's definition is that he replaces *Deum* in Aquinas with *Divinitatem*. This is because of the problem which, for several scientists and historians of religions, is raised in the consideration of God as the object towards which man's religious acts are directed. The first difficulty, in Alessi's thinking, emerges from the

⁴⁵ D'AMÉCOURT, *The Moral Goodness of Worship*, 4.

⁴⁶ Cf. M.-B. MAILLIOT, "The Place of Religious Sentiment in Saint Thomas", *Thomist* 9(1946), 31-36.

⁴⁷ A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2016³, 252.

⁴⁸ Ivi (Eng. trans. is mine).

⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Commentary on the De Trinitate of Boetius*, Q. 3, art. 2, co.

semantic and philological analysis of the term God which does not seem to offer many clues, since it appears to be a common name, even if in religions and cultures it is originally and properly used as a proper name. He observes that, from a historical point of view, the term God seems rather dry and is as well linked to a less divine divinity like *Zeus*. The noun God is in fact the alteration of the Greek name *Zeus*, *Diós*. It is on account of this that Van der Leeuw affirms that "When we say that God is the object of lived religious experience, we must keep in mind that God is often a very imprecise notion"⁵⁰. Alessi points out that from an etymological point of view, there are indications that the word God refers to an Indo-European root *deivos* (sky or daylight, as in the Latin *dies*) from which the nouns *deus* (Latin), *deva* (Sanskrit), *div* (Iranian), *diemas* (Lithuanian), *tivar* (ancient Germanic) derive. The word God (English) or *Gott* (German) seems related to *bud* (to worship). In his thinking, therefore, it can be seen that the concept of God is connected to light and celestial sacredness to express transcendence and the idea of sovereignty. The etymology of the Greek *theós* seems to have the same root but instead refers to the radical sense that indicates the soul or spirit of the dead, as evidenced by the Lithuanian *dvesiu* (to breathe) or the ancient Slavic *duch* (breathing) and *dusa* (soul). Another difficulty consists in the fact that there are religions, as is evident in some forms of Buddhism, where the notion of "God" does not seem to play any explicit role. In fact, for Alessi "a conception of religion that explicitly refers to the term God (understood as a transcendent and personal reality) risks excluding from the sacred sphere experiences (such as Buddhism and other forms of pantheistic religiosity) whose religious value is difficult to contest"⁵¹. It is precisely on account of these difficulties with the term "God" that the sacred gained more currency among phenomenologists of religion. But as we have seen, Alessi has reservations even with the utilization of the term "sacred" and prefers to use the term "divinity" or "divine".

5 Conclusion

The foregoing, though not exhaustive, is sufficient to expose how Aquinas relates religion to human nature and how relevant his thinking on the theme is for contemporary philosophical reflection on religion. The human being is by nature religious. Religiosity remains an essential part of the human being, even if one claims to be atheist and denies any relationship with God, the "transcendent principle of our transcendence, absolutely absolute principle of the absolute that is in us"⁵². This is what Aquinas clearly tells us by presenting religion as a moral virtue. Religion for Aquinas has a clear anthropological dimension, even though that does not imply a reduction of everything about religion to the human being as if he were the origin and end of religion. Religion, for Aquinas, essentially expresses the relation of the human being to a superior, divine being who many people call God (though different people may have different names for this superior being). Religiosity enters the defining character of every human being in as much as he is human. Aquinas's ideas are as illuminating as they are perennially relevant, and different contemporary thinkers have, from varying

⁵⁰ G. VAN DER LEEUW, *Phenomenology of religion*, Bollati-Boringhieri, Turin 1975², 7.

⁵¹ A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 127-130.

⁵² J. DE FINANCE, *Due radici dell'ateismo odierno*, in AA.VV., *Psicologia dell'ateismo*, Università Gregoriana, Roma 1967, 94-94 (Eng. trans. is mine).

perspectives, beneficially borrowed from, expanded, and perpetuated Aquinas's legacy. It is such engagement, deepening and integrations that favour the growth and consolidation of human intellectual patrimony and this remains relevant for contemporary Philosophy of Religion.



N. 1, 2026

Cyril Dunaj, Palacký University Olomouc

La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico. L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista

L'articolo esplora la posizione personalista riguardo alla persona e alla sua natura, concentrandosi sulla relazionalità, intesa come la struttura fondamentale inscritta nella persona, che implica una capacità intrinseca di entrare in relazione e un'apertura all'altro. Questa logica personale dovrebbe essere applicata anche all'ontologia, la quale è spesso impersonale, ponendo una difficoltà per un pensiero che pone la persona al centro. Come conciliare la centralità della persona con un'ontologia che non sia impersonale? La risposta si può trovare in un'ontologia che consideri la relazione come categoria centrale. In questa prospettiva si possono affrontare le sfide di oggi, in particolare quelle relative alle relazioni e alla crisi sottostante, ovvero quella del pensiero

Human nature as relational nature within an ontological framework. The relevance of relationality from the perspective of personalist philosophy

This paper explores the personalist perspective on the person and its nature, focusing on relationality – understood as the fundamental structure inherent in the person – which implies an openness to others. This personalist approach should also be applied to ontology, which is often impersonal, thereby posing a challenge for a philosophy that places the person at the center. How can the centrality of the person be reconciled with an ontology that is not impersonal? The answer can be found in an ontology that regards relationship as a central category. From this perspective, we can address today's challenges, particularly those relating to relationships and the underlying crisis, namely that of thought.

Parole chiave

Personalismo, relazionalità, apertura all'Altro, ontologia, nuove sfide del pensiero

Keywords

Personalism, relationality, openness to the Other, ontology, new challenges in philosophical thought

La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.

L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista

1 *La posizione del personalismo*

Per alcuni, il concetto di natura umana può risultare astratto e non rilevante; perciò, si è deciso di guardare piuttosto alla condizione umana (Sartre). Anche i maggiori rappresentanti del personalismo (Mounier, Nédoncelle) hanno intrapreso una strada simile e non hanno sviluppato una riflessione sulla natura umana.

Il pensiero di Emmanuel Mounier - in quanto una reazione alla crisi spirituale e morale dell'uomo che oppone l'individuo alla persona - non si concentra sulla natura umana, ma sulla condizione umana, con tutto ciò che ne consegue, comprendendo tutti gli aspetti della vita personale. La sua filosofia si colloca da un lato contro l'individualismo e dall'altro contro le tirannie collettive (del XX secolo) come il fascismo o il comunismo¹. Secondo Mounier, l'individualismo è la causa del male della società, porta all'egoismo, al materialismo, all'indifferenza, all'ingiustizia sociale; in altre parole, a tutto ciò che allontana l'uomo. È sinonimo di impersonale. In breve, l'individualismo taglia le relazioni e produce una solitudine in cui l'altro diventa una minaccia per me.

Da lato suo, Maurice Nédoncelle - che può essere definito come un filosofo della religione o della filosofia religiosa, ma anche il metafisico del personalismo – sviluppa il suo pensiero attorno la questione dell'intersoggettività². La realtà fondamentale e originaria non è più il cogito solitario, ma ciò che egli chiama «la reciprocità delle coscienze». La persona è quindi concepita nel suo carattere collegiale o, meglio, come diremmo oggi relazionale. Ciò significa che l'essere personale è originariamente relazionale, perché è in una fondamentale apertura all'altro che è intrinsecamente amorevole³.

Da ora in poi svilupperò il mio contributo in questa prospettiva, appoggiandomi, appunto, sul pensiero di Nédoncelle.

¹ Cfr. Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* in *Œuvres*, t. I, Seuil, Parigi 1961, p. 179. Nel primo caso c'è un'assenza di relazione e nel secondo una negazione della diversità dell'altro.

² Questo a partire dalla pubblicazione della sua tesi *La réciprocité des consciences* nel 1942. Da quel momento la soggettività divenne per lui una realtà intersoggettiva.

³ Cfr. Monica Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. VIII.

2 *La distinzione dell'ordine della natura dall'ordine della persona*

Per concepire la persona, Nédoncelle fa una distinzione importante. Distingue l'ordine personale dall'ordine della natura⁴. La distinzione tra cose e persone implica che è inappropriato analizzare le persone con le stesse categorie filosofiche delle cose, poiché le persone non si comportano come le cose. Ciò richiede categorie specifiche e appropriate ossia risemantizzate, per la descrizione e l'analisi dell'ordine personale⁵.

La questione della distinzione degli ordini è importante per Nédoncelle perché dà il primato alla persona e tutto viene letto in questa prospettiva. In altri termini, distingue il personale dall'impersonale⁶. Secondo Nédoncelle, la sfida per una filosofia personalista consiste nel riconoscere e attribuire un ruolo all'impersonale⁷.

Sebbene vi sia una differenza di ordini, esiste una certa gerarchia per cui la persona, agendo nella natura, stando a contatto con essa, le dà qualcosa in più, portandola in una nuova prospettiva. Così tutto richiede questa presenza. Pertanto, l'autore può affermare che «c'è un continuo richiamo alla presenza della persona nella presenza di tutte le cose»⁸. Pertanto, «il riferimento personale è una necessità pratica dell'intelletto: la coscienza non può sinceramente sottrarsi senza tendere immediatamente a sopprimere sé stessa»⁹. La posizione è radicale; è una necessità che ha come conseguenza il fatto di dover «evitare di trasportare i fatti della natura e i rapporti giuridici nell'analisi della relazione personale»¹⁰.

⁴ «La personne est irréductible aux divers conditionnements naturels. [...] D'où diverses erreurs soit logiques, soit psychologiques, les unes qui appliquent à la personne des cadres de pensée qui ne conviennent qu'à la nature». Henry Duméry, *Regards sur la philosophie contemporaine*, Ed. Casterman, Parigi 1956, p. 118-119.

⁵ Per comprendere la necessità di tale distinzione, è necessario chiarire la concezione nédoncelliana della natura. Il termine natura è molto ricco ed equivoco perché può indicare sia il mondo esterno all'uomo, l'infraumano, l'universo, gli istinti infra-razionali, sia ciò che può essere chiamato la mia natura, un'essenza umana generale. Maurice Nédoncelle usa questo termine nel senso di ciò che non è io e di ciò che è sensibile. Si riferisce anche, da un lato, alla natura creata (che costituisce quindi un limite) e, dall'altro, alla natura in Dio (che si riferisce a noi). Scrive: «Nous appelons *nature* le monde public en tant qu'il s'offre au pétrissage du moi. Mais le moi a ses racines dans une nature intérieure qui est faite de qualités non-spatiales. La nature n'est donc pas toujours hors de nous». *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Ed. Aubier-Montaigne, Parigi 1942, p. 209-210. Di seguito precisa che la sua concezione della natura in senso teologico si sviluppa in una linea di pensiero di Pascal e Blondel. Quindi, «en somme, la nature est la rencontre du sensible et du non-moi» (*ibi*, p. 129) e ciò che caratterizza la natura è la sua impersonalità. A questo punto arriva un fondamentale elemento di precisione: «la nature alors apparaît comme un non-moi, non comme un autre, puisqu'elle ne peut être un autre pour nous [...] la nature n'est pas une altérité. Elle est un impersonnel, [...] elle ne nous donne pas la présence d'un autre moi». *Ibi*, p. 151 e 158.

⁶ Qual è allora il rapporto personale e impersonale? La risposta è chiara: «l'impersonnel ignore la personnalité, tandis que la personnalité connaît l'impersonnel». *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Ed. Aubier-Montaigne, Parigi 1963, p. 123.

⁷ Cfr. M. Nédoncelle, *Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personaliste*, Éditions de l'Épi, Parigi 1961, p. 10.

⁸ M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, *op. cit.*, p. 7. Traduzione nostra.

⁹ *Ibidem*. Traduzione nostra.

¹⁰ *Ibi*, p. 75. Traduzione nostra.

3 *La relazionalità, dalla categoria alla struttura propria della persona*

Quindi, per approdare alla persona bisogna farlo con delle categorie logiche proprie alla persona. Una di queste è la relazionalità.

Nel corso della storia, la riflessione sull'uomo e sulle sue dimensioni fondamentali si è concentrata maggiormente sulla volontà, sulla razionalità, sull'autonomia, sulla coscienza, ecc. L'aspetto relazionale è stato spesso dimenticato o trascurato. Da qualche decennio non è più così, tanto più che altre discipline, come ad esempio la sociologia o la psicologia, mostrano l'importanza cruciale di questa dimensione che gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo delle altre dimensioni e facoltà.

È ormai un fatto innegabile che la relazione sia costitutiva della persona e che sia necessaria per il suo sviluppo psicologico, emotivo e sociale. Tuttavia, la sua fondazione richiede l'identificazione di una struttura fondamentale nell'uomo. La *relazionalità* è questa struttura che è inscritta nel cuore della persona umana ancor prima di essere messa in atto, che diventa relazione¹¹. Essa indica già il fatto primordiale di essere immersi in un ambiente relazionale, ma anche la capacità intrinseca di entrare in relazione. La relazionalità è quindi la *conditio sine qua non* della relazione. A partire da questa struttura inerente alla persona, siamo chiamati a trascenderci costantemente, ad andare oltre noi stessi, perché la relazionalità significa un'apertura fondamentale all'altro; un'apertura che si può realizzare solo praticandola, in questo movimento di decentramento (dell'io) che è al tempo stesso estatico.

Tuttavia, struttura non significa che la relazionalità diventa qualitativamente efficace, perché la persona umana è libera e, invece di potenziare ciò che le è proprio, può anche rifiutarlo e chiudersi in sé stessa. Una delle tragedie della libertà consiste proprio nel fatto che la persona può andare contro ciò che le è proprio, contro ciò che la fa crescere come persona. Pertanto, non è l'accumulo di relazioni a potenziare questa capacità, ma piuttosto la loro qualità. La qualità della mia apertura agli altri e delle mie relazioni con gli altri dipende da questa dimensione.

4 *Verso una ontologia personalista*

Ora, possiamo chiederci, come fondare questa struttura o caratteristica antropologica al livello ontologico? Il personalismo è piuttosto diffidente verso l'ontologia classica che è giudicata spesso impersonale.

La critica di Maurice Nédoncelle nei confronti dell'ontologia poggia su tre punti: l'equivocità dell'essere, l'inadeguatezza della sostanza a definire la persona e la concezione statica della realtà¹². Come articolare, quindi, la centralità della persona con un'ontologia che non sia impersonale?

¹¹ Cfr. Jesús Morán, *Relazione e relazionalità*, in «Città Nuova», 1/2016, p. 67.

¹² Il personalismo fin dall'inizio si presenta più come una filosofia della persona vicina all'antropologia, una filosofia dell'azione e dell'impegno morale e politico, che come una metafisica e un'ontologia. Per i personalisti, l'ontologia non sembra essere né la loro occupazione primaria né quella secondaria. Infatti, per tutti coloro che si rifanno a questa scuola di pensiero, il primato è dato alla persona, mentre l'ontologia dà il primato all'essere. La conseguenza è che nei

La prospettiva ontologica in Maurice Nédoncelle – che è piuttosto un abbozzo che una riflessione sviluppata e articolata – non cerca di indagare l'essenza o l'esistenza, ma si sviluppa in modo originale intorno alle nozioni di *essere* e di *ente*. Nédoncelle dice: «Per *ente* intendo l'individualità concreta, che ha la sua forma più perfetta nella persona [...]; in secondo luogo, l'ente si applicherà anche agli individui privi di interiorità personale. Per *essere* intendo la relazione primordiale di ogni essere con sé stesso e con gli altri esseri. Questa relazione non è semplicemente ideale, è a suo modo esistente, senza essere sussistente come l'essere»¹³.

Notiamo innanzitutto che Nédoncelle è interessato alle individualità concrete e non alle speculazioni astratte. Il termine *ente* comprende tutte le individualità (*ens*), ma è più propriamente applicato alla persona perché è l'individualità più perfetta. La definizione dell'essere completa la definizione dell'ente. L'essere si identifica con la relazione, senza che quest'ultima sia un essere. Inoltre, questa relazione è primordiale¹⁴ e doppia: intra-individuale (dell'ente con se stesso) e inter-individuale (tra gli enti).

Per Nédoncelle, la relazionalità ontologica è quindi legata all'essere, anzi l'essere si identifica con la relazione. Perciò, la persona non è solo fondamentalmente relazionale da un punto di vista antropologico, ma anche ontologico¹⁵. La metafisica dell'ente e dell'essere fa della relazione una categoria ontica e ontologica¹⁶. Possiamo dire che Maurice Nédoncelle getta degli elementi per una ontologia relazionale.

5 *Verso una relazionalità universale*

Fondare la relazionalità al livello ontologico in una prospettiva intersoggettiva (personalista) non è soddisfacente perché rimane il rischio di non prendere sufficiente in conto il mondo con la sua complessità.

suoi primi decenni il personalismo mostra una mancanza di fondamenti e basi metafisiche e ontologiche. Le cose cambiano con Nédoncelle che, inizialmente concentrato sull'intersoggettività, si impegna in un'esplorazione metafisica, fino a dare un contributo ontologico al personalismo. Il suo obiettivo è proporre una filosofia dell'essere contro l'impersonalismo e l'anti-personalismo. Tuttavia, trattandosi dell'ultima tappa dell'elaborazione del suo pensiero, il filosofo ha delineato la sua ontologia in poche pagine.

¹³ M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Beatrice-Nauwelaerts, Louvain 1974, p. 83.

¹⁴ La primordietà: innanzitutto, dobbiamo distinguere tra carattere primordiale e primitivo. In sostanza, è primordiale «ce qui est métaphysiquement attaché à cette relation et ne peut s'en dissocier sans que disparaisse l'être même», cioè questo aspetto «couvre toute la carrière temporelle de l'être» (*ibi*, p. 85).

¹⁵ La riflessione nédoncelliana sull'intersoggettività si traspone nella metafisica dell'essere, dove la distinzione tra l'essere e l'essere personale (che è una realtà interpersonale) dà la distinzione tra la relazione ontologica (o inter-ontica) e la relazione ontica (o intra-ontica).

¹⁶ La relazione ontica, quella che definisce l'ente, è «l'élément constitutif de l'intersubjectivité des personnes. Dans cette relation-là se découvrent le *je* et le *tu* ; ou mieux encore, ils s'effectuent et y réalisent leur propre essence. Si cette relation dynamique est vraiment constituante, elle s'identifie avec une genèse réciproque des consciences. Elle n'est pas différente de la singularité même des personnes dans leur communion» (*ibi*, p. 378-379). Questa forma di relazione completa quella ontologica, la quale indica la nostra condizione nativa, nella quale siamo immersi. È costantemente anteriore e diretta verso la comunione interpersonale. La relazione ontica è interna alla persona, come alterità senza esteriorità, «elle est le *nous* en sa pureté, elle est constituante des étants qu'elle réunit» (cfr. *ibi*, p. 375). Così essa, per queste sue caratteristiche, si rivela come «la relazione della relazione», l'amore reciproco a livello ontico che definisce e costituisce l'essere: «C'est elle qui discerne en l'être l'ambiguïté féconde de l'intervalle et de la suppression de l'intervalle; c'est elle qui dans notre indéfinitude discerne le jeu du fini et de l'infini ; c'est elle enfin qui donne sens, en son propre sein, à l'armature de l'être et qui devient par là même le lien qui assume les autres liens : en un mot, la relation de la relation». *Ibi*, p. 379.

La persona è sempre in relazione – che ne sia consapevole o meno – nella triplice prospettiva: con Dio, con gli altri, con la natura e il mondo circostante. Il personalismo, e in particolare Maurice Nédoncelle, ha ampiamente sviluppato le prime due direzioni di relazione. Tuttavia, la terza prospettiva sembra meno importante e inferiore alle altre. Eppure, il suo recupero nel mondo di oggi è urgente. Ciò può porre delle difficoltà al personalismo, in quanto sembra andare contro i suoi principi, soprattutto quello della centralità della persona. D'altra parte, se questo rapporto con la natura e il mondo esterno perdesse importanza, il rischio sarebbe quello di porsi in un rapporto di dominio nei confronti della natura. È quindi necessario trovare un nuovo equilibrio tra la relazione intersoggettiva con la sua specifica centralità, la relazione con Dio (teandrica) e la relazione col mondo (*cosmandrica*¹⁷).

Questo sembra urgente anche nel contesto della attuale crisi ecologica che presenta per il personalismo una sfida. Il personalismo deve affrontarla e pensare al rapporto con la natura, senza ridurlo al suo aspetto funzionale. Qual è allora la base di questa relazione? È necessario andare ancora più in profondità e cercare questo fondamento in un'ontologia che risponde alla crisi.

6 *Alla frontiera tra la filosofia e la teologia: l'essere nell'orizzonte trinitario*

Per fare ciò, situiamoci alla frontiera della filosofia con la teologia e prendiamo il concetto di creazione che non dovrebbe essere pensato come un atto *ex nihilo* e *ad extra*, ma come un atto *da sé* e *ad intra*¹⁸. Il creato, infatti, non è uno spazio esterno al Creatore, ma uno spazio interno, all'interno del quale avviene la creazione¹⁹. Tutto ciò che Egli fa, lo fa in sé e da sé. La creazione non è quindi un'azione che parte dal nulla, dal niente. Tuttavia, la creazione di questo nuovo spazio non è ancora il creato, ma la «condizione ontologica di possibilità primordiale di tutto ciò che è»²⁰.

Al di là del significato teologico di tale concezione, questa visione della creazione ci permette di considerare l'essere in modo diverso. Se tutto ciò che è, esiste in questo spazio ontologico onnicomprensivo – per usare l'espressione di Karl Jaspers che Maurice Nédoncelle utilizza a sua volta – non si tratta di una semplice partecipazione

¹⁷ Prendiamo in prestito questo termine da René Le Senne che lo usa in *La destinée personnelle*, Flammarion, Parigi 1951. Da qui in poi, questo termine indicherebbe il rapporto tra l'uomo e la natura, il cosmo.

¹⁸ Prendiamo come punto di partenza l'idea di creazione così come viene concepita nella nostra *forma mentis* occidentale. Generalmente, si pensa a un atto *ex nihilo* del Creatore, che porta all'esistenza le cose, la creazione. Di conseguenza, la creazione appare come una realtà esterna al Creatore. Questo porta, tra l'altro, a una concezione della molteplicità dell'essere la cui l'unità non è sempre evidente. A livello dell'essere, non c'è solo una molteplicità ma anche una differenza di dignità ontologica. Al livello supremo, quindi, c'è l'essere del Creatore che, identificato con Dio e con l'Essere stesso, ha natura e sostanza proprie. Ci sono poi altri esseri, con i loro diversi gradi e le loro proprie sostanze, che non si identificano con l'Essere stesso ma partecipano all'Essere e, quindi, esistono. Tra questi, la persona umana ha un posto privilegiato perché è creata all'*imago Dei*, dotata di libertà di intelligenza, di un'anima e di una sostanza e capace di una relazione diretta con il suo Creatore. Pensare la realtà nell'orizzonte della creazione significa quindi, da un lato, interrogarsi sull'origine e sul fondamento dell'essere e dell'esistenza e, dall'altro, spiegarla, almeno in parte. Ma significa anche concepire una fonte dell'essere.

¹⁹ Si veda Piero Coda – Alessandro Clemenza, *Il Terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, p. 86. Per un approfondimento ulteriore dell'argomento, si veda p. 85-99.

²⁰ *Ibi* p. 87. Ciò significa anche che la dinamica e l'azione del fare spazio in sé acquista qui un significato ontologico e vale quindi analogicamente per l'uomo e l'accoglienza dell'altro. È quindi l'azione creativa, la condizione di possibilità per l'accoglienza dell'altro.

degli esseri nell'Essere perché tutto, in virtù dell'atto dell'Essere creatore, porta la sua sostanza o natura. C'è allora un solo Essere, propriamente detto, una sola Esistenza²¹. Quindi, tutto è divino senza essere Dio. Eppure, questo non è panteismo, perché per quest'ultimo Dio è tutto senza distinzioni. Mentre, nella prospettiva che stiamo delineando, tutto è in Dio, fatto da Lui e sostenuto da Lui, ma anche e soprattutto distinto da Lui. Egli è l'unico e vero *hypokeimenon* della realtà, la natura della natura che collega tutto a sé stessa e tra tutto²². Così, l'unità di tutto non è solo il fine della creazione, ma già la sua origine. Di conseguenza, la creazione non può essere concepita come un singolo atto, ma come un'azione continua.

In più, questa concezione relazionale della realtà e del cosmo porta a considerare l'essere ontologicamente come dono e fenomenologicamente come donazione. L'Essere è quindi fondamentalmente e sempre ricevuto come un dono. Ciò significa che fa parte di una dinamica che presuppone e richiede l'alterità e la relazione. Infatti, se c'è un dono, deve esserci un donatore.

Sembra che solo un'ontologia profondamente trinitaria possa arrivare a questa concezione dell'essere, un'ontologia che fa dell'unità e della distinzione delle vere e proprie categorie, prima che logiche, perché acquisiscono un ruolo fondamentale. La distinzione non è un atto accidentale ma sostanziale e performativo che, distinguendosi, pone l'alterità della realtà, senza separarla da ciò che la distingue.

La visione della creazione e della realtà che abbiamo delineato, si traduce nella dignità di ogni cosa che esiste, perché intimamente legata a colui che la sostiene e la fa vivere²³. La partecipazione da una realtà all'altra e da tutte a quella ultima e onnicomprensiva, non significa solo prendervi parte. È la vera e sostanziale divinizzazione non per natura, ma per grazia. Inoltre, questa partecipazione non deve essere vista come un'azione aggiuntiva a ogni realtà, ma come la sua azione originaria e costitutiva. La conseguenza è che in ogni elemento particolare, in ogni frammento, c'è il Tutto. Tutto è quindi divino senza essere Dio. Ma in questo universo, cosa garantisce lo status speciale della persona umana? È la libertà perché – nonostante il fondamento e il destino della persona – può distruggere il legame originario e i legami con le altre persone e creature e quindi slegarsi.

In tale concezione, il legame intersoggettivo acquisisce una posizione speciale. Infatti, attraverso di esso, la persona può rinnovare la sua adesione (la sua partecipazione) al legame originario, ma anche perché questo legame è anche il frutto dell'incontro tra le due libertà. Mentre le altre creature, che non sono dotate di libertà sono naturalmente

²¹ Potremmo concepire questa «natura condivisa» come una *panousia* cosmica, un'unità di sostanza che si distingue (diversamente dalla distinzione intratrinitaria) e, distinguendosi, dà origine a diversi ordini di realtà senza separarli.

²² L'idea di «un rapport caché au Verbe [qui] habite chaque réalité» è presente, ad esempio, in S. Weil, o ancora come *Vinculum substantiale* di Blondel, «présent en chaque réalité créée comme son principe ultime d'origine, d'unité et d'achèvement». Emmanuel Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain-Paris-Dudley 2003, p. 328-332. Dal lato suo, Nédoncelle scrive: «Par une disposition mystérieuse et intime [...] il semblerait qu'on peut le confondre avec la nature et la substance même de Dieu, qui soutient et promeut tous les centres personnels. Il est le seul et il est tout. Cependant, s'il est l'être de la personne, cet être n'est pas impersonnel. [...] S'il est une nature commune, ce n'est pas du tout au sens où l'on parle de la nature extérieure. [...] En lui, le panthéisme qui omet ou exclut l'altérité n'a ni place ni sens». *Personne humaine et nature*, op. cit., p. 35-36.

²³ In questo cosmo c'è dunque una molteplicità di relazioni non solo interpersonali, teandriche o cosmandriche, ma anche intradivine, teocosmiche (del Creatore con il creato) e intercosmiche (tra le cose tra loro). Così, questo cosmo non è una realtà sferica con diversi livelli e relazioni conseguenti separate, ma un unico luogo di interazione multipla.

e permanentemente in un legame che è loro impresso. Quindi, è il grado di libertà che varia la densità ontologica degli esseri. Maggiore libertà e densità ontologica equivale a una maggiore responsabilità relazionale ed etica²⁴.

Da queste riflessioni, si evince che la relazione con la natura e il mondo (*cosmandrica*) non è priva di dignità ontologica. Questo è forse l'unico modo per fondare e concepire la dignità della natura. Una visione che prende esplicitamente come punto di partenza la Trinità può mantenere l'equilibrio e l'armonia a livello cosmico, pur essendo dinamica e olistica. Di conseguenza, è necessario concepire un'antropologia che si inserisca in questo quadro relazionale più ampio e non diventi antropocentrica²⁵.

7 Dalla crisi di oggi al nuovo pensare

Ora, facciamo un passo ulteriore. Per non rimanere soltanto al livello teoretico, bisogna misurarsi con le sfide e crisi di oggi (pace, ecologia, antropologia, democrazia: nazionalismi, populismi, migrazione, molteplicità che non riesce arrivare ad unità o una unità che è piuttosto l'uniformità). Edgar Morin dice che sotto le numerose crisi di oggi, sta una più profonda e meno visibile: la crisi di pensiero. A questa intuizione mi permetto di aggiungere una prospettiva, nella quale situare la crisi del pensiero: la prospettiva relazionale. Il covid, le polarizzazioni che pesano sulle nostre società, le guerre sempre più vicini, i vari conflitti, non mostrano una crisi relazionale? Sembra che le acquisizioni del passato e la grande storia comune non siano sufficienti per sortircene.

È necessario un nuovo pensare²⁶: un pensare relazionale che tiene conto della complessità della realtà che ci circonda. Un pensare che non soltanto pensa la relazione, ma che è strutturalmente relazionale ed esercitato in relazione. Inoltre, di fronte alle crescenti tendenze di isolamento e di chiusura sembra urgente di riscoprire il *noi* di una unica famiglia umana perché, come dice papa Francesco: «nessuno si salva da solo». Bisogna ripartire dal concetto di umanità che ci unisce e che vieta di vedere nell'altro un nemico e riconosce il prezzo inestimabile di ogni vita umana²⁷.

Da dove attingere gli elementi per il rinnovamento del pensiero se non dalla Trinità? In realtà, come nota papa Francesco, il cristianesimo ha sempre dato un contributo alla società nei momenti del bisogno, perché portatore della forza trasformatrice che

²⁴ Pertanto, la persona umana deve prendersi cura della natura, conservarla perché l'azione della sua distruzione raggiunge l'intimità del suo essere colui che la fa essere e la sostiene. Così come la distruzione delle nostre opere da parte di terzi ci colpisce profondamente, la distruzione della natura colpisce ancor più il suo Creatore.

²⁵ Per trovare un nuovo equilibrio tra persona e natura, è necessario superare la visione meccanica di quest'ultima, che l'antropologia ha già fatto, e recuperare l'aspetto spirituale non solo dell'uomo ma anche della natura. Quale potrebbe essere la fonte più profonda e radicale di questa spiritualità se non la Trinità stessa? Perché tutta la natura non è solo la manifestazione di Dio, ma anche il luogo della sua presenza. Cfr. Francesco, *Laudato si'*, LEV, Città del Vaticano 2015, n. 88. Quindi, la sfida è «di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria». *Ibi*, n. 239-240.

²⁶ Cfr. Piero Coda – Maria B. Curi – Massimo Donà – Giulio Maspero, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, "Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria" 1, Città Nuova, Roma 2021 e Edgar Morin, *La tête bien faite: Repenser la réforme, réformer la pensée*, Seuil, Parigi 1999.

²⁷ Cfr. Il Manifesto di Russell ed Einstein (1955), nel contesto del rischio dell'armamento nucleare, lanciò un appello per un cambiamento di logica: imparare a pensare in modo nuovo. Non più cercare la vittoria armata, ma le vie per impedire i conflitti. «Finiamo con la guerra, o sarà la guerra a finire l'umanità?». Una profezia di grande attualità ancora oggi.

concerne non soltanto gli individui ma anche la cultura e il pensiero²⁸. In secondo luogo, il cristianesimo non ha ancora dato tutto di sé. Il messaggio, di cui è portatore, non è uniforme, né legato a un unico modello culturale²⁹, o come dice Klaus Hemmerle: «gli elementi distintivi dello specifico cristiano non hanno rinnovato durevolmente né la pre-comprensione del senso dell'essere né l'impostazione dell'ontologia nel suo complesso»³⁰. In realtà il quadro che ha adottato è troppo stretto per lui. Perciò, c'è un deficit nella relazione tra il cristianesimo e il pensiero occidentale³¹.

Ecco, la strada aperta per una ontologia trinitaria³². Una ontologia che ci invita a vivere e pensare diversamente, e la quale può rispondere alle sfide di oggi per trovare l'armonia tra le persone, i popoli e con la natura e il mondo.

Conclusioni

In questo contributo ho cercato di mettere insieme il pensiero personalista, soprattutto quello di Maurice Nédoncelle, con l'ontologia trinitaria in rapporto alle sfide di oggi. E ciò partendo da una prospettiva antropologica e passando a quella ontologica, il che costituisce anche una delle peculiarità del suo pensiero.

La riflessione sviluppata propone una rinnovata visione della persona e della realtà, fondata sulla relazionalità come struttura antropologica e ontologica. La filosofia personalista di Maurice Nédoncelle mostra come l'essere umano non possa essere concepito in termini isolati, ma debba essere compreso nella sua apertura costitutiva all'altro, a Dio e al mondo. Questo approccio relazionale si estende oltre l'intersoggettività, fino a una dimensione cosmica, in chiave ontologica.

In tale prospettiva, la crisi attuale è in larga parte una crisi del pensiero e della relazione. Serve quindi, un nuovo paradigma capace di superare le divisioni e recuperare un «noi» inclusivo, in cui la dignità della persona e della natura siano pienamente riconosciute. La Trinità, con la sua dinamica di unità e distinzione, offre un modello ontologico che può ispirare una visione più armoniosa del vivere insieme.

Pertanto, il personalismo relazionale e un'ontologia trinitaria emergono come strumenti per poter affrontare le sfide del presente, proponendo un modo di pensare e agire che non solo tenga conto della complessità del reale, ma sappia anche trasformarlo in chiave di comunione e responsabilità condivisa.

²⁸ Cfr. Francesco, *Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 116-117.

²⁹ Cfr. *ibid.*, n. 116.

³⁰ Klaus Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città nuova, Roma 1996, p. 37.

³¹ Cfr. Jean-Yves Lacoste, *Ontologie et mystère chrétien*, in «Nouvelle revue théologique», 102 (5/1980), p. 709.

³² Cfr. K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 48.



N. 1, 2026

Elisa Camilla Vincenza D'Ascola

REVIEW-RECENSIONE

Giovanna Costanzo – Vinicio Busacchi (a cura di),

La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur,

Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 228.

Il volume curato da Giovanna Costanzo e Vinicio Busacchi costituisce un contributo di considerevole rilevanza nel panorama degli studi dedicati al pensiero esistenziale europeo del Novecento.¹ Pubblicato nella collana Jaspersiana diretta da Stefania Achella e Francesco Miano, il testo raccoglie otto saggi distribuiti in quattro sezioni tematiche, il cui filo conduttore è l'indagine sulle intersezioni, le contaminazioni e le fratture che connettono la filosofia dell'esistenza di Karl Jaspers, il pensiero concreto di Gabriel Marcel e la ricezione che il giovane Paul Ricœur operò di entrambi, in particolare nell'opera *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948).² Il titolo è programmatico: la filosofia non è qui intesa come sistema astratto bensì come pratica di resistenza, come risposta agli scacchi dell'esistenza e alle situazioni-limite in cui il soggetto si trova esposto alla propria irrimediabile finitezza. L'orizzonte esistenziale comune ai tre pensatori (la malattia, il lutto, la morte, la solitudine, il senso del tragico) non è mero sfondo biografico bensì la condizione trascendentale che fonda la pertinenza storiografica del volume e ne giustifica l'impianto speculativo, in un momento in cui la *forschung* ricœuriana ha definitivamente emancipato la *frühphilosophie* dalla sua condizione di ancilla della maturità ermeneutica. Sin dalle pagine introduttive si staglia un assunto ermeneutico fondante che percorre, come sotterranea *grundlinie*, l'intero impianto del volume: il filosofare autentico si dà soltanto nella misura in cui è capace di sostenere la duplice istanza della comunicabilità universale e della singolarità irriducibile dell'esistenza, senza risolversi né nell'astrazione di un sapere impersonale né nella chiusura autoreferenziale di una soggettività psicologicamente intesa. La prima sezione, intitolata *Fra contaminazioni e ricusazioni*, ospita i saggi di Carla Canullo e di Franco Riva. Canullo affronta con acribia la questione dell'«innesto» di Jaspers in Ricœur,³ sostenendo che il paradosso, categoria che Ricœur scelse per qualificare la filosofia jaspersiana dell'esistenza, costituisce non una semplice etichetta storiografica bensì una vera e propria «lente» ermeneutica con cui il filosofo francese avrebbe successivamente letto Jean Nabert. Il saggio ha il merito di individuare una prossimità strutturale, spesso taciuta dalla letteratura secondaria, tra l'esistenza come paradosso in Jaspers e l'assolutezza dell'affermazione prima in Nabert:

¹ Il volume è pubblicato nella collana Jaspersiana (n. 13), diretta da Stefania Achella e Francesco Miano, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2025, ISBN 9788857596747. I contributi sono stati presentati nell'ambito di attività di ricerca sostenute dal Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari e dal Progetto PRIN 2022 TrustPACTX.

² P. Ricœur, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia del mistero e filosofia del paradosso*, trad. di F. Righetti, a cura di V. Busacchi, TAB edizioni – Cantus Firmus classici, Roma 2021. Il volume raccoglie i due saggi ricœuriani: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948) e il precedente *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, scritto con M. Dufrenne (1947).

³ C. Canullo, *Esistenza come paradosso. Note sull'innesto di Karl Jaspers in Paul Ricœur*, in G. Costanzo – V. Busacchi (a cura di), *La filosofia alla prova dell'esistenza*, cit., pp. 23-45.

entrambe le prospettive convergono nel rifiuto di ogni soggettivismo psicologista e nell'apertura verso una dimensione trascendente che eccede la coscienza pur manifestandosi all'interno di essa.⁴

Il contributo di Riva procede su un versante storiografico più serrato e dialetticamente fecondo, ricostruendo con precisione documentaria il processo attraverso cui il giovane Ricœur costruì, e poi progressivamente smontò, la cornice esistenzialistica entro cui aveva collocato il confronto tra Marcel e Jaspers.⁵ Riva mostra come il libro del 1948 partisse già «con i piedi d'argilla»: le reazioni critiche degli stessi Jaspers e Marcel al volume precedente di Ricœur e Dufrenne del 1947, e il Post-Scriptum aggiunto da Ricœur in extremis per rettificare errori storici circa la dipendenza di Marcel da Kierkegaard, testimoniavano una fragilità di fondo nella costruzione del confronto «simpatetico» in chiave esistenzialista. Le successive ritrattazioni di Ricœur, documentate nelle conversazioni con Marcel del 1968, rivelano come il filosofo avesse progressivamente rovesciato le prossimità in distanze, accentuando la separazione da Jaspers a favore di Heidegger. Il saggio di Riva risulta essere tra i più rigorosi dell'intero volume per la densità delle fonti e la qualità argomentativa.

La seconda sezione, dedicata a *Fede religiosa e fede filosofica*, raccoglie i contributi di Omar Brino e di Gaspare Mura. Il primo indaga la ricezione giovanile di Jaspers da parte di Ricœur attraverso la dialettica tra fede religiosa e fede filosofica, sottolineando come per il filosofo francese il confronto con il pensiero jaspersiano avesse prodotto un'acuta consapevolezza delle aporie di una fede «al limite della ragione»: né il teologo né il mistico, Jaspers rimane per Ricœur un interlocutore scomodo, capace di esigere chiarezza dove il discorso religioso tende all'ineffabilità.⁶ Mura propone un'analisi comparata della «cifra» jaspersiana e del «mistero ontologico» marceliano, evidenziando come la teoria del simbolo elaborata da Ricœur in opere successive (da *La metafora viva* a *Finitudine e colpa*) riprenda e trasformi la triplice articolazione jaspersiana della cifra (lingua della Trascendenza, linguaggio mitico, linguaggio speculativo) in una circolarità ermeneutica che non assolutizza nessuna delle tre figure ma le armonizza in un dinamismo aperto.⁷

La terza sezione, *Esistenzialismo alla «prova» ermeneutica ed esistenziale*, presenta i contributi di Vinicio Busacchi e di Giovanna Costanzo, i due curatori del volume, che offrono in questa sede saggi di particolare densità speculativa. Busacchi affronta il problema della comprensione in Ricœur alla luce della matrice esistenziale che la innerva, argomentando che la «teoria dell'arco ermeneutico», dall'ingenuità prima alla seconda *naïveté* attraverso la distanziamento critica, non può essere intesa nei soli termini di un confronto con Husserl e Heidegger, ma deve essere ricondotta alla radice esistenziale che Jaspers le aveva consegnato.⁸ Il saggio mostra con efficacia come il paradosso dell'oggettività e della soggettività, che Jaspers assume come punto di partenza irriducibile del filosofare, trovi un'eco strutturale nel metodo ricœuriano: per entrambi i filosofi, scrive Busacchi, «il paradosso e l'aporia non costituiscono il punto di arrivo del pensiero, quanto piuttosto ne garantiscono il movimento permanente in un costante auto-trascendersi verso una trascendenza promessa, ma mai raggiunta».⁹

Il saggio di Costanzo ricostruisce con cristallina finezza la dialettica tra consentimento, durata e fedeltà nella prima stagione ricœuriana, mostrando come il confronto con le filosofie dell'esistenza non si riduca

⁴ Canullo, *Esistenza come paradosso*, cit., p. 37. Il confronto con Jean Nabert, in particolare con *Le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1996, è sviluppato alle pp. 37-45.

⁵ F. Riva, *L'esistenzialismo non esiste. Ricœur, Jaspers, Marcel e un libro ruscato*, ivi, pp. 47-71. La citazione è tratta da p. 61.

⁶ O. Brino, *Un "ateismo incompleto"? Una "religione castrata"? I paradossi di una fede "al limite della ragione" nel giovanile confronto di Ricœur con Jaspers*, ivi, pp. 73-85.

⁷ G. Mura, *La "cifra" di Jaspers e il "mistero ontologico" di Marcel nella prospettiva ermeneutica di Ricœur*, ivi, pp. 87-107. La nozione di "cifra" è analizzata con riferimento a K. Jaspers, *Cifre della trascendenza*, a cura di G. Penzo, Marietti, Genova 1990.

⁸ V. Busacchi, *Ricœur, Jaspers e il comprendere. La matrice esistenziale dietro la teoria dell'arco ermeneutico*, ivi, pp. 109-131.

⁹ Busacchi, *Ricœur, Jaspers e il comprendere*, cit., p. 114.

a una fase preparatoria o propedeutica della via lunga dell'ermeneutica, ma costituisca una sedimentazione permanente che ritorna, con accenti differenti, nelle opere della maturità, da *Sé come un altro* (1990) a *Vivo fino alla morte* (2007). L'analisi del «consentimento», categoria chiave della *Filosofia della volontà*, condotta con rigore filologico e dischiude una prospettiva interpretativa inedita sul significato della «tristezza del finito» come punto di avvio di ogni autentico filosofare.¹⁰

La quarta sezione, *Esistenza, trascendenza, libertà, etica*, è affidata a Luigi Alici e Giovanni Pietro Basile. Il contributo di Alici prende le mosse dalla «eredità di Kierkegaard» per esaminare la torsione che il pensiero di Ricœur imprime alla dialettica tra esistenza e trascendenza, con particolare attenzione al nesso tra peccato, colpa e male.¹¹ Il saggio ripercorre con meticolosa acribia la lettura ricœuriana di Kierkegaard, rilevando come il filosofo francese individui nel pensatore danese l'antenato di una «famiglia» che include Marcel, Jaspers, Heidegger e Sartre senza che, tuttavia, tale parentela si risolva in una linea genealogica ordinata. La progressiva erosione del senso morale della colpa, «già cancellato in Kierkegaard, un po' più in Jaspers, e completamente in Heidegger», secondo le stesse parole di Ricœur è letta da Alici come il filo rosso che percorre la ricezione ricœuriana dell'esistenzialismo in chiave etica.¹²

Il contributo conclusivo di Basile analizza l'«elucidazione jaspersiana dell'esistenza» così come Ricœur la intende nei concetti di libertà, comunicazione ed etica.¹³ Il saggio valorizza la specificità della filosofia jaspersiana della comunicazione rispetto a Hegel, Sartre e Husserl, articolando con diacritico i tre livelli della comunicazione oggettiva (coscienza collettiva, comprensione razionale, collettività istituzionale) rispetto alla comunicazione autentica come combattimento amoroso. Basile individua con acribia una significativa *ungenauigkeit* nella ricostruzione ricœuriana: l'asserzione che la tematizzazione filosofica dell'altro sia un'acquisizione moderna inaugurata da Hegel non regge al confronto con la tradizione classica, dalla *philia* dell'*Etica nicomachea* alla struttura intrinsecamente dialogica del pensiero platonico.¹⁴ La coerenza speculativa del volume è il suo pregio più insigne: la pluralità degli approcci, non produce dispersione bensì una feconda polifonia in cui ogni contributo illumina da un'angolazione diversa il medesimo nucleo aporetico, il rapporto irrisolto tra finitezza e trascendenza, tra l'esistenza come scacco e l'apertura verso ciò che la eccede. L'introduzione dei curatori assolve con piena padronanza speculativa la sua funzione architettonica: l'intreccio tra Jaspers, Marcel e Ricœur vi è restituito non già come confronto dossografico ma come costellazione di pensieri forgiati nella medesima esperienza storica della crisi, donde la loro persistente pregnanza ermeneutica.

Sul piano della ricezione, il volume s'inscrive con piena consapevolezza storiografica nel processo di riabilitazione ermeneutica della *frühphilosophie* ricœuriana, sistematicamente postergata dall'egemonia degli studi sulla maturità ermeneutica, che la traduzione italiana del *Gabriel Marcel e Karl Jaspers* (2021) ha contribuito a inaugurare. La novità storiografica principale del volume risiede nel porre al centro della discussione non la *via lunga* dell'ermeneutica ma il momento dell'«innesto», la formazione delle lenti concettuali con cui Ricœur avrebbe successivamente letto Nabert, Husserl e Heidegger. Come il testo ricœuriano del 1948 già avvertiva, è Jaspers ad acuire fino alla vertigine la difficoltà che Marcel aveva posto: che la singolarità irriducibile dell'esistenza debba essere al contempo una possibilità comune. È su questo paradosso, aporético nella sua struttura, inesauribile nella sua fecondità, che il volume con piena pertinenza speculativa invita a tornare.¹⁵

¹⁰ G. Costanzo, *Alla "prova" del tempo: consentimento, durata e fedeltà. Paul Ricœur e le filosofie della esistenza*, *ivi*, pp. 133-159.

¹¹ L. Alici, *Esistenza e trascendenza*, *ivi*, pp. 161-179.

¹² *Ivi.*, p. 163.

¹³ G.P. Basile, *Ricœur e l'elucidazione jaspersiana dell'esistenza: libertà, comunicazione, etica*, *ivi*, pp. 181-213.

¹⁴ *Ivi.*, p. 197. Il punto critico sull'insufficiente ricognizione delle fonti di Jaspers circa l'alterità è sviluppato alle pp. 196-197, nota 50.

¹⁵ P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it., Jaca Book, Milano 1989, p. 13.

Degno di menzione è infine l'apparato bibliografico: compilato con esemplare rigore ecdotico, esso registra le edizioni originali francesi e tedesche, le traduzioni italiane canoniche e una letteratura secondaria selezionata con discernimento, offrendo al lettore specialista e all'iniziando una guida orientativa di raro pregio. Il volume si raccomanda sia agli specialisti di filosofia dell'esistenza e di ermeneutica sia a un pubblico più ampio che intenda avvicinarsi alla stagione filosofica più «dimenticata» del pensiero di Ricœur. Il volume si presenta come un contributo di sicura rilevanza scientifica: raro esempio di raccolta collettanea in cui l'unità speculativa non è sacrificata alla frammentazione dei contributi, esso restituisce al dibattito contemporaneo una costellazione di pensiero la cui fecondità ermeneutica è ben lungi dall'esaurirsi.