

## recensioni

Rafael HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung: zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, J. H. Röhl, Dettelbach 1995, pp. 258.



Il presente studio di Hüntelmann sulla creazione divina nella filosofia di Schelling risulta rilevante per l'approfondimento del pensiero metafisico di questo protagonista dell'idealismo tedesco che prima suscitò, per così dire, il sistema hegeliano (una volta introdotto lo spinozismo nella filosofia del soggetto di Fichte), e poi fu costretto a superare Hegel con un riavvicinamento alla teologia della rivelazione cristiana, ritornando in un certo senso alle grandi tematiche onto-teologiche del neoplatonismo cristiano, nella prospettiva moderna e definitivamente acquisita della metafisica della libertà.

Dopo un'introduzione generale (I sezione), Hüntelmann fa precedere il suo studio da un capitolo sulla prima versione moderna "funzionale" della creazione divina, individuata secondo l'A. nella filosofia del Cusano (II sezione). A differenza dei filosofi medioevali, il creazionismo di Nicolò Cusano è (seguendo l'interpretazione di Rombach) *funzionale*: l'essere viene risolto in un intreccio di relazioni e nell'ambito della totalità, dell'intero, da dove nasce la tendenza all'identificazione dell'essere col mondo, l'ambito delle differenze nell'identità ("apparizioni di Dio"), mentre Dio stesso è l'in-differente (*non aliud*), l'identità assoluta. Una peculiare radicalizzazione del funzionalismo si trova in Spinoza (III sezione), il primo filosofo moderno dell'Assoluto, in cui la creazione ormai non ha più senso. L'ultimo Schelling (IV sezione), abbandonando il sistema spinoziano-hegeliano, tenterà di proporre una nuova metafisica basata sulla creazione come massima espressione della libertà divina.

Il travagliato percorso speculativo schellinghiano, con tutte le sue tappe, può essere visto in definitiva come un transito dalla filosofia teoretica, enucleata prevalentemente nella sua *Naturphilosophie*, alla filosofia "positiva" che viene a coincidere con una riflessione metafisica sulla verità cristiana e diventa così una teologia inseparabile dalla religione. La tesi di Hüntelmann, in un'ottica ermeneutica continuista di Schelling, è che in questa traiettoria gioca un ruolo fondamentale il concetto di creazione, legato a quello della libertà. In questo senso Schelling porta a compimento una peculiare evoluzione-superamento dell'idealismo tedesco e si apre, seppure da lontano, al caratteristico post-hegelismo della filosofia contemporanea.

In primo luogo (IV sezione, primo capitolo), l'autore espone il contenuto di una delle opere postume di Schelling, *Zur Geschichte der Neueren Philosophie* (1827), nella quale si trova un'autointerpretazione della fase precedente schellinghiana caratterizzata come "filosofia dell'identità" (denominata da Schelling qui semplicemente "filosofia della natura"). Superato l'idealismo trascendentale, Schelling aveva ricondotto l'io fichtiano all'Assoluto

infinito che auto-limita se stesso nell'inizio (*Anfang*), quando "qualcosa è fatta" (l'origine dell'essere). L'Assoluto indifferente, la pura libertà, "niente", determina se stesso in un modo accidentale (*Urzufall*). A questo punto Schelling introduceva in Dio stesso "tre potenze" che vengono esplicitate e separate nel mondo, come materia prima (la prima potenza, l'indeterminazione del "qualcosa è"), la luce (seconda potenza: causa formale), e il finalismo organico (terza potenza). Il dispiegamento di queste potenze costituisce la storia della Natura, culminante nel corpo umano, il massimo dell'oggettivazione del soggetto. Il processo continua nella sfera dello spirito, dove altre tre potenze operano come "mediazione" nell'ascesa storica umana verso l'Assoluto. Il percorso teoretico finisce così in Dio, nel quale la filosofia festeggia il suo sabato.

Fin qui la "filosofia negativa", capace di portare a Dio solo a livello concettuale, ma non nella sua realtà come esistente. Il sistema di Hegel trova anche qui il suo limite, secondo Schelling, il limite di ogni filosofia solo razionale, una filosofia dell'essenza o della possibilità ma non della vera realtà. La ragione non può da sola costruire la vita, molto meno può essere auto-costruttiva come Hegel pretendeva. L'intuizione intellettuale di Schelling, mal compresa da Hegel, puntava all'elemento sopra-razionale e pre-oggettivante dell'io stesso, un "pensare non pensante" in cui l'io si comprende nel suo passaggio continuo nelle oggettivazioni, senza possedere se stesso completamente.

La filosofia negativa può essere intesa soltanto come una preparazione per la filosofia positiva, come si vede nell'opera successivamente esaminata dall'A., anche postuma, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836). L'empirismo filosofico parte da un concetto complessivo dell'esperienza, con cui è possibile l'apertura alla "realtà del mondo" anche nella sua profondità interiore (filosofia della natura e dello spirito). La considerazione della radicale accidentalità del mondo, ma anche della ragione stessa ("perché la ragione, e non l'irrazionale?"), impone al pensiero filosofico la necessità di elevarsi verso una Causa libera assoluta, una Volontà razionale in cui l'ideale e il reale coincidono, che è chiamata *Dio*.

L'Assoluto può essere visto, in questo modo, come il Soggetto contenente un poter-essere che sarà liberato nella scelta della creazione: Dio allora è il "Signore dell'essere". Ma non basta pensare il Creatore come la Potenza del poter-essere. Dio è fondamentalmente Volontà assoluta, senza relazione di dipendenza verso niente ("Sostanza" in questo senso), padrone della possibilità di voler creare. In questa prospettiva la creazione *ex nihilo* si potrà intravedere in tutta la sua radicalità. Solo che in questo modo siamo ormai al di là dell'esperienza da cui si è partiti: l'"empirismo filosofico" ora è superato e bisogna passare decisamente alla filosofia positiva, nella quale si parla del Dio dell'esperienza religiosa e non del Dio concettuale dei filosofi.

Nel secondo (e ultimo) capitolo di questa IV sezione, l'A. prende in esame la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (lezioni tenute a Monaco nel 1831-32, non incluse nelle opere complete raccolte dal figlio, e pubblicate nel 1992). Sono un buon precedente della "filosofia della mitologia e della Rivelazione" dell'ultimo Schelling. Il commento di Hüntelmann si concentra sulla prima parte di queste lezioni. Il punto di arrivo della filosofia negativa costituisce ora il punto di partenza della filosofia positiva: Dio come Volontà, con tratti personali. Non era possibile una metafisica della ragione pura (Kant), ma invece è possibile una metafisica a partire da Dio come Volontà assoluta, in cui l'essere e la conoscenza non vengono più separati.

Il nucleo centrale di quest'opera è la libertà, il problema decisivo dell'era moderna. Bisogna capire il mondo come creazione e insieme come emergente dalla libertà: i due concetti vanno rapportati a vicenda, poiché la libertà ha senso solo come libertà creativa (cfr. p. 159). Incontriamo nel mondo un essere dietro il quale si cela l'iniziativa di una Volontà intenzionale: «la prima spiegazione della filosofia presuppone un essere che sin dall'inizio è nato con intenzione e libertà» (p. 160). L'essere è un essere voluto. L'essenza delle cose è il loro poter-

essere (*sein Können*), una possibilità che grazie al volere divino diventa reale, producendosi così il puro-essente (*rein Seiende*).

Schelling vede Dio come Spirito Assoluto o Libertà che precede ogni essere. «Nell'ultima e più alta istanza non vi è altro essere che il Volere. Il Volere è l'essere originario, cui solo convengono gli altri predicati: mancanza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, auto-affermazione» (p. 162). Lo Spirito assoluto non ha fondamento: il fondamento dell'essere è *Abgrund* (abisso). Schelling ritiene così di aver superato il Sistema: la filosofia di Hegel occultava l'*Abgrund*. Siamo nella pura Vita: "Dio non è un sistema, ma è Vita" (*Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben*).

Come può venir fuori, allora, qualcosa di diverso da Dio? Soltanto, secondo Schelling, se Dio contiene in se stesso la possibilità dell'altro, e lo vuole (che equivale a dare l'essere). L'Assoluto contiene la possibilità del limite, da cui deriva l'ente finito, come intreccio di *poter-essere* limitato dal *puro-essente*, il che corrisponde in Dio al *poter volere* e al *puro atto di volere*.

Lo Spirito è atto continuo, eterno, indiviso, fonte inesauribile dell'essere, libero di manifestarsi o di non manifestarsi, capacità dunque di mediare tra l'essere e il nulla, tra il poter-essere e il puro-essente. Ritroviamo così in Dio le "tre potenze" unitariamente, cioè la causa materiale, formale e finale, anche se come Creatore in se stesso Dio è causa efficiente. Le tre potenze si dispiegano nel creato a diversi livelli ascendenti: la natura inorganica è dominata dalla causa materiale (potere illimitato, l'essere in sé), la vita organica dalla causa formale (necessità limitante, atto, l'essere per sé), mentre nell'uomo risplende la causa finale (dovere, l'essere presso di sé).

L'autore si sofferma poi sulle lezioni di Schelling dedicate alla Trinità. Ovviamente la teologia trinitaria schellinghiana è ricollegata alla sua dottrina della triplice potenza. Le tre potenze sono nell'unico Dio, prima della creazione, alla maniera di tre aspetti dell'unica divinità (*Gestalten*). Nel processo teleologico della creazione si manifestano come tre potenze essenziali e diverse operanti nel mondo, in qualche modo in tensione. Dopo la creazione, le tre potenze si possono considerare in Dio come persone nella sua unità soprastanziale (in questo senso Schelling sembra far dipendere la Trinità di *Persone* divine dalla creazione).

Il fine della creazione è per Schelling l'uomo, la "coscienza di Dio", luogo dove le potenze di Dio si riconciliano nell'ambito del creato. L'uomo non è "Dio originario", ma è "un dio-divenuto", la "creazione divinizzata", in quanto l'uomo è essenza libera, da cui nasce la storia, che è vista da Schelling inizialmente come processo della mitologia (sviluppo proprio dell'autocoscienza prima di arrivare alla verità) e poi come Rivelazione di Dio stesso in Gesù Cristo.

La libertà umana non è assoluta, ma condizionata nel suo esercizio dalle cause naturali del processo della creazione. L'uomo può peccare, contraddire il volere di Dio, anzi la sua caduta originaria, presupposta da Schelling come un dato di fatto, comporta la perdita nell'uomo dell'unità delle tre potenze. L'uomo ha voluto essere non solo come Dio (*wie Gott*) ma uguale a Dio (*als Gott*), Signore assoluto della creazione. L'uomo ha desiderato il possesso della natura come Dio non vuole, e perciò resta sottomesso alla tensione delle tre potenze separate, sperimentando la natura come opposizione esteriore, con la sua "coscienza strappata". La morte che egli operò nel conoscere la "differenza tra il bene e il male" si ritorce contro lui stesso. La riconciliazione del creato con Dio attraverso l'uomo è operata dal Figlio di Dio incarnato, il quale restituisce al Padre tutta la creazione, vincendo così il male e portando a termine il fine ultimo della creazione: la sua divinizzazione, l'opera dello Spirito Santo.

Nella parte critica finale, Hüntelmann, tralasciando gli aspetti teologici, muove nei confronti di Schelling principalmente l'obiezione rivolta al "funzionalismo" della metafisica moderna, al quale contrappone la necessità di una *ontologia* che dia consistenza all'essente individuale. L'impiego schellinghiano delle categorie aristoteliche di atto e potenza e delle

quattro cause desta qualche perplessità ma, in definitiva, secondo Hüntelmann Schelling non arrivò in modo soddisfacente a un vero concetto di creazione e si potrebbe anche dire che la sua metafisica della creazione resta ancora al livello dell'emanazionismo neoplatonico, pur evitando il panteismo. Il motivo di questo riduzionismo, nel suggerimento dell'autore, è il tentativo di Schelling di spiegare la creazione divina nei termini della quadruplici causalità aristotelica, la quale è applicabile piuttosto ai cambiamenti intramondani. Il rapporto creativo divino dovrebbe essere visto come auto-espressione personale e comunicativa nel quadro della partecipazione (cfr. p. 249).

Un confronto di Schelling con la metafisica classica non è facile, e l'A. lo fa soltanto in un modo breve e non sistematico. La critica al "funzionalismo" pare indicare la necessità di elaborare una metafisica più aderente alla singolarità entitativa di ogni cosa, un'ontologia più consistente. Hüntelmann vede Schelling come un filosofo della modernità arrivato al concetto limite della libertà, che distrugge il sistema e in questo senso si apre al "post-moderno", come si vede in Kierkegaard, ascoltatore delle lezioni di Schelling (cfr. pp. 221-222). Schelling sarebbe un "filosofo nel mezzo", tra Hegel e Kierkegaard (cfr. p. 222), un testimone del limite del pensiero hegeliano, che sarebbe il compimento assoluto del pensiero moderno. Certamente Schelling supera il razionalismo senza cadere nell'empirismo delle scienze e con una decisa apertura alla religione trascendente, riportando più in superficie il retroscena teologico profondo delle speculazioni hegeliane. Ma Schelling cerca decisamente una metafisica teologica e creazionistica che invece sarà poi kantianamente abbandonata o vista con sospetto dal posteriore pensiero filosofico, almeno in buona misura. In questo senso uno studio come questo, come del resto tutta la riscoperta dell'ultimo Schelling, risulta anche gradevolmente sorprendente.

Per una valutazione di questa auspicata ontologia non-funzionalistica, sarebbe stato forse utile rilevare la fuga dall'essere implicata nell'eccessivo volontarismo schellinghiano. Certo se la conoscenza viene separata dalla realtà esistenziale, come avviene nel pensiero moderno essenzialistico, allora è una tentazione recuperare la realtà con la volontà e in qualche modo è legittimo farlo. Nella metafisica tomistica esiste un maggior equilibrio, se così si può parlare, tra l'essere, il pensare e il volere, per cui l'ontologia del creato, particolarmente densa per quanto riguarda la persona creata, consente l'elaborazione di una metafisica analogica di Dio, capace di affrontare il non facile compito di capire l'atto creativo come espressione unica di una causalità più alta.

Quest'opera costituisce, come dice il suo titolo, un contributo per la storia del concetto di creazione. Soprattutto fa riflettere sul rapporto tra creazione e libertà, e quindi tra essere e libertà. «Il concetto di creazione può confortare l'unica speranza di riuscire a unificare la libertà umana con l'onnipotenza divina» (Schelling, cit. in p. 223). Un'onnipotenza che crea esseri liberi, capaci di introdurre delle novità non previste e non sistematiche nelle loro azioni, al di sopra del "potere" fisico, consiglia un esame del rapporto Dio-creature al di fuori del determinismo. In questo senso l'ultimo Schelling, non ben compreso dalla vecchia storiografia filosofica, è riuscito a rompere il legame con lo spinozismo.

Juan José SANGUINETI

Lothar KREIMENDAHL (Hrsg.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Günter Gawlick zum 65. Geburtstag, Frommann-Holzboog [Quaestiones, 8], Stuttgart 1995, pp. 326.



Come omaggio al prof. G. Gawlick, noto soprattutto per le sue ricerche storico-filosofiche sulla filosofia del XVIII secolo, viene presentato questo volume che raccoglie importanti contributi di diversi studiosi sotto il titolo di *Illuminismo e scetticismo*. È ormai un dato acquisito che l'Illuminismo non costituisce soltanto una proposta e un progetto dominato dall'idea di progresso scientifico e tecnico, quasi unificato col progresso etico dell'umanità; esso ha anche, nel suo interno dinamismo, un principio critico che ha portato a esiti diversi a seconda se siano sviluppati i "principi di progresso" o invece quelli piuttosto critici e pessimistici. Anche se è molto difficile dare un giudizio complessivo della filosofia e della cultura del '600-'700, è anche chiaro che la fiducia quasi senza misura in un tipo di razionalità è stata possibile a partire dalla mancanza di consapevolezza che tale razionalità aveva di se stessa. Gli entusiasmi dell'età della ragione non hanno fatto i conti tante volte col fatto che quella ragione "nuova", indipendente dalla tradizione, chiamata a rinnovare il mondo della scienza, delle tecniche e dei costumi, possedeva anche la virtualità della propria autocritica, e che, appunto nell'erigersi come ragione autonoma, l'autocritica avrebbe avuto come risultato la solitudine e il disincanto, la mancanza di orientamento; ma poteva nascere da quella critica anche una consapevolezza e l'esperienza della limitazione e della finitezza dell'uomo.

L'articolazione di queste dimensioni non è stata vissuta allora come una esperienza unitaria del mondo; anzi, forse caratteristica di questi momenti è l'esperienza della tensione e della minaccia; perciò è soprattutto la riflessione filosofica e storica quella che ora permette di vedere in prospettiva i diversi livelli culturali, il loro dispiegamento e il loro mutuo connettersi e avvicinarsi. Il presente volume scopre, attraverso diversi studi su temi particolari, varie dimensioni e fatti storici non trascurabili per la storia delle idee e della filosofia. Presenta sia aspetti appartenenti in senso stretto alla storia dell'Illuminismo nella sua manifestazione più ottimistica e anche critica, sia aspetti che riguardano già un giudizio sull'intera epoca in quanto vengono percepite tracce di diverse mancanze, con cui l'Illuminismo come progetto non si era confrontato.

Di fatto, il primo studio di Oswald Bayer, *Johann Georg Hamann — Radikaler Auklärer als Metakritiker* (pp. 9-21), presenta una figura scomoda per l'Illuminismo e che segna chiaramente un momento di crisi e, in una certa misura, di scetticismo. Comunque il pensiero di Hamann non accentua lo scetticismo come proposta ma come critica di un'epoca che sta arrivando al suo limite. O. Bayer mette in risalto soprattutto come Hamann critica l'allontanamento dal discorso filosofico sull'unità e sull'intero, sia a livello metafisico con la

dimenticanza del Dio *unità del reale* (cfr. p. 12), sia a livello antropologico: cioè la considerazione dell'uomo come unità di ragione e sensibilità, anzi come unità vitale di corporeità e libertà. La *Metacritica* di Hamann vede, a partire dalla filosofia di Kant, il bisogno di ricostruire l'unità della vita attraverso il recupero della tradizione, del discorso sul senso, sulla storia. In realtà ci troviamo di fronte a uno dei tentativi più corposi di critica della ragione illuministica che troverà seguito nella filosofia romantica.

L'influsso di Hume nella filosofia del XVIII secolo è subdolo ma costante, non soltanto per quanto riguarda la questione della genesi delle idee, oppure la critica della sostanza e della causalità, ma anche come modo di argomentare. David Berman, *Hume and Collins: Two Ways of Lying Theologically* (pp. 22-32), mostra come in materia concernente quello che oggi si potrebbe chiamare filosofia della religione, Hume presenta delle argomentazioni che permettono di essere intese a diversi livelli, secondo la competenza del lettore in materia filosofica, politica o sociale. Berman afferma che Hume arriva a dire esattamente il contrario di ciò che pensa: «un libero pensatore vorrebbe scrivere oppure per informare oppure per proteggersi. I liberi pensatori più sottili tentano di fare entrambe le cose» (p. 29). Così apparenti ambiguità soprattutto in materia religiosa non sono che ambiguità strategiche che devono essere intese ad un livello non di apparenza, ma generalmente, com'è il caso di Hume, nel senso più scettico. La prova di questo modo di argomentare viene mostrata in modo molto efficace da Berman.

Ulrich Dierse nel suo lavoro: *Nachträge zu G.F. Meiers Religionsphilosophie* (pp. 33-46), presenta un personaggio non eccessivamente noto ma di indubbio interesse per ciò che riguarda la storia della filosofia della religione. Infatti Meier tenta di pensare, in pieno momento di crisi e di critica alla religione da parte della ragione illuministica, un modo di riconciliare filosofia e fede, ragione e religione, domandandosi se i contenuti della rivelazione soprannaturale sono raggiungibili dalla ragione. Distingue diverse verità rivelate da Dio, e afferma che alcune verità rivelate sono un complemento oppure una aggiunta (*Zusatz*) alla ragione, cioè si verificherebbe una sorte di compimento di ordine veritativo a livello razionale ma attraverso la rivelazione. Dierse ricostruisce assai bene anche le diverse discussioni contemporanee a Meier sul "soprannaturalismo".

Il tema dello schematismo kantiano è sempre un aspetto che i diversi interpreti non lasciano di considerare come oscuro e talvolta poco comprensibile; l'articolo di Klaus Düsing, *Schema und Einbildungskraft in Kants "Kritik der reinen Vernunft"* (pp. 47-71), oltre all'eccellente apparato critico, presenta anche una invidiabile chiarezza. In primo luogo tenta una caratterizzazione dello schema e segnala i diversi tipi che distingue Kant; poi mette in rapporto la teoria kantiana con alcuni concetti analoghi appartenenti alla critica empiristica e con ciò, afferma l'A., Kant approda alla questione degli universali. Posteriormente Düsing studia i rapporti fra la deduzione delle categorie e lo schematismo trascendentale nelle due edizioni della *KrV*; e finalmente suggerisce una interpretazione dello schematismo nell'ambito di una teoria della autocoscienza finita.

Il breve ma sostanzioso studio di Jean École, *Des rapports de l'essence et de l'existence selon Wolff* (pp. 72-79) mostra in modo molto efficace come Wolff considera il rapporto fra essenza ed esistenza, introducendo però la considerazione (cfr. p. 76) che non sempre c'è una perfetta identità fra essenza e possibilità intrinseca secondo Wolff, in modo tale che ciò attenua la consueta interpretazione della esistenza come *complementum possibilitatis*.

L'ottimo e preciso lavoro di Eva J. Engel, *Mendelssohn und Spinoza: Dankesschuld und "Rettung"* (pp. 80-94), propone diverse considerazioni intorno alla recezione dell'*Ethica* di Spinoza, soprattutto dell'influsso e i diversi echi che sollevò in Germania; la figura di Mendelssohn viene quindi considerata sotto l'ottica del dialogo polemico illuministico sul panteismo, e intorno all'interpretazione di Wolff e di Leibniz sull'opera di Spinoza. Mendelssohn appare così delineato come una figura complessa che raccoglie in parte l'eredità spinoziana dopo il razionalismo classico, mentre era già in atto il dibattito sull'Illuminismo.

Attraverso alcune considerazioni storiche sulla recezione della *KrV*, Norbert Hinske, nel suo articolo su *Die "Kritik der reinen Vernunft" und der Freiraum des Glaubens* (pp. 95-106), prende spunto per riflettere sul posto e il ruolo della questione di Dio nel pensiero critico kantiano, considerando in primo luogo le limitazioni inerenti la ragione così come considerata da Kant, per poi estendersi sul ruolo del fenomeno (*Erscheinung*) come oggetto costituito del sapere scientifico. A partire da queste premesse l'A. tenta di definire quale sia lo spazio per la fede in un mondo in cui l'intelligibilità appartiene appunto al fenomeno; le riflessioni di Hinske si sviluppano anche su un piano storiografico di grande interesse in quanto rapporta le tesi di Kant con diverse interpretazioni e risposte date da contemporanei del filosofo di Königsberg.

Denso e pieno di spunti speculativi si presenta il lavoro di Hans-Ulrich Hoche, sul tema: *Anthropologische Komplementarität und die "Einheit der Sache"* (pp. 107-129). L'A. definisce il problema con il contributo di diversi pensatori, anche se si rifà soprattutto a Husserl per indagare sul rapporto fra coscienza e corporeità, e fra libertà e necessità nell'agire dell'uomo. La sua riflessione adotta poi un carattere dialogico in quanto confronta la questione dell'unità dell'uomo nel suo agire con la concezione di Hume sulla causalità e l'esperienza: le tesi di Hume portano, secondo l'A., ad un esito scettico per quanto riguarda la considerazione dell'unità antropologica; e sembra che l'A. sulla scia del pensiero di Hume, anche se con diverse precisazioni, trova la possibilità di considerare l'unità antropologica solo in un ambito intersoggettivo che funga come verifica esperienziale del proprio agire.

L'attenta riflessione di Malte Hossenfelder, *Der Liberalismus als Naturrecht im Anschluß an Kant* (pp. 130-144), prende le mosse dalla definizione kantiana di diritto come insieme di condizioni sotto le quali tutti i fini possano coesistere; attraverso diverse considerazioni sulla questione del conflitto dei fini, motivata dal libero agire e controbilanciata dall'uguaglianza davanti alla legge, l'A. afferma (cfr. p. 144) che è attraverso la considerazione del concetto di diritto liberale che si può arrivare a determinare il contenuto del diritto naturale.

L'articolo del curatore di questo volume, Lothar Kreimendahl, *Hume über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee um 1748* (pp. 145-172), presenta in modo attraente la questione della possibilità della teodicea secondo Hume, attraverso una accurata analisi di testi. La considerazione delle diverse argomentazioni di Hume, anche prendendo spunto da diversi interpreti contemporanei, permette di rintracciare articolatamente il modo in cui Hume allontana la possibilità teoretica della teodicea; ma allo stesso tempo l'A. rapporta lo sviluppo del discorso humeano con le ripercussioni che ebbero in Kant le sue diverse prese di posizione, soprattutto per quanto riguarda la questione di diritto sulla domanda su Dio che ha un chiaro parallelo in Kant.

Richard H. Popkin, nel suo lavoro *Scepticism and Optimism in the Late 18th Century* (pp. 173-184), presenta delle interessantissime precisazioni sul senso dello scetticismo e soprattutto del suo limite in alcuni filosofi, specialmente francesi, nell'ultimo terzo del XVIII secolo. Popkin afferma che, malgrado l'acuto scetticismo di Hume e la sua estensione, molti filosofi in questo periodo aderirono a questo scetticismo ma non in modo universale: lo scetticismo si concentrò specialmente in materia religiosa e metafisica, in parte anche gnoseologica, ma allo stesso tempo c'era un grande ottimismo per quanto riguardava la scienza, la possibilità dell'organizzazione politica, ecc. Per questo l'A. parla sia di ottimismo scettico che di uno scetticismo ottimistico.

Un punto di vista originale lo propone Henning Graf Reventlow, in *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Bibel und Philosophie von Thomas von Aquin bis H.S. Reimarus* (pp. 185-198), giacché prende in considerazione un problema senz'altro di grossa importanza com'è appunto quello della relazione fra filosofia e Sacra Scrittura. Dopo aver considerato lo spazio e il punto di vista scolastico dell'esegesi biblica attraverso Tommaso d'Aquino, l'A. mostra i successivi

cambiamenti di prospettiva in Hobbes, Spinoza e Wolff, e fa notare il diverso atteggiamento di questi autori riguardo al testo sacro e all'autorità secondo una diversa razionalità. Lo studio realizzato su Reimarus, infine, mette in risalto soprattutto l'incidenza del concetto di religione naturale come chiave di lettura e di esegesi della Bibbia che porta, fra l'altro, ad una lettura in chiave fondamentalmente storica più che dogmatica.

Il successivo articolo di Werner Schneiders, *Vernunft und Verstand — Krisen eines Begriffspaares* (pp. 199-220), si propone di chiarire da un punto di vista storico i concetti di *Vernunft* e di *Verstand*, adottando la premessa che non si può capire il loro vero significato, che sta anche alla base della moderna riflessione sulla razionalità, senza un lavoro interpretativo storico e linguistico. Dopo la considerazione del concetto classico di *nous*, l'A. analizza sotto l'ottica della *trasformazione* moderna del concetto di razionalità, le tesi di Bacon, della tradizione razionalistica ed empiristica, per poi arrivare a Kant. Attraverso poi Fichte e Hegel, con le loro critiche a Kant, l'A. individua una definizione più speculativa di questi concetti, e parla, di seguito, di un certo tipo di riduzionismo operato da alcuni autori come Nietzsche e Jaspers. Infine l'A. pone la domanda sulla vera possibilità di una distinzione fra *Vernunft* e *Verstand*, ma arguisce che ridurre la razionalità a *Vernunft* può dar luogo ad una considerazione irrazionalistica della *Verstand*, quando in realtà quella distinzione continua ad essere comunque una distinzione razionale.

L'intervento di Winfried Schröder, *Aporien des theologischen Liberalismus. Johann Lorenz Schmidts Plädoyer für "eine allgemeine Religions- und Gewissensfreiheit"* (pp. 221-237), punta a identificare alcuni problemi a suo avviso non di facile soluzione insiti in diverse impostazioni del "libero pensiero". Individua nelle origini moderne dei liberi pensatori due atteggiamenti essenziali, uno che accentua la completa libertà di pensiero come apertura a qualsiasi oggetto, e l'altro più moderato che prende come norma limitante la considerazione del cristianesimo come qualcosa in certo senso indiscutibile. Attraverso l'analisi di alcune tesi di J.L. Schmidt (1702-1749), teologo razionalista protestante, l'A. verifica che la libertà di esame riguardo alle Scritture, propiziata sia dal protestantesimo che dalla tradizione del libero pensiero, presenta un'aporia fondamentale, che Schmidt non riesce a risolvere, giacché implicherebbe la quasi impossibilità di mantenere l'identità della religione.

«Il Saggio di Locke è un libro difficile e oscuro, in cui l'impiego della espressione "idee semplici" pone una chiara difficoltà» (p. 238): così inizia Rainer Specht, il suo lavoro *Sind einfache Ideen einfach und gegeben?* (pp. 238-254), in cui identifica diverse obiezioni possibili soprattutto per quanto riguarda il carattere astratto (o meno) delle idee semplici e complesse, sul ruolo dell'intelletto nella loro genesi e sulla questione della esperienza come elemento di base per la costituzione delle immagini. L'analisi particolareggiata che realizza l'A. mostra le diverse aporie che presenta il testo di Locke, mettendo in risalto una certa opposizione fra formazione delle idee, come momento attivo, e pura presentazione che sarebbe la condizione della semplicità delle idee.

Ingrid Strohschneider-Kohrs, nel suo articolo: *Anmerkungen zu Lessings Selbsteutungs-Bildern* (pp. 255-271), presenta in modo senz'altro suggestivo diverse considerazioni sul tema dell'autoconoscenza in un autore così poliedrico come Lessing. Infatti, elementi psicologici, estetici e religiosi entrano costantemente in dialogo per descrivere in modo abbastanza unitario il pensiero di Lessing al riguardo: ne risulta un quadro di marcato carattere esistenzialistico in cui appare anche la tensione e la drammaticità della ricerca dell'autoconoscenza attraverso la considerazione del dolore, delle passioni, delle emozioni, in una soggettività che si pone come centro della propria problematicità.

Infine, Werner Strube, in *Der Begriff des Erhabenen in der deutschsprachigen Ästhetik des 18. Jahrhunderts* (pp. 272-302), realizza un'ottima chiarificazione del concetto di 'sublime' in maniera assai sistematica anche se avvalendosi allo stesso tempo dell'analisi condotta su tesi di diversi autori settecenteschi. L'A. si propone di individuare il *genere* a cui appartie-



ne il concetto di sublime, per poi individuarne le diverse specie e sottospecie. Per fare ciò prende spunto del pensiero di I.J. Pyra, J.J. Bodmer, M. Mendelssohn (che considera in modo abbastanza esteso), e di I. Kant in una precisa sintesi. Alla fine del suo lavoro mette in rapporto la questione 'classica' del sublime con l'attuale discussione postmoderna, soprattutto in ambito tedesco (W. Welsch e Chr. Pries) risaltando in modo conciso le differenze e la tradizione comune di questo dibattito.

Il volume, peraltro, parte ottimamente presentato, si chiude con una *Bibliografia* di G. Gawlick (U. Golembek) ordinata cronologicamente e con diversi indici di nomi e di concetti. L'insieme che ne risulta offre un interessante panorama storiografico e filosofico con contributi di gran pregio e utilità per gli studiosi della cultura e della filosofia del '700, oltre che a un ben bilanciato quadro della questione su cui si concentra il libro, cioè l'Illuminismo e il suo momento scettico.

Daniel GAMARRA

Gaathe W. REITSEMA, *Vom Winken der Wörter. Wege des Denkens über religiöse Sprache*, Van Gorcum [Philosophia religionis, 27], Assen-Maastricht 1993, pp. X+331.



L'argomento del linguaggio religioso costituisce un tema assai importante della filosofia della religione a diversi livelli: come espressione della religione vissuta, come linguaggio che il credente trova già strutturato e costituito, come possibilità ermeneutica per capire la religione stessa, ecc. Il libro di G.W. Reitsema presenta il risultato di un notevole numero di letture di autori contemporanei che l'A. ha realizzato e che, a modo di un ampio resoconto, propone con una certa unità sia storiografica che tematica. Come afferma l'A. stesso, questo libro «è una passeggiata nella filosofia della religione» (p. 1) realizzata con la finalità di individuare le condizioni di possibilità del fenomeno del linguaggio religioso attraverso l'esame di diversi autori e correnti della filosofia del nostro secolo.

Un merito di questo libro è quello di presentare non solamente i grandi autori e le loro tesi fondamentali, ma anche di prendere in considerazione autori meno noti (anche di lingua olandese), disponendo il discorso in maniera tematica più che in modo cronologico. In questo modo ogni capitolo ha una unità di argomento motivata dal fatto che l'A. trova un filo conduttore che mette in risalto sintonie e anche disaccordi ma sempre nello stesso ambito tematico. I tre capitoli dedicati ad autori specifici (Jaspers, Heidegger e Gadamer) non sono una eccezione a quanto detto, giacché questi autori vengono messi in rapporto con altre correnti di pensiero e con diversi interpreti che vivacizzano la discussione. È anche da sottolineare che il veramente notevole numero di autori (e numero di opere) presi in considerazione non va a scapito dell'unità tematica, anche se in qualche momento la lettura può essere meno fluida, fatto dovuto alla quantità di informazione che presenta il libro di Reitsema.

Il primo capitolo: *Linguaggio - Religione - Linguaggio religioso* (pp. 7-47), presenta in primo luogo il linguaggio come fatto centrale della vita cosciente, che ha in se stesso una struttura evocatrice della realtà; l'A. si avvale dell'analisi di alcune tesi di Herder, Nietzsche, Husserl e Chomsky per dare una idea di come può essere concepita la struttura linguistica. Una prima analisi del concetto di religione (pp. 15-26) porta a determinare la centralità del concetto di sacro e dell'impegno assoluto da parte del soggetto davanti alla sacralità. In questo senso il linguaggio religioso ha una proprietà particolare in quanto si tratta di un linguaggio che esprime una realtà al di là delle realtà quotidiane ma che allo stesso tempo esprime, dal punto di vista esistenziale, l'intimo bisogno dell'uomo di arrivare ad una realtà che trascende il contingente. Da lì la domanda sulla verità del linguaggio religioso, cioè cosa *dice* il linguaggio religioso nel suo senso più profondo.

Con queste premesse l'A. analizza nel secondo capitolo, *Empiria e empirismo* (pp. 51-75), il punto di vista empirista come possibile risposta alla domanda posta anteriormente.

Interessanti le considerazioni su alcuni autori neerlandesi che si accostano a questa corrente di pensiero. In sostanza l'A. precisa che l'empirismo ha una certa importanza nel processo di fondamentazione del linguaggio religioso, soprattutto attraverso la sua esigenza di verifica esperienziale delle proposizioni; resta comunque da verificare, a sua volta, il metodo stesso dell'empirismo in quanto esso non provvede ad una istanza critica come quella che Kant introduce appunto nella considerazione stessa dell'empirismo, ma attraverso la prospettiva della critica della ragione. L'empirismo ha bisogno di una filosofia critica anche nel caso della ricerca di una fondamentazione del linguaggio religioso, giacché si mostra insufficiente a raggiungere la dimensione fondamentale del linguaggio.

La domanda che serve da titolo al terzo capitolo: *Filosofia analitica della religione?* (pp. 79-114), introduce un certo dubbio sulla portata del metodo analitico come dimensione adeguata per la ricerca filosofica in genere. Dopo aver esaminato diverse forme di analisi filosofica, l'A. afferma che «la filosofia è più che solo analisi linguistica» (p. 110); pur riconoscendo meriti alla filosofia analitica del linguaggio, l'A. vede che risulta insufficiente per dar conto della ricchezza della vita religiosa e della pluralità delle forme dello spirito. L'A. è comunque dell'avviso che la fenomenologia critica possa andare al di là di una pura analisi formale del linguaggio, ricongiungendo la distanza fra l'analisi del linguaggio e l'esperienza *materiale* costitutiva della vita religiosa (pp. 113-114).

L'interessante capitolo *Jaspers: sul linguaggio* (pp. 117-134), propone una visione del linguaggio intorno al concetto jasperiano di *cifra* (Chiffre). Reitsema a questo punto del suo libro ha già manifestato le sue preferenze filosofiche e prende posizione in favore di una lettura esistenzialistica del fatto religioso e quindi del linguaggio religioso. L'analisi del pensiero di Jaspers viene fatta in modo abbastanza particolareggiato e mettendo in risalto la non riducibilità dell'esperienza vissuta ad una espressione univoca: la trascendenza (o le diverse trascendenze) può essere colta come significazione che non si esaurisce nella espressione giacché l'esistenza concreta è manifestazione, simbolo, del trascendente; in questo modo la distanza fra esistenza e trascendenza si può ridurre attraverso il segno, la significazione, la manifestazione, ma non si può annullare; perciò il linguaggio religioso si trova in una situazione che pur manifestando una mancanza di adeguazione, è comunque una certa manifestazione di un significato trascendente, cioè un linguaggio del trascendente.

Nel quinto capitolo l'A. prende in considerazione il pensiero di *Martin Heidegger* (pp. 137-170). In Heidegger, afferma Reitsema, si trovano diverse tradizioni di pensiero (Husserl, Brentano, Aristotele, Wittgenstein, ecc.), e l'A. si domanda fino a che punto l'amalgama di tali autori e tradizioni possa avere un'autentica unità; comunque resta il fatto, secondo l'A., che sia l'esistenza umana che il linguaggio hanno nel pensiero di Heidegger una funzione trascendentale. L'analisi heideggeriana del linguaggio, con la sua critica all'oggettivismo razionalistico, accentua la dimensione e la funzione di espressività del linguaggio riguardo all'essere originario; da qui la domanda se Heidegger possa essere considerato un teologo. L'automanifestazione dell'essere, soprattutto nel pensiero poetizzante, non è comunque sufficiente a superare l'ambito e la struttura della intenzionalità della coscienza: di fatto, secondo Reitsema, la filosofia di Heidegger, malgrado i suoi sforzi per raggiungere in qualche modo il trascendente, rimane nell'ambito della fenomenologia della coscienza. «Possiamo dire, afferma Reitsema, che Heidegger trasforma la fenomenologia trascendentale di Husserl in una fenomenologia ermeneutica; e l'Ego trascendentale [...] viene trasformato nell'*Esserci* (Dasein-Existenz)» (p. 170). Da qui le conseguenze sul piano del linguaggio che, legato intrinsecamente all'ermeneutica dell'*Esserci*, non ha una portata tale da poter essere espressivo anche del trascendente.

In modo non molto diverso quanto alla chiave di lettura viene presentato il sesto capitolo: *Hans-Georg Gadamer e la via di uscita dell'ermeneutica* (pp. 173-206), poiché l'A. sviluppa e approfondisce la via ermeneutica anche se segnalando le differenze fra Heidegger e il pensiero di Gadamer: Reitsema analizza in modo assai interessante la lettura che Gadamer fa

di Heidegger ed espone in modo ampio e ben documentato l'interpretazione gadameriana. Nel segnalare la specificità del pensiero di Gadamer, l'A. punta soprattutto all'origine estetica del suo concetto di ermeneutica; anzi, la sua ermeneutica si imposta proprio come una riflessione sull'arte, il che ha come correlato il fatto che la ragione, oppure, più in generale la razionalità deve essere intesa in un orizzonte di storicità; in modo anche più radicale l'A. dice che la storicità è, per Gadamer, la condizione di possibilità della comprensione (cfr. p. 186). E anche da qui deriva, a sua volta, la concezione del linguaggio come orizzonte dell'ontologia ermeneutica. Cioè, secondo l'A., esiste una correlazione fra arte, storicità, linguaggio, che conforma il mondo di cui il linguaggio è allo stesso tempo espressione e costituente. In questo modo «secondo Gadamer troviamo che il linguaggio religioso ipostatizza il fatto dell'essere-scritto [il testo come mondo], e questo implica un fondamentalismo kerymatico» (p. 204).

I capitoli precedenti sulla filosofia esistenzialistica ed ermeneutica aprono quindi la prospettiva di una discussione sulla loro portata e validità come strumenti di comprensione del linguaggio religioso e sembra che l'A. dia a questa prospettiva un ruolo centrale, non senza correzioni e reinterpretazioni, per centrare il tema del linguaggio religioso. Anche se il punto di vista continua ad essere il costante dialogo con diversi autori, Reitsema si colloca ormai in una linea di analisi essa stessa ermeneutica. Così il settimo capitolo, *Discussione sull'ermeneutica* (pp. 209-258) propone la domanda su che cosa è l'ermeneutica e anche su che cosa potrebbe essere. Per un verso, l'A. è dell'avviso che la figura centrale dell'ermeneutica è Schleiermacher, in quanto prende in considerazione le intenzioni originali degli autori e i loro orizzonti di significato. Così argomenta contro Gadamer, che l'ermeneutica deve essere una esegesi *e mente auctoris*, e analizza diversi autori che intendono il compito ermeneutico entro questo principio. Ma per agire così l'ermeneutica deve riconoscere il «flusso di coscienza» come il livello e il fondamento della sua riflessione, giacché solamente in questa prospettiva, dice l'A., si può distinguere con chiarezza il compito senza fine della ricerca storico-critica dalla costruzione teoretica e sistematica, sia filosofica che teologica.

In questo senso, essendo il linguaggio l'essenza più intima della coscienza, il problema del linguaggio deve essere posto nel cuore della teoria del linguaggio religioso; perciò nell'ultimo capitolo, *Criticismo ed ermeneutica* (pp. 261-303), l'A. esamina il concetto di critica della conoscenza applicato alla conoscenza del fatto religioso, che esige l'attività di tutte le facoltà dello spirito e che ha nel linguaggio l'ambito proprio della sua manifestazione. Da qui l'analisi del linguaggio come mezzo attraverso il quale si costituisce la coscienza e quindi la chiarificazione sia del concetto di *critica*, sia di quello di *trascendentale*, a questo punto d'obbligo per capire il ruolo costitutivo del linguaggio come ambito e orizzonte della coscienza, la cui teorizzazione diventa la condizione del linguaggio religioso su una base trascendentale. L'A. è incline ad una filosofia trascendentale di taglio fenomenologico anziché prettamente kantiano, in cui abbia un ruolo centrale sia l'intenzionalità che la facoltà immaginativa. Infine, Reitsema studia diversi autori appartenenti alle scuole neo-kantiane, Husserl, Kolakowski, Rahner e altri per mostrare come l'ermeneutica trascendentale si presenti come una interessante prospettiva ma anche problematica nella sua connessione con il trascendente.

Si tratta quindi di un libro originale come impostazione giacché l'A. espone il proprio pensiero attraverso l'interpretazione di un notevole numero di autori di cui dimostra grande padronanza e che studia con acume e spirito analitico. Da un punto di vista informativo il libro di Reitsema costituisce un buono strumento di lavoro e sul piano speculativo rileva dei problemi di chiaro interesse e profondità riguardo al tema del linguaggio religioso considerato in sede filosofica. Forse è troppo presente nell'autore l'identificazione dell'ermeneutica con la sua lettura più trascendentalistica, anche se pensiamo che l'A. ne abbia consapevolezza e ci sia un tentativo di limitare il dinamismo autocritico della proposta trascendentale attraverso il ricorso alla realtà storica.

Daniel GAMARRA

Juan José SANGUINETI, *El origen del universo. La cosmología en busca de la filosofía*, Educa, Buenos Aires 1994, pp. 431.



J. J. Sanguineti es autor de diez libros y numerosos artículos en los que trata, con amplitud y profundidad, la relación filosofía-ciencias, tanto en su vertiente epistemológica como antropológica. Su última obra, dedicada al origen del universo, recoge el curso que impartió el autor en septiembre de 1993 en la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires.

La cosmología científica se ha desarrollado a un ritmo prodigioso en los últimos años, y despierta hoy un interés que trasciende el círculo de los estudiosos del tema: por la masiva difusión de obras divulgativas, ha pasado a formar parte —al menos a cierto nivel— del acervo común de la cultura.

La temática cosmológica, tal como se plantea hoy, repropone interrogantes metafísicos: ¿se forma el cosmos según un proyecto, o realiza simplemente posibilidades materiales?, ¿cuál es el significado último del cosmos que nos ha sido dado?, ¿confirman las teorías cosmológicas las enseñanzas de la fe cristiana, al postular un universo con inicio temporal absoluto? Referencias y discusiones filosóficas y teológicas se encuentran frecuentemente en las obras de los físicos, de modo que asistimos hoy a un resurgimiento de la teología natural, análogo al que se dio en los tiempos de Newton. La predicción positivista de separación metodológica de ciencias y metafísica no se ha realizado: la ciencia —al menos en su vertiente cosmológica— vuelve a las cuestiones filosóficas, sin perder por eso autonomía. «Vivimos en una época —comenta Polkinghorne— en la que se está dando un renacimiento de la teología natural, por parte de los científicos más aún que de los teólogos» (J. POLKINGHORNE, *A Revived Natural Theology*, en: J. FENNEMA - I. PAUL (eds.), *Science and Religion. One World: Changing perspectives on Reality*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, p. 88). Al final de la introducción, Sanguineti subraya también esta orientación de la cosmología: la reflexión sobre el cosmos se topa con la dimensión filosófica y teológica; la cosmología es también hoy, a la larga, un sendero teológico.

Entre la abundante bibliografía sobre el tema, la obra de Sanguineti presenta unas características que la destacan. Se trata de un instrumento del que habitualmente no se dispone: la exposición científica, clara y rigurosa, pero sin grandes tecnicismos, se completa con una interpretación filosófica lúcida, que evidencia su proyección en las grandes temáticas acerca de Dios, la creación, las leyes de la física, la causalidad, el azar, la finalidad, la necesidad. El trabajo está inmediatamente dirigido a un público no especializado, que se introducirá en la actual visión científica del origen del universo de una manera asequible y favorecedora de la reflexión metafísica. Pero también el lector especialista encontrará estímulo y luces para su trabajo.

La obra está estructurada en nueve capítulos. Los seis primeros tienen, aunque no en exclusiva, un carácter fundamentalmente expositivo. En los capítulos I y II se describen los antecedentes clásicos de las teorías cosmológicas modernas, desde el naturalismo griego hasta las teorías del cosmos de Newton y Kant. Los capítulos III a VI contienen los datos más relevantes de los estudios acerca del cosmos desde el siglo XIX hasta nuestros días. Fue a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX cuando comenzó a recibir confirmaciones experimentales la idea de que el cosmos tiene una historia: el descubrimiento de fósiles de especies desaparecidas, y el estudio de estructuras geológicas que testimoniaban cambios climáticos y morfológicos, originaron las primeras hipótesis evolucionistas y la idea de la formación de nuestro planeta en el contexto más amplio de la génesis progresiva del sistema solar. El capítulo III está dedicado a las investigaciones sobre el cosmos basadas en los datos de observación; estos trabajos, junto con los oportunos desarrollos matemáticos, dieron lugar a las primeras cosmologías teóricas, que propusieron modelos expansivos (capítulo IV). Los capítulos siguientes contemplan la primera fase de la teoría del Big Bang (V) y la consolidación de esta teoría con el desarrollo definitivo del modelo standard de partículas (VI).

Algunos problemas de la versión clásica del Big Bang ocasionaron la propuesta del modelo inflacionario (A. Guth, 1980), que presenta serias dificultades para su verificación. Los años 80 presenciaron una serie de audaces propuestas cosmológicas inspiradas en nuevos programas de investigación: las teorías son hipótesis en las que entran en juego las ecuaciones de campo de Einstein, la función de onda de la mecánica cuántica y el concepto de fluctuaciones cuánticas. La cosmología vuelve así a un nuevo periodo deductivista; es el momento en el que proliferan también las cosmologías de la gravitación cuántica. Todas estas cosmologías recientes «no clásicas» son objeto del capítulo IX.

Las partes de mayor densidad filosófica están contenidas principalmente en el capítulo VII, dedicado al principio antrópico, y en el capítulo IX, sobre la cosmología y la filosofía. No faltan, con todo, interesantes valoraciones filosóficas en los capítulos más descriptivos.

Sumariamente, acerca de las teorías cosmológicas en cuanto tales, Sanguineti señala que las nuevas cosmologías cuánticas no han desplazado la tesis del Big Bang termodinámico, que hoy es la más aceptada (salvo la cuestión de la singularidad inicial). Vivimos en un cosmos que, con toda certeza, se está expandiendo desde unos peculiares momentos iniciales, con una edad que puede calcularse con bastante aproximación (aunque este punto ahora es discutido). Pero al entrar a examinar los primerísimos instantes infinitesimales de nuestro cosmos, la cosmología científica se torna insegura y cada vez más especulativa. Lo que pueda llegar a conocerse en el futuro depende de las teorías y de las observaciones físicas y astrofísicas que se realizarán. No es posible aventurar los rumbos que tomará la cosmología: las recientes perspectivas —muy principalmente la física del caos— a la par que señalan limitaciones, abren a una comprensión más profunda de la naturaleza, que exige métodos diferentes de los habituales de la física clásica.

La conclusión del capítulo VIII es, pues, el carácter radicalmente incompleto de las ciencias de la naturaleza. «La realidad del universo aparece en definitiva como inagotable a la mente humana, porque manifiesta estratos siempre más profundos y variados. Apenas creemos haber agotado suficientemente un ámbito, surgen otros nuevos y la ciencia tiene que reorganizarse una y otra vez. La física pareció a veces poder explicar *casi* todo el mundo natural en sus rasgos fundamentales, como si las nuevas generaciones fueran a heredar la tarea de resolver sólo pequeños problemas de detalle. Pero más tarde se descubrió que en ese *casi* se infiltraban nuevos problemas a los que no se había prestado suficiente atención. Las ciencias naturales manifiestan una radical incompletitud» (pp. 348-349).

Por último, el capítulo IX aborda de modo satisfactorio los principales temas filosóficos que las recientes cosmologías han puesto en primer plano. Sanguineti ofrece elementos que

permiten profundizar especulativamente en la cuestión, sin limitarse a las consideraciones periféricas tan frecuentes en los libros que tocan esta temática.

Conviene destacar ahora dos cualidades relevantes del texto. En primer lugar, la conocida aptitud de Sanguineti para lograr descripciones certeras con muy pocos trazos, se manifiesta aquí en las partes expositivas de la obra: las presenta con una articulación histórica a gran escala que, a la par que permite adentrarse progresivamente en las cuestiones más complejas, resulta adecuada para la hermenéutica filosófica de los problemas.

La segunda característica que merece comentario es el equilibrio y la madurez que se ha conseguido en la explicación de los puntos de encuentro de filosofía y ciencias en los diferentes niveles en que acontece. No presenta Sanguineti soluciones fáciles de mera articulación extrínseca entre resultados logrados con métodos totalmente independientes; tampoco postula el camino seguido por muchos de situar la instancia filosófica allí donde — por decirlo en términos coloquiales— las ciencias “pierden pie”. Las valoraciones que ofrece están también muy lejos de las fobias y filias tan frecuentes en este género de literatura en el que planteamientos ideológicos condicionan *a priori* el juicio. Sanguineti presenta valoraciones objetivas, bien ponderadas, con un equilibrio adecuado de valoraciones prudentes y propuestas audaces.

En suma, encontramos en esta obra un marco que muestra bien la interacción biunívoca de ciencias y filosofía: los conocimientos científicos fecundan y dan vitalidad a la filosofía; las convicciones filosóficas actúan por detrás de las ciencias como poderosa fuerza estimulante, y están presentes también en el momento de encontrar el significado más profundo de esos hallazgos. Pensamos que esta obra de Sanguineti contiene no sólo valor informativo sino que también, y sobre todo, resulta profundamente formativa. Quienes deseen introducirse con buen pie en el desafío interdisciplinar que plantea la cultura actual no cabe duda que encontrarán aquí una referencia segura.

M. Angeles VITORIA

Antonio STAGLIANÒ, *La "Teologia" secondo Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 429.



La storia del pensiero cristiano nell'Ottocento non è stata ancora oggetto di accurate indagini. Il presente volume, dedicato all'epistemologia teologica di Rosmini, contribuisce certamente ad aprire una breccia nell'intento di capire la situazione culturale della filosofia cristiana in quel periodo. Rosmini è noto come filosofo. Il lavoro di Staglianò ce lo fa conoscere come teologo, anzi ci fa scoprire Rosmini come un teologo che filosofa, come un teologo alla ricerca di una filosofia interna all'orizzonte della fede cristiana, capace di affrontare le sfide culturali del suo tempo e di servire di sostegno per un pensiero teologico profondo e sistematico. È un approccio nuovo alla figura di Rosmini, più unitario e radicale, rilevante anche per le nostre problematiche attuali, se è vero che bisogna ancora definire il senso della filosofia nei confronti del pensiero teologico.

Punto di partenza del progetto culturale rosminiano è la scadente situazione della teologia nel primo Ottocento: culturalmente sradicata, atomizzata nelle diverse specialità e confinata nella pratica didattica dei seminari, come rapido espediente per l'introduzione nel mondo degli affari ecclesiastici. Una teologia "abbreviata", schematizzata fino alle ossa, incapace di penetrare nel cuore in unità con la vita spirituale, dividendo così la formazione del cuore da quella della mente. Una teologia insomma sterile e concettuale, caricatura di ciò che erano le grandi sintesi dottrinali di altri tempi (cfr. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*).

Rosmini è testimone di questo deplorabile stato della cultura teologica nel secolo del razionalismo. La manualistica in corso abbreviava e uccideva lo spirito. Lo studio, puramente funzionale, mancava di spirito speculativo: «non si vide più l'importanza delle grandi, delle intrinseche ragioni della dottrina della fede, ritenute tuttavia da' migliori degli Scolastici; come da questi si era perduto di vista l'importanza della grandiosa e piena maniera di esporla usata da' primi Padri. Gli Scolastici avevano abbreviata la sapienza cristiana collo spogliarla di tutto ciò che apparteneva al sentimento, e che la rendeva efficace; i discepoli (...) continuarono ad abbreviarla, troncando da lei tutto ciò che avea di più profondo, di più intimo, di più sostanziale, ed evitando di parlare de' suoi grandi principi col pretesto di facilitarne lo studio» (citato in pp. 25-26).

Una delle cause di questo stato di miseria cui era ridotto l'insegnamento teologico nella Chiesa è, secondo Rosmini, la separazione avvenuta tra la teologia e la filosofia. Di conseguenza, la teologia perse gravidanza speculativa e le filosofie "separate" alentarono lo spirito razionalistico. I teologi semmai guardavano esternamente queste filosofie incompatibili con la fede cristiana. Il programma rosminiano di rivitalizzazione della teologia comprende il risanamento e la fondazione di una filosofia in armonia con l'anima cristiana e all'altezza dei nuovi tempi.



Lo studio di Staglianò comprende, in primo luogo, l'esposizione sistematica degli elementi centrali della teologia rosminiana, con particolare rilievo sulla questione epistemologica, allo scopo di evidenziare il senso in cui la scienza della fede è vista da Rosmini come sapienza cristiana che parte dall'antropologia soprannaturale e arriva all'elaborazione di una dottrina trinitaria. La seconda parte del volume procede alla discussione ed ermeneutica della visione teologica rosminiana, soprattutto in rapporto al ruolo di una filosofia cristiana nata sin dall'inizio nel seno della fede e chiaramente indirizzata alla comprensione della fede, pur conservando una propria autonomia.

La critica rosminiana si dirige prevalentemente contro il razionalismo, in particolare contro la nociva idea di fare una "filosofia separata", chiave di volta del pensiero moderno e responsabile dello smarrimento della ragione. La teologia è *lógos* della fede, è la *fides quaerens intellectum*; la filosofia è *lógos nella* fede, razionalità propria che nasce e si sviluppa nell'orizzonte della fede: *intellectus quaerens fidem*. Tra la teologia e la filosofia viene a crearsi un circolo non vizioso, ma "solido". La fede è approfondita nella comprensione teologica, ma contemporaneamente si può elaborare una filosofia (veramente tale, non assorbita dalla teologia), precisamente per meglio capire la fede al livello teologico. In altre parole: la filosofia (del credente) nasce dalla fede, la quale include una razionalità implicita più seria di quanto si pensi, e ritorna alla visione della fede, in unità intenzionale e programmatica. È questo il nucleo tematico principale dell'opera di Staglianò, come presentazione speculativa e non meramente storica del pensiero rosminiano.

Ma quale filosofia? Le opere *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e la *Teosofia* contengono le linee centrali della filosofia di Rosmini, anche se l'autore si sofferma piuttosto, in questo volume, sulle opere teologiche (pubblicate postumamente), in particolare *l'Antropologia soprannaturale*, *L'introduzione al Vangelo di San Giovanni*, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche* e *Il linguaggio teologico* (è ancora in programma la pubblicazione di tutta l'opera rosminiana in 80 volumi).

Limitandoci alle indicazioni di questo libro, il punto centrale della prospettiva filosofica rosminiana si colloca indubbiamente nella teologia naturale e nell'antropologia, enucleato più concretamente nella "filosofia dell'essere", articolato nella sua triplice forma, l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale. *L'idea dell'essere* (essere ideale), in tutta la sua universalità e indeterminatezza, colta dalla mente umana e costitutiva del *lumen rationis*, è una somiglianza partecipata di Dio, Essere reale perfetto e infinito. Questo essere ideale trascendente, lume "divino" impresso da Dio nella mente, per cui giudichiamo di tutte le cose, non solo si rapporta alla metafisica ma anche alla situazione del pensiero *nella verità*, contro ogni forma di scetticismo o di immanentismo idealistico. Il legame costitutivo della mente all'oggettività pura e ideale dell'essere, non creata dall'uomo ma invece "data", stabilisce così l'io nell'ambito di ogni forma possibile di essere e di verità. L'assenso giudicativo consentirà il rapporto di tale essere ideale a quello reale. La distinzione tra la mente e l'essere ideale sarà la base della dimostrazione dell'esistenza di Dio come Essere reale assoluto, e perciò Creatore (cfr. pp. 246-262).

L'uomo non è l'essere costitutivamente intuito e creduto (condizione creaturale). La sua situazione finita nell'essere è un'apertura alla trascendenza: egli percepisce se stesso nel suo "sentimento fondamentale", ma la sproporzione con l'essere ideale trascendente eccita la sua volontà, che ama così incondizionatamente il bene (ordine morale), e tende al massimo reale che è Dio. Siamo in un ordine antropologico e ontologico primario. L'intuizione o percezione dell'essere, il sentimento fondamentale dell'esistenza propria e la volontà definiscono la struttura metafisica della persona (cfr. pp. 330-351). Sussistenza (essere reale), intelligibilità (essere ideale) e amabilità (essere morale) sono una triadicità antropologica che rispecchia in qualche modo, agostinianamente, la Trinità divina (cfr. p. 320).

La conoscenza naturale di Dio basata sulla struttura ontologica della persona, comunque, è soltanto negativa e ideale, non comportando un'unione vitale. Il concetto ideal-negativo

di Dio contiene virtualmente, secondo Rosmini, il Dio vivente. Ma solo la Rivelazione apre l'uomo ad una sua conoscenza positiva e reale (nel senso di esistenziale o vitale) (cfr. pp. 168-171). Una certa fede naturale in Dio prepara alla fede soprannaturale: il dinamismo conoscitivo, aperto naturalmente alla trascendenza, porta in questo senso alla possibilità della conversione (cfr. pp. 190-191), anzi urge il suo compimento. Una naturalità chiusa in se stessa è innaturale. La chiusura del sapere che non vuole trascendere certi confini è la forma di filosofia più negativamente giudicata da Rosmini (cfr. p. 229).

Il passaggio alla fede soprannaturale comporta un salto discontinuo “nella continuità”: le ossa si riempiono di carne, le linee acquistano colore, dalla cecità ci si apre alla visione. Per Rosmini, il problema del soprannaturale «è la questione religiosa dei nostri tempi» (cit., p. 109). La grande domanda è: «si dà un principio soprannaturale che operi veramente nello spirito umano, o non vi sono altri principi che i naturali?» (cit., p. 109). Seguendo San Tommaso, per Rosmini la grazia è un'azione interiore di Dio nell'essenza dell'anima, un'unione reale (non ideale) di Dio con lo spirito umano, che così diventa *deiforme* (e non solo “divino”).

Ma si ricordi che per Rosmini in realtà l'antropologia dell'uomo caduto e santificato è il punto di partenza. L'antropologia ontologica precedentemente indicata è uno sviluppo razionale ricavato dal dogma, elaborato alla sua luce, in quanto la Rivelazione contiene una razionalità implicita.

Nel volume di Staglianò vengono esposti certi aspetti dell'epistemologia teologica rosminiana non privi d'interesse per la prospettiva filosofica, per esempio sui limiti del linguaggio teologico oggettivante e analogico di fronte a Dio che è soggetto e al vissuto soprannaturale (cfr. pp. 200-205), poi sulla teologia in rapporto vitale con la santità di vita (cfr. pp. 194-197), e ulteriormente sul concetto di “inoggettivazione” come comunicazione interpersonale, usato anche per la spiegazione della “conoscenza amativa” di Dio nell'ambito della grazia (inoggettivazione in Dio) (cfr. pp. 325-330). La conoscenza per inoggettivazione (“trasportare se stesso in un altro”) supera la conoscenza oggettivante. L'uomo viene definito da Rosmini, in questo senso, come «una potenza l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscenza amativo» (cit., p. 329). La scienza di per sé è oggettivista, ma si riconnette al livello vitale mediante la sapienza: la teologia contiene “la decisione di credere” e, svolta come “teologia ottimale” (cfr. cap. IV), è ricollegabile alla santità: l'unità tradizionale tra scienza e santità era per Rosmini «il principio e tutto il fondamento del metodo che usavasi ne' primi secoli» (cit., pp. 151-152); «scienza e santità unite strettissime, e l'una nascente dall'altra. Anzi propriamente in verissimo senso può dirsi che la scienza nasceva dalla santità» (cit., p. 195).

La tesi fondamentale di questo studio è l'inclusione epistemologica del filosofare cristiano nella teologia (cfr. p. 379). Per Rosmini non è desiderabile (anzi è negativo) che il cristiano elabori una filosofia alle spalle della fede, in modo separato. L'esigenza di unità emerge sia dall'istanza teologica che da quella filosofica. D'una parte, la fede rivelata contiene un nucleo di verità naturale che, esplicitato, potenza enormemente la fragile natura umana, liberandola da molte delle sue ristrettezze. Lungi dal limitare la libertà del filosofare, «l'effetto della fede cristiana introdotta nel mondo fu quello di dare uno inaspettato, meraviglioso, infinito sviluppo alla ragione umana» (cit., p. 273). D'altra parte, la filosofia, intesa come *sapientia*, cioè come ricerca della verità trascendente in unione con la vita virtuosa, è una propedeutica alla religione cristiana, come un «crepuscolo del Verbo Divino» (cit., p. 240, nota 4).

Il teologo, di conseguenza, non dovrebbe cercare innanzitutto la *ratio philosophica* nelle diverse filosofie esistenti nel mondo, come per adattarsi ad elementi estranei (l'integrazione discriminante si può fare in un secondo momento, in modo subordinato, commenta Staglianò), ma deve, per Rosmini, sviluppare una propria filosofia, postulata dal dogma ed enucleata alla luce della rivelazione divina (cfr. p. 397), poiché la fede è entrata nella filosofia, determinandola come “filosofare cristiano” (cfr. p. 387).

Si crea così un circolo dinamico tra la fede e il suo sviluppo teologico e filosofico operato dalla ragione del credente, cioè dalla sua ragione illuminata dalla fede. L'orizzonte della fede può determinare l'espansione conoscitiva del credente, che ora "teologa", ora "filosofa" (cfr. p. 385). Non due ambiti separati, dunque, neanche semplicemente in "rapporto", ma unità vitale e indissociabile, sempre nella distinzione di piani, sul modello dell'unità e distinzione delle due nature nella persona di Cristo (cfr. pp. 385-387). Non si tratta di elaborare una "filosofia neutrale e comune" con i non credenti (impostazione estrinsecista e riduttiva), bensì di fare un filosofare che potrà attirare il non credente, in quanto la filosofia è una propedeutica alla fede cristiana.

Al di là dei contenuti filosofici di Rosmini, del resto non organicamente analizzati in questo studio, e che certamente richiedono un accurato studio critico, non possiamo che condividere pienamente la proposta teoretica di Staglianò, maturata sulla riflessione della prospettiva rosminiana. Così come le scienze sono sempre in un orizzonte metafisico di comprensione, malgrado il positivismo, analogamente la filosofia sviluppata nell'orizzonte della fede risulta non solo più autentica ma anche culturalmente più feconda. La mentalità "separatistica" è senz'altro una delle cause principali della crisi moderna del pensiero (conseguente alla separazione estrinsecista tra natura e ambito soprannaturale). Il concetto di filosofia, in questo senso, potrebbe essere ridimensionato in una nuova e importante prospettiva, dopo secoli di "filosofia pura".

Juan José SANGUINETI