

recensioni

AA.VV., *Estudios sobre la «Centesimus annus»* (a cura di F. Fernandez), Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 733.



L'importanza della filosofia per uno sviluppo teorico e pratico della dottrina sociale della Chiesa è stata più volte ricordata dal Magistero ecclesiastico. Al n. 54 dell'enciclica *Centesimus annus* si legge: «le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la centralità dell'uomo dentro la società e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto "essere sociale"»; e più avanti, nello stesso numero: la Chiesa «valendosi di tutti gli apporti delle scienze e della filosofia, si propone di assistere l'uomo nel cammino della salvezza». Non c'è pertanto da stupirsi che questa raccolta di studi sull'enciclica *Centesimus annus* si trovi piena di apporti filosofici. Nel giugno del 1991, un mese dopo la pubblicazione del documento, Fernando Fernández — già coordinatore di altri due volumi di commenti alla *Laborem exercens* e alla *Sollicitudo rei socialis* — assunse l'iniziativa di preparare l'opera presentata: trenta studiosi ed esperti di materie affini alla dottrina sociale (teologi, filosofi, imprenditori, sociologi, ecc.) cominciarono a preparare i propri contributi, che sono ora culminati in questo volume. Esso ha le caratteristiche di un'opera versatile ed unitaria: versatile per la diversità di punti di vista da cui scrivono gli autori, che abbracciano un insieme molto vasto — benché non esaustivo — di temi propri dell'insegnamento sociale cristiano e, più specificamente, dell'enciclica *Centesimus annus*; e unitaria al contempo per la metodologia impiegata, che è consistita nel vicendevole scambio dei lavori al fine di suggerire chiarimenti e modifiche, per arrivare ad un'esposizione più chiara e completa dei concetti; ciò viene evidenziato anche dai frequenti rimandi che gli autori fanno ad altri articoli del volume; tale unità è inoltre conseguenza della presenza costante in ogni studio di ciò che costituisce la chiave essenziale dell'insegnamento sociale cristiano: la dignità della persona umana, sottolineata più volte nella *Centesimus annus*. Sarebbe molto interessante mostrare tutti i pregi dell'opera in questione; tuttavia qui vogliamo soltanto soffermarci su cinque punti, più direttamente collegati con l'ambito filosofico.

La dignità umana, chiave della dottrina sociale della Chiesa, svanisce se non viene sorretta da un'autentica antropologia; perciò negli studi presentati abbondano i riferimenti antropologici, poiché ogni tentativo di creare un ordine sociale giusto che sia indifferente riguardo alla verità ontologica dell'uomo è condannato all'insuccesso; difatti, il prof. Illanes attribuisce il fallimento storico del socialismo alla sua deficiente antropologia, che considera l'uomo come semplice molecola dell'organismo sociale e conseguentemente riduce il suo sviluppo al mero progresso socioeconomico; una vera antropologia,

invece, sottolinea l'importanza della libertà umana e, pertanto, la centralità dell'etica. Tale deve essere la chiave ermeneutica dei sistemi economico-sociali che, appunto per questo, devono trovarsi aperti alla dimensione trascendente dell'uomo: di qui la necessità, anche nel campo socioeconomico, di porre in risalto la realtà e le conseguenze della Creazione, del peccato e — già in ambito più propriamente cristiano — dell'Incarnazione, della Redenzione e dell'escatologia. La necessità nell'ambito sociale di analisi rigorosamente scientifiche e di operazioni decise non toglie, anzi esige la totale affermazione della verità sull'uomo. Ciò viene anche sottolineato da F. Basáñez, che illustra il fondamento antropologico dell'economia di mercato a partire della dimensione di donazione propria della persona.

Da questa premessa antropologica fondante è necessario dedurre i modi propri dell'agire umano nella vita sociale, come evidenzia Rubio de Urquía. Per l'A., la dottrina sociale cristiana possiede, tra le altre virtù, una che è specialmente importante nell'attuale momento storico così impregnato di confusioni e di equivoci: la virtù di mostrare senza ambiguità le implicanze che la nozione cristiana di esistenza umana ha per la vita personale e sociale. Essa insegna che l'azione umana induce nella struttura della società un processo dinamico sommamente caratteristico che, dispiegandosi nell'azione sociale, produce istituzioni e risultati; questi fanno risaltare l'interdipendenza esistente nella società contemporanea, che deve essere capita come un tutto organico: non può pensarsi la questione operaia, la questione ecologica, ecc., come questioni disgiunte; hanno certo una propria specificità, ma le cause di fondo sono comuni. Ciò comporta la ricerca del senso dell'agire come ordinazione proiettiva e cosciente verso il fine ultimo della persona, attraverso tutte le sue azioni; di qui l'A. deduce diverse implicanze morali che devono orientare gli atteggiamenti delle persone e delle società. Atteggiamenti che terranno conto, contemporaneamente, dell'uso ecologico dei beni terreni, dell'interdipendenza e solidarietà di tutta la famiglia umana, dei diritti di ogni persona e del suo sviluppo integrale, del fine ultimo trascendente; soltanto così verranno considerati, nell'agire sociale — anche economico —, tutti i fattori umani che, a lunga scadenza, risultano essenziali per la vita della società.

J. de Garay, studiando l'etica sociale proposta dalla *Centesimus annus*, cerca la razionalità primigenia che articola tutta la vita pratica dell'uomo, per poi mostrare qual è l'autonomia personale nei diversi ambiti in cui si sviluppa l'agire umano. L'A. esamina le diverse logiche di questo agire, al fine di cercare la logica prima che dia unità alla pluralità di logiche e, al contempo, che spieghi le differenze tra le logiche. Questo studio lo porta a concludere che, in un senso teologico, la logica prima è la logica trinitaria, che esprime il più alto grado di comunicazione; dal punto di vista umano la logica più importante sarà ugualmente di comunicazione, con Dio e con il prossimo — logiche della soggettività —, mentre le logiche riguardanti le cose devono subordinarsi alle prime. La comunicazione con le altre soggettività può parlare un linguaggio di violenza (quando gli altri vengono considerati un male, una limitazione o soltanto un bene per me), o un linguaggio di rispetto (quando gli altri sono considerati un bene in sé); questo rispetto si può mostrare in diversi modi, ad esempio attraverso la politica, il mercato, il gioco, ecc.; tuttavia la comunicazione risulta più perfetta attraverso la logica del donarsi, che niente esige dalle altre soggettività. Tale deve essere, pertanto, la logica primigenia dell'agire umano, che viene articolata tramite la moralità, e che include gli atti primi con i quali si determinano le altre logiche.

Una questione importante della vita sociale consiste nell'impostare correttamente i rapporti tra libertà e verità; tale questione viene sollecitamente ricordata dall'enciclica e

studiata in questo trattato principalmente, anche se non unicamente, da Ollero e da Gómez Pérez. Di fronte al frequente, e quasi sempre acritico, abbinamento tra relativismo e democrazia, occorre organizzare una democrazia non soltanto funzionale, ma sostanziale, che non finisca in un totalitarismo più o meno subdolo, ma che rispetti i valori oggettivi della dignità personale, i diritti delle minoranze, il discorso politico franco, insomma che dia luogo ad una società aperta. Questo è il caso del cristianesimo, che propugna una distinzione senza separazione tra sacro e profano, la quale non va confusa con la dualità pubblico-privato, giacché il sacro è anche pertinente nell'ambito pubblico, mentre va differenziato dal profano; questo gode di un'autentica autonomia, che non significa indipendenza da Dio. Conseguentemente, accettare l'esistenza di verità immutabili, religiose o profane, naturali o soprannaturali, non è di per sé fondamentalismo; anzi, la negazione di questa possibilità si deve reputare come un'infermità della libertà. Inoltre, e pensando concretamente alle verità rivelate, risulta chiaro che il Vangelo apre un ampio ventaglio alle forme politiche, il cui unico limite si configura nella ricerca del bene integrale delle persone; perciò, cristianesimo e pluralismo democratico sono vie convergenti.

Il senso della dottrina sociale cristiana non può prescindere dalla sua dimensione teologale, che tuttavia non esime dall'uso della ragione, tanto più che va anche indirizzata ai non credenti; difatti tale dottrina include un contenuto intelligibile a livello razionale, strutturato da un chiaro realismo di base e dalla comprensione dei fattori morali umani, che permette di aspirare ad un accordo con i non credenti su questioni sociali rilevanti. Ciò porta il prof. Polo a mostrare, in accordo con la *Centesimus annus*, la possibilità di un ordine internazionale armonico; perciò, con le premesse suddette, l'A. cerca di spiegare filosoficamente alcune conclusioni che favoriscano questo ideale della vita sociale. Egli parte dalla distinzione tra ominizzazione e umanizzazione, e fa vedere che le culture vengono determinate dal rapporto che esiste tra l'essere personale e la specie umana: se invece di concepire l'uomo come essere personale e sociale lo si pensa come essere per la specie, l'umanizzazione regredisce; al contrario, la difesa della dignità umana, l'apertura al dialogo, l'intensificazione dei diversi tipi di comunione — anche quella soprannaturale della comunione dei santi — favoriscono il processo di umanizzazione, sviluppando le prospettive aperte dalla *Centesimus annus*; tra queste, l'A. sottolinea l'importanza della famiglia, dell'impresa e dell'università come fattori di crescita in umanizzazione.

Possiamo riassumere la nostra presentazione di quest'opera dicendo che si tratta di un libro importante per l'insegnamento sociale cristiano, di grande densità filosofica e che sarà utile, in questo ambito, soprattutto per i cultori dell'etica e dell'antropologia.

Enrique COLOM

Raimondo CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola Austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano Editore, Napoli 1992, pp. 548.



Raimondo Cubeddu es profesor de filosofía política en la Escuela Superior de Estudios y Perfeccionamiento Santa Ana, de Pisa. Ha sido becario de la Fundación Luigi Einaudi de Turín e investigador de la Facultad de Ciencias políticas de Pisa. En trabajos anteriores se ha ocupado de la teoría política de Karl Popper, de la crítica de la modernidad de Leo Strauss, de la teoría política de Neurath y el círculo de Viena, y de las relaciones entre filosofía política y ciencia económica.

En este cuidadoso estudio se propone mostrar cuál es para la filosofía política el correlato de la teoría del valor subjetivo de la escuela liberal austríaca. Lo hace mediante un detenido análisis del pensamiento de sus más importantes exponentes: Carl Menger, Ludwig v. Mises y Friedrich v. Hayek.

Su intención y conclusión es destacar el papel de crítica a la modernidad que cumple el liberalismo austríaco. Al oponer a las posiciones racionalistas-constructivistas —tanto de un neo-contractualismo o utilitarismo como del colectivismo e irracionalismo nihilista— una visión racional, pero no sujeta a supuestos previos, la Escuela Austríaca fomenta, según Cubeddu, la rehabilitación de la filosofía política como ciencia práctica. La solución liberal consta de una parte teórica —una teoría de la acción humana y de las instituciones como productos involuntarios de ellas—, otra histórica —una interpretación de la historia de la filosofía política moderna— y otra práctica —la praxis liberal fundada en el individualismo metodológico.

El liberalismo austríaco también se opone, para Cubeddu, a la posición sustentada por Leo Strauss. La insistencia de este autor alemán en la secularización producida por la modernidad le lleva, siempre según Cubeddu, a formarse una idea desfigurada de la filosofía política moderna, como si ella estuviera condenada al fracaso de no volver a los cánones clásicos. Cubeddu dice que Strauss pareciera olvidar que la filosofía política moderna es un tentativo de repensar el orden político luego de la caída del régimen de la cristiandad y de la cosmología clásica. No se trata de una secularización, dice Cubeddu, sino de una legítima autonomía. La filosofía política de la Escuela Austríaca tampoco tiene el carácter escatológico de cumplimiento de un *telos* intrínseco propio del historicismo, afirma Cubeddu. Entonces, puede ser considerada como una alternativa a la modernidad —positivismo, historicismo o irracionalismo— que, a la par del racionalismo crítico (Popper, Albert) propone una filosofía política entendida como praxis racional. Al trasladar la valoración suprema de la subjetividad del valor económico del campo de la ciencia económica al político, que es lo que intentaría la Escuela Austríaca, debe buscarse una organización tal que permita la realización de los

valores individuales. Cuanto más grande sea la sociedad, más deben limitarse los valores comunes a normas abstractas y generales de comportamiento. Se hace necesario conciliar la libertad individual con un orden que sea puramente formal. La maximización de la utilidad individual aparece entonces como un instrumento que beneficia a toda la sociedad porque ella valora y premia los aportes individuales, del mismo modo que la escasez es premiada por el valor económico.

El mérito de la Escuela Austríaca estaría, según Cubeddu, en que ha sabido advertir que el futuro del liberalismo depende esencialmente de la capacidad de elaborar una filosofía de las ciencias sociales que tenga en cuenta los resultados de la economía marginalista, en cuanto a las acciones individuales y sus consecuencias sociales. Cubeddu ve en esta propuesta una tentativa de respuesta a la pregunta sobre el fundamento cognoscitivo y práctico de la filosofía política.

Esta nueva filosofía política no sería más que la aplicación de los criterios económicos liberales al orden político. Cita en este sentido a Popper, que en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* propone generalizar el método de la teoría económica (la teoría de la utilidad marginal) de tal modo que sea aplicable al resto de las ciencias sociales.

Por nuestra parte, nos preguntamos si esta consagración de la difusión amplia del economicismo que es la filosofía política del “racionalismo crítico” es verdaderamente una solución, o si no será una visión algo ingenua que deje el manejo de la cosa pública en manos de los más poderosos, como pareciera suceder muchas veces en los mercados económicos supuestamente libres. Puesto que estos sistemas cercanos al racionalismo crítico lo único que proponen es un equilibrio de libertades formales, funcionan sólo en la teoría, porque a la hora de la vida, se debe proveer materia a esas formas vacías, y no habiendo verdaderos fundamentos y valores previos, el criterio resulta, en la práctica, arbitrario. Terminan imponiendo sus intereses los que por un motivo u otro detentan el poder.

En otro orden de cosas, debemos señalar el profundo conocimiento que tiene Cubeddu de los autores que trata, y la amplia bibliografía que maneja. Es sumamente interesante todo el estudio de las influencias de Aristóteles en el pensamiento de Menger, que había sido objeto de otros trabajos previos del autor. La edición ha sido muy cuidada.

Ricardo F. CRESPO

Augusto DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini* (a cura di F. Mercadante e B. Casadei), Giuffrè, Milano 1992, pp. 596;

Filosofi dell'esistenza e della libertà (a cura di F. Mercadante e B. Casadei, con una Postfazione di F. Mercadante), Giuffrè, Milano 1992, pp. 675.



Con la pubblicazione dei volumi di Augusto Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini* e *Filosofi dell'esistenza e della libertà* (editi dalla casa editrice Giuffrè di Milano nel 1992 ed entrambi curati da F. Mercadante e B. Casadei) si è voluto ottemperare al desiderio del filosofo, scomparso nel dicembre del 1989, di vedere riuniti una serie di saggi, oggi difficilmente reperibili e pubblicati sin dagli anni Trenta su svariate riviste. Essi ci forniscono un ampio quadro della formazione intellettuale di Del Noce, che è alla base dell'intera sua produzione posteriore.

Il primo volume raccoglie i suoi principali studi su Cartesio, Malebranche, Arnauld, Pascal, Vico e Rosmini, più qualche inedito. Tutti saggi che non sono rifluiti nelle opere maggiori del filosofo, ma che ne costeggiano significativamente il contenuto. Esso rappresenta, anche se in modo inevitabilmente frammentario, quell'insieme di volumi che l'autore avrebbe voluto far seguire a *Riforma cattolica e filosofia moderna* e ci mostrano l'intenzione del filosofo di riformulare in termini critici la problematica della storia della filosofia, in modo tale da mettere in questione l'idea di un processo unitario del pensiero moderno che conduca alla radicale immanenza e all'ateismo. La sua critica si rivolge soprattutto a quelle filosofie della storia che hanno condizionato e condizionano ancora la storiografia che ha accettato acriticamente un'idea di modernità, per la quale quest'ultima si sarebbe costituita col passaggio dal suo semplice significato cronologico ad uno assiologico, con il quale si vuole designare l'impossibilità di un ritorno al passato, di cui si rinnegano virtualità per la presente riflessione filosofica.

Secondo uno schema tanto consolidato quanto supinamente accettato spesso persino dalla storiografia cattolica, e raramente messo in questione, nella filosofia antica sarebbe prevalente un aspetto cosmologico, il pensiero cristiano sarebbe segnato dall'antropocentrismo come primato dell'uomo sulla natura, quello medioevale dal tentativo di un compromesso tra i due e infine la filosofia moderna sarebbe contraddistinta dalla cesura che essa avrebbe operato nei confronti di questo compromesso. Il risultato sarebbe stata una progressiva quanto ineluttabile liberazione del pensiero e dell'agire umani dall'idea del soprannaturale, che risulterebbe così confinato nel mito e considerato lo stato d'infanzia dell'uomo.

Ma questo schema è presente in ogni modernismo, di cui il filosofo ha sempre

mostrato, attraverso una rigorosa analisi filosofica, contraddizioni e incongruenze e ultimamente la costitutiva debolezza nel ripresentare, in un mondo che si mostra progressivamente scristianizzato, il problema religioso. Ciò detto, non bisogna però far coincidere il pensiero di Del Noce con un antimodernismo che non sappia valutare ciò che di positivo si presenta nella modernità. Al contrario il suo costante problema è stato sempre quello di ripresentare le potenzialità della tradizione religiosa cristiana all'interno dei problemi posti dalla modernità stessa.

Se con Cartesio siamo già immersi nella problematica moderna della libertà umana e divina, con l'approfondimento del tema dell'attenzione e del *cogito* e quello della libera creazione divina della verità eterne, con Pascal e Malebranche ci troviamo di fronte a due tipi di risposte che, entro il cartesianesimo, cercano di risolvere i problemi lasciati insoluti o non affrontati dalla problematica cartesiana. Da una parte c'è Pascal che rimprovera a Cartesio di non aver avuto bisogno di Dio se non per dare il primo movimento del mondo. Egli rappresenta colui che per primo ha rimproverato a Cartesio di essersi volto al mondo e all'esclusivo suo dominio attraverso la tecnica, concorrendo al clima che ha condotto alla critica di Laberthonnière della staticità della pur sincera fede cattolica di Cartesio. Dall'altra c'è Malebranche il quale invece ha pensato che Cartesio abbia abbandonato il tema della *fides quaerens intellectum* e pensa che, all'interno dell'universo cartesiano, occorra reintrodurlo. Se il cartesianesimo esce dalla critica pascaliana depurato dal razionalismo metafisico, da quella malebranchiana esce arricchito dal tema della presenza di Dio alla mente umana che sostituisce quello della semplice idea di Dio.

Ma la filosofia religiosa del Seicento francese opera una cesura nei confronti del pensiero tradizionale aristotelico-scolastico. Per esempio per Malebranche, ma già anche per Cartesio, il Dio che viene ritrovato nel ritrarsi dell'uomo in se stesso, nella rivelazione interiore e nell'ascesi dell'intelligenza in cui il mondo sensibile non ha più valore, è il Dio della filosofia che si pone in antitesi con quello della religione. Si pone così il problema del rapporto tra ragione e fede. Quest'ultima, fondata di necessità sulla testimonianza esteriore, implica un rapporto intrinseco con la storia (cfr. *Da Cartesio a Rosmini*, p. 438). Inoltre sembrerebbe che in Malebranche vada perso uno dei dati essenziali della coscienza cristiana, per la quale il mondo, creato da Dio, è un bene, mentre nella *philosophie nouvelle* del Seicento Dio deve creare seguendo certe vie perché è bene seguirle. Non è ancora la teodicea leibniziana, ma ne è già indicata la via che porta all'inversione cristiana del movimento dell'amore, secondo la definizione che ne dà Scheler, cioè non più del più alto verso il basso, l'abbassarsi di Dio verso l'uomo, ma all'inverso del più basso verso il più alto. Dio così avrebbe creato il mondo perché Lo glorifichi.

Soltanto la reintroduzione del tema della storia, la cui assenza è in Cartesio la causa prima della perdita del senso dello *status naturae lapsae* e del suo pelagianesimo come anistoricità, permette a Del Noce di ritrovare quel «Vico possibile», che si oppone alla filosofia di Bayle, vero precursore dell'illuminismo per aver esteso il dubbio cartesiano alle istituzioni religiose e ideale persecutore del libertinismo erudito contro cui è sorta la metafisica cartesiana. Vico viene ritrovato da Del Noce all'interno della visione ontologista ed occasionalista che afferma la presenza del divino nell'uomo che vive immerso nella storia.

Rosmini, in questo tentativo di affinamento storico-critico della metafisica tradizionale, rappresenta colui che meglio si è opposto a quel razionalismo che, sul piano teorico e pratico, ha fallito, sia nella versione gnostica, con l'idea della creazione assoluta di una nuova umanità, sia nella versione agnostica, scienziata ed empirista, di un positivismo allargato alle scienze umane. Un ontologismo separato dallo gnoseologismo ed ulte-

riore al cosmologismo e all'esistenzialismo, costituisce il programma filosofico, mai ultimato ma sempre *in fieri*, di quel singolarissimo ripensamento rosminiano di Heidegger che caratterizza il pensiero di Del Noce.

Un pensiero che però non si comprenderebbe senza quella problematica che scaturisce dalla problematica del kantismo morale non neokantiano, che costituisce il filo rosso che lega i saggi contenuti nel secondo volume. Egli, che ha indirizzato la propria riflessione principalmente allo studio del fenomeno dell'ateismo nel mondo moderno, si è ritrovato a definire fenomenologicamente anche altre essenze filosofiche, tra cui l'anticlericalismo. In genere, specialmente in ambienti personalistici (si pensi a Mounier, Maritain e Lacroix) il marxismo è stato interpretato come l'ultima eresia cristiana, un tentativo di purificazione del cristianesimo dalle incrostazioni che gli sarebbero derivate dai compromessi che la storia imporrebbe. Ma la funzione di critica di una conciliazione col mondo dei fenomeni e della storia Del Noce lo vede di più nella linea del pessimismo religioso che procede dai francesi Lequier e Renouvier, avversari di ogni ottimismo del risultato storico, ed arriva fino a Martinetti, il quale rappresenta l'esito religioso di quella linea di pensiero che si sviluppa a partire dall'antihegelismo di Schopenhauer ma non conduce inevitabilmente alla filosofia tragica di Nietzsche. Per questi pensatori, cui occorre aggiungere Juvalta e Rensi, la filosofia è legata ad un pensiero vivente. Ma, come ogni filosofia dualistica, essa si presenta come dottrina critica e negativa dei limiti della nostra conoscenza di Dio. Suo scopo è la ricerca della salvezza del singolo, affrontando il problema del male, legato all'esistenza, evitando di comprenderlo in una filosofia dell'universale conciliazione. L'avversario è quindi quell'ottimismo che in fondo nega la realtà del male. Le sue origini sono da rintracciare nel mondo greco-romano, da dove si è introdotto nel cristianesimo, che così si è trovato a combattere contro le eresie gnostiche e manichee, religioni strutturalmente pessimistiche. Secondo questi pensatori, da questo incontro si sarebbe formata la Chiesa cattolica, falsa conciliazione di cristianesimo e mondo romano. Il Rinascimento poi avrebbe rotto con la fede e ispirato la filosofia politica del Settecento e dell'Ottocento, conducendo alla peggiore delle teodicee, che dopo il socialismo, è quella del progresso.

Già si comprende come Del Noce si opponga all'interpretazione che associa anticlericalismo ad antiteismo, per cui il primo, in polemica con la Chiesa per il cattivo uso che fanno i cristiani della loro verità, porta all'ateismo per reazione morale. Per Del Noce invece anticlericalismo ed ateismo sono essenze affatto diverse. L'anticlericalismo ha un'estensione maggiore rispetto alla sua polemica con la Chiesa ed il suo dominio temporale. Esso si contrappone ad ogni filosofia della storia e ad ogni religione secolare che ha bisogno di un clero per sacralizzare il proprio dominio temporale. Contro questo clero sia Renouvier che Martinetti si scagliano in nome del loro individualismo morale. Il loro avversario non risulta così solo e principalmente la Chiesa cattolica, ma anche il clero dei filosofi e degli scienziati.

Alla fine degli anni Trenta Del Noce rimane affascinato da questa filosofia che oppone verità e giustizia a forza e violenza, ma poi confessa di essere uscito dalla tentazione del dualismo gnostico attraverso la filosofia paradossale del russo Chestov, che Del Noce introduce in Italia. Da lui Del Noce impara che di fronte al problema del male e del suo rapporto con l'esistenza, che la ragione riconosce come inverificabile nella sua origine, ci si trova davanti a due ipotesi, espresse coi miti di Anassimandro e della *Genesi*. Per il primo l'esistenza è naturalmente e necessariamente legata al male, che occorre superare solo con l'ascesi razionale che porta l'uomo a negarsi come individuo per ricongiungersi con l'Uno originario da cui è scaturito il molteplice. Il mito del peccato origi-

nale, proposto dalla *Genesi* per spiegare il male, invece, ci insegna che esso non è uno stato irreparabile e che è stato prodotto dalla libertà umana, la quale ha infranto il divieto di Dio di diventare come Lui mangiando il frutto dell'albero della scienza. Il peccato quindi non ha un carattere principalmente morale ma prevalentemente teoretico. La *concupiscentia irresistibilis* che ne sarebbe scaturita ha condotto l'uomo non a ricercare la via della salvezza personale, ma a conoscere la struttura necessaria dell'essere nelle verità eterne, nel mondo della necessità incontrovertibile.

All'uomo, allora, per Del Noce rimane l'opzione di fronte all'una o all'altra ipotesi, ciò che costituisce l'ineliminabile fondamento pratico per ogni susseguente costruzione teorica dell'uomo sul senso del mondo e della storia. Ma l'ipotesi religiosa rispetto a quella razionalista si mostra criticamente più feconda, perché ha la capacità di riconoscere il carattere postulatorio di ogni filosofia. Il criticismo pascaliano si mostra così superiore rispetto al razionalismo, che non riconosce e quindi non problematizza i propri presupposti pratici, anzi si propone come filosofia senza presupposti.

Dopo la moda esistenzialistica, una filosofia dell'esistenza che merita di essere continuata è quella di Enrico Castelli, perché essa costituisce il tentativo più serio, dopo Chestov, di criticare il razionalismo chiarendone appunto il suo arbitrario presupposto iniziale, la chiusura nei confronti del soprannaturale, il cui primo assunto non messo in questione è proprio il rifiuto della caduta iniziale. Di qui la sua tesi del carattere catastrofico del moderno, da cui è possibile uscire solo col ricorso alla teologia della storia, senza la quale ci sarebbe posto solo per una fenomenologia del disgusto.

Ma, fra questi compagni di strada, Del Noce si sente particolarmente vicino al suo maestro Mazzantini, il quale ha dato grande rilievo al tema cartesiano della libera creazione divina delle verità eterne. Per Mazzantini è da ripensare l'antitesi fra pensiero ellenico cosmocentrico e pensiero ebraico-cristiano antropocentrico. Egli, invece, intende legare la sorte del cattolicesimo alla continuità ellenico-cristiana, perché è convinto che non si può ridurre l'intendere umano secondo l'evidenza a incontrovertibilità. Se il pensiero moderno prova ripugnanza nei confronti delle verità eterne intese come necessità che non può pensarsi diversamente (la necessità contro cui si scaglia Chestov), la riflessione mazzantiniana, influenzata dalla distinzione in campo morale di Juvalta tra obbligo e valore, presente l'uno alla coscienza come forza che costringe e l'altro come oggetto di desiderio, è volta a mettere in luce il miracolo greco dell'evidenza intesa come luce, che però non esercita forza sull'intelletto. Questo pensiero continua nella Scolastica, di cui, nel pensiero moderno, occorre svolgere le virtualità, soprattutto per ciò che riguarda la relazione dei principi evidenti e necessari con le libertà divina e umana. Dio, in questo senso, prima di essere norma, è Essere la cui necessità sgorga dalla pienezza infinita della Sua realtà e non inversamente, come per il razionalismo teologico.

Riprendendo e continuando questo pensiero, e mettendolo a confronto con i problemi politici, Del Noce ha mostrato come ci si possa opporre in modo non sterile agli esiti nichilistici del pensiero dell'Occidente, che, per aver sempre di più scavato una separazione fra i problemi della vita spirituale e di quella storica, si mostra sempre più terra dell'ocaso, della fine dell'uomo.

Paolo ARMELLINI

Eudaldo FORMENT, *Lecciones de Metafisica*, Rialp, Madrid 1992, pp. 374.



Un libro di metafisica in un'epoca poco sensibile al linguaggio metafisico, eppure ansiosa di qualcosa di più di quanto offre il mondo delle scienze dei fatti: in questa prospettiva potrebbe collocarsi la presente opera di Forment, rivolta al pubblico universitario e strutturata come un insieme di lezioni intorno a certi nuclei fondamentali del pensiero metafisico.

In realtà non troviamo in queste pagine un'esposizione lineare degli argomenti classici dei manuali di metafisica, quanto piuttosto una distribuzione storico-sistematica di una serie di questioni, anche gnoseologiche, che invitano il lettore ad ulteriori approfondimenti. Di qui la bella presentazione di A. Lobato, in cui si prospetta una metafisica per "i tempi nuovi" del futuro millennio, dopo un lungo e oscuro periodo di dimenticanza dell'essere, una metafisica che solo in rari momenti del passato è riuscita a fiammeggiare e che negli ultimi due secoli è stata pesantemente rinchiusa nelle prigioni del positivismo.

In questo secolo si è parlato di tramonto e di superamento definitivo della metafisica, ma in senso diverso nel positivismo logico, dove il superamento ne è la semplice dissoluzione, e in Heidegger, per il quale occorre oltrepassare quella forma di metafisica che già nella sua fondazione storica subentrò nell'oblio dell'essere. "La fine della metafisica che qui bisogna pensare è l'inizio della sua risurrezione in forme trasformate" (Heidegger, cit. in p. 36). E' questa la tematica della prima lezione. Viviamo un momento culturale di complementarità tra razionalismo critico nella vita pubblica e postmodernismo nella vita privata. Nella nostra era postmetafisica manca il fondamento stesso: l'uomo rimane come sciolto, senza sostegno, limitandosi al *carpe diem* oraziano, senza speranza. Ma forse proprio per questo si può essere vicini a una metafisica radicale e rinnovata.

Nel razionalismo critico di Popper si trova tuttavia uno spiraglio per la metafisica (2^a lezione), mentre nelle posizioni postmoderne come quella di Vattimo o di Rorty il pensiero diviene ormai completamente esaurito. Popper ha confutato con efficacia il positivismo, ha riconosciuto l'irriducibilità del concetto universale alla somma delle esperienze particolari, anzi ha visto la pregnanza concettuale nell'esperire umano. La metafisica si colloca al di sopra del controllo empirico ma ha un senso ed è criticabile, cioè rientra nella razionalità, acquistando così una peculiare consistenza (non è semplicemente pseudo-scienza o mito). Popper ha argomentato per esempio a favore del realismo metafisico ed ha sostenuto una concezione realistica della verità. Pur riconoscendo i limiti del suo pensiero, c'è in lui un'indicazione di ritorno alla metafisica, da non sottovalutare nella cultura contemporanea.

L'autore moderno più preoccupato della metafisica e più presente nel libro di Forment è certamente Heidegger (3^a lezione). La dimenticanza dell'essere è un destino oscuro dell'uomo, dovuto all'essere stesso che rimane occulto nell'ente (appare e scompare). L'uomo, animale metafisico anziché razionale, è in grado di avvertire la differenza tra l'essere e l'essente, ma si vede trascinato dalle forme che l'essente assume nel suo occultamento e disoccultamento. Nella modernità la perdita dell'essere prende la forma della ricerca dell'oggettività nella certezza della rappresentazione. Ma ora tale perdita si verifica nell'eccezionale potenza della tecnica. Forment dedica ampie pagine all'essenza della tecnica secondo Heidegger, al suo concetto di *Gestell* e cita le chiarificanti parole di Heidegger nella sua ultima intervista concessa a *Der Spiegel* (1966), pubblicata subito dopo la sua morte (maggio del 1976) col titolo "Solo un Dio può salvarci".

Nella tecnica moderna l'uomo aggredisce l'essere e lo rende disponibile nelle sue mani, ma al contempo è l'essere stesso che viene dato all'uomo in questa forma di destino e allora esso dispone anche dell'uomo. La storia può essere vista così alla luce del rapporto epocale dell'uomo con l'essere dell'ente, un rapporto dove il protagonista non è solo l'uomo ma anzi in una maniera più decisiva è l'essere stesso a svolgere un ruolo attivo nei confronti dell'uomo (si parla perciò di destino, di destinazione, in quanto l'essere, inviato all'uomo, ne determina l'esistenza). La tecnica non è stata scelta dall'uomo: è un suo destino irrevocabile. Ma la tecnica assume oggi una forma così preponderante che rende la vita umana "sradicata" e colloca l'uomo in una situazione estrema di fronte al nulla. L'uomo nell'attuale situazione di massimo pericolo ha bisogno di salvezza. La salvezza ormai non può aspettarsi dalla filosofia, che in un certo senso è arrivata alla fine. Il pensare essenziale, filosofico e poetico, può comunque aiutare a prepararsi, a rendersi più disponibili ad un'eventuale salvezza. Il discorso filosofico su Dio cade sotto la critica heideggeriana delle onto-teo-logie in cui Dio è stato visto come una Causa efficiente, secondo un modello produttivo, anzi come la *Causa sui*. Il Dio dei filosofi (ma Heidegger pensa ai filosofi del razionalismo) non interpella l'uomo. Heidegger ha preferito tacere su Dio, per chiarificare l'essere e per capire la storia della filosofia alla luce della comprensione dell'essere nel tempo. La posizione di Heidegger può sembrare pessimista: gli dèi sono fuggiti dal mondo, ormai non sono più capaci di convocare gli uomini. Siamo nella notte del mondo: "la penuria è arrivata a tale estremo che quest'epoca nemmeno è capace di sentire che la mancanza di Dio è una mancanza" (cit. in p. 103). L'ultimo atteggiamento di Heidegger, secondo Forment, è di una *devota attesa*.

La 4^a lezione è dedicata alla gnoseologia intuizionista come luogo privilegiato della perdita dell'essere. In gran parte della metafisica occidentale si riteneva che l'essere dovrebbe apparire immediatamente al pensiero, come presenza costante e soverchiante di fronte ad un intelletto passivo. La deviazione stava già in Parmenide e nel modello greco-visualistico della conoscenza. Da queste premesse scaturì la filosofia essenzialistica, sempre più identificata con una gnoseologia dell'oggetto intuito. Di qui il primato moderno della rappresentazione, sia nell'empirismo che nel razionalismo. La verità si trasferisce così al semplice "adeguamento giusto" dell'intelletto giudicante. La teoria della conoscenza diventa allora la prima filosofia, intesa come teoria dello stato della cosa rappresentata: l'ente viene visto come l'oggetto per un soggetto (dialettica moderna soggetto-oggetto).

Forment non nasconde le motivazioni heideggeriane di questa diagnosi e propone come base alternativa della metafisica un "realismo pensante" come quello intravisto dal filosofo catalano Canals (5^a lezione). Seguendo le orme di Agostino, Tommaso e Giovanni di San Tommaso, Forment rileva innanzitutto la centralità dello spirito umano

nella sua triplice dimensione di *mens, notitia* ed *amor*. La memoria agostiniana è la presenza abituale del soggetto a se stesso nella sua identità, previa alla sua attualizzazione operativa e legata alla sua sussistenza nell'essere (p. 167). Dall'auto-presenza originaria dell'anima promana la sua conoscenza operativa, intesa come fecondità intellettuale e manifestazione locutrice. La mente, la conoscenza e l'amore contengono relazioni e sono sostanziali, sono "relazioni sostanziali" (p. 159) e così costituiscono l'immagine della Trinità che è l'anima umana. Aggiungerei qui l'osservazione che poco tempo fa mi fece C. Cardona, un altro filosofo catalano: il parlare metafisico costitutivo non sarebbe solo *locutio* ma *locutio ad*, radicalmente indirizzato a Dio.

In ambito ancora critico, Forment ripropone come base della metafisica la triplice via della verità secondo Balmes: la coscienza o dimensione della verità esperita interiormente, fenomenologicamente; l'evidenza razionale riguardante certe verità necessarie secondo il principio di non-contraddizione; la verità del senso comune, legata a un certo "istinto intellettuale" che muove all'assenso rispetto alle realtà extra-mentali.

Le lezioni 7^a, 8^a e 9^a enucleano le principali questioni della metafisica. Dalla conoscenza spontanea dell'ente, implicato in ogni atto di comprensione ma confusamente compreso, si passa alla determinazione dell'essere come atto dell'ente. Il metodo della metafisica è l'analogia della nostra conoscenza dell'essere. La teologia metafisica è la vetta più alta dell'indagare speculativo intorno all'essere. La metodologia analogica e le basi gnoseologiche precedentemente esposte rendono le accuse heideggeriane di oblio dell'essere inapplicabili al discorso metafisico su Dio.

Al tema della persona è dedicata la 10^a e ultima lezione. La persona nel suo peculiare possesso di essere, unità, bontà, verità, possiede un carattere trascendentale (non rientra nei modi di essere predicamentali). Ogni singola persona è un valore irripetibile, in ordine a se stessa. Solo la persona merita di essere chiamata con un nome *proprio* (non così le cose, se non in relazione alle persone) ed ha una biografia sempre interessante in se stessa. Qualsiasi opera d'arte è irripetibile in quanto espressione di una realtà personale. Ora nell'amore di amicizia la persona entra a far parte della vita personale di un'altra (e viceversa). L'amore come desiderio (il bene per noi stessi) non è mai riuscito se diventa esclusivo: chi solo desidera per se stesso persino i più alti beni, non li ottiene e non sarà felice. L'uomo deve trascendere se stesso con l'amore di benevolenza (volere il bene per un altro). Ma neanche questo basta se non è perfezionato nell'amicizia, dove la benevolenza è reciproca e include la comunione di vita personale.

L'esposizione succinta che abbiamo fatto del contenuto di quest'opera è più che sufficiente per dimostrare la sua importanza. L'autore riesce a presentare in maniera chiara, agile e diretta una prospettiva della metafisica ricca d'interesse, il che non è per niente facile in un libro di questo genere. Non sempre tutte le tematiche ci sembrano ben equilibrate: la convergenza tra Agostino, Tommaso d'Aquino, Heidegger, Popper, Balmes, Canals e altri autori suscita alcune perplessità in determinati momenti, le quali ovviamente richiederebbero uno studio più approfondito e specialistico. Ma nell'insieme Forment offre suggerimenti notevoli di cui bisognerà far tesoro nell'elaborazione di futuri studi metafisici.

Juan José SANGUINETI

José Miguel ODERO, *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. XXVI + 621.



Negli ultimi decenni abbiamo potuto assistere ad una crescita di notevoli proporzioni della letteratura sulla filosofia della religione. Se in generale questo secolo è stato prolifico in tale materia, gli ultimi titoli che oggi sono a disposizione del lettore che voglia interessarsi di questo soggetto sono non soltanto numerosi dal punto di vista numerico, ma anche per quanto riguarda l'impostazione. Si possono individuare, molto schematicamente, due grandi correnti nella filosofia della religione odierna: una di taglio analitico, i cui rappresentanti appartengono com'è noto all'area anglo-americana; l'altra è invece, per così dire, continentale e a sua volta comprende indirizzi diversi: fenomenologico, storico, trascendentale, ecc. Queste correnti così differenziate hanno a loro volta interessi speculativi leggermente diversi, oltre al modo di argomentare, che danno a tutto questo insieme una notevole complessità, ma anche una notevole ricchezza. Caratteristica comune, soprattutto nell'indirizzo *continentale*, è il rifarsi in modo esplicito alle grandi fonti del pensiero occidentale in questa materia, cioè il richiamo alle grandi filosofie da cui e in cui nasce la filosofia della religione è pressoché costante; ma l'osservazione vale anche per quei autori che pur senza aver fatto filosofia della religione, così come viene intesa oggi, hanno però sviluppato argomenti che non soltanto hanno a che fare con essa, ma che ne costituiscono dei punti basilari: molti autori medievali sono a questo riguardo di prima importanza.

Il presente libro del prof. J.M. Odero è, come si evince dal titolo, uno studio storico. La sua sostanza è comunque più complessa. Odero si colloca in una linea speculativa intermedia fra quelle che abbiamo brevemente descritto: conosce molto bene la filosofia di Kant, il suo contesto storico e tematico, ma anche si muove con familiarità fra gli autori e tematiche di tradizione analitica. D'altra parte, la sua monografia non nasconde un livello o dimensione teologica che interviene in modo vivo nella discussione di più elementi della dottrina kantiana della religione. In questo senso il suo approccio alla questione ha anche una certa originalità o, per lo meno, fa esplicita una dimensione teologica molto vicina alla speculazione filosofica sulla religione e che talvolta per motivi filosofici od extrafilosofici alcuni autori non riescono a sviluppare in maniera dovuta. Si tratta senz'altro di una possibilità che non necessariamente fa parte della filosofia in quanto tale, ma che sicuramente non si può neanche negare alla filosofia in quanto tale.

L'oggetto di questo dettagliato studio è la *Glaubensphilosophie* di Kant come aspetto centrale e verso il quale, tranne alcune eccellenti eccezioni, secondo l'A. non si ha prestato un interesse sufficiente nella letteratura filosofica. E anche se il libro non pretende di apportare un'interpretazione originale sull'intera filosofia di Kant, si invece atti-

ra l'attenzione del lettore verso il ruolo e la centralità della filosofia della religione nel contesto della filosofia del prussiano. Citando parole J.-L. Bruch, l'A. afferma che il progetto religioso di Kant lo colloca alla nascita dei tempi moderni, perché questo progetto termina, per la prima volta nella storia della filosofia, in una filosofia della religione (cfr. p. XXI), e cioè la riflessione kantiana si propone di costruire a partire da fondamenti speculativi propri una filosofia che scopra l'essenza stessa della religione e delle sue manifestazioni. Perciò, anche come linea metodologica, l'A. manifesta la sua intenzione di ricostruire l'intera filosofia della religione o meglio della filosofia della fede secondo Kant, ma senza entrare negli aspetti epistemologici e critici che stanno alla sua base, cioè senza un'esposizione di insieme della filosofia critica del nostro che viene quindi presupposta.

Il discorso sviluppato da Odero si basa in modo diretto sui testi più importanti e conosciuti di Kant, ma anche presenta una certa abbondanza di materiale appartenente al *Nachlaß*, di solito meno noto al pubblico non specializzato e che in questo argomento ha una evidente validità in quanto precisa alcuni concetti fondamentali. L'insieme di scelte metodologiche ed alcune preliminari intorno a questioni bibliografiche ed interpretative, viene commentato dall'A. nel primo capitolo (pp. 1-29). L'idea dei capitoli II e III è quella di presentare da un punto di vista storico-genetico la *Glaubensphilosophie* kantiana; dal capitolo IV al VII vengono invece sviluppate e discusse alcune tematiche antropologiche della filosofia kantiana della religione, mentre gli ultimi capitoli, dal VIII al XI, sono una ricerca su aspetti più prettamente filosofici della fede. Il libro si chiude con un *Epilogo*, con alcune molto valide e meditate osservazioni sull'insieme delle tesi studiate. La bibliografia è ottima sia per la completezza che per il criterio di classificazione sistematica.

Il capitolo II offre un'interessante ricostruzione del periodo comprendente sia alcuni scritti precritici che il periodo critico inoltrato. I testi maggiormente presi in considerazione sono *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des daseins Gottes* (1763) e *Träume eines Geistersehers* (1766), e l'A. vuole vedere, attraverso l'analisi di queste opere, come nasce e si definisce fin dagli scritti precritici di Kant la *Glaubenslehre*. Ma allo stesso tempo, con la considerazione di testi appartenenti alla *Critica della ragione pura*, il panorama delineato non è tanto una separazione del pensiero di Kant in periodi diversi, quanto un tentativo di sviluppo di linee ed intuizioni centrali che costituiranno il nerbo della sua dottrina sulla fede. Il risultato è una contestualizzazione abbastanza ampia e completa della fede nella filosofia trascendentale. Afferma al proposito Odero: «La prima *Critica* sembra lasciare, malgrado tutto, un possibile spazio alla trascendenza della fede cristiana col riconoscere l'esistenza di una *teologia rivelata*, una disciplina diversa dalla *theologia rationalis* (le cui leggi costitutive si trovano nella *Dialettica Trascendentale*). [...] Questa conoscenza teologica della rivelazione sarebbe possibilmente del tipo di quella descritta più avanti come conoscenza storica: cioè quella che procede *ex datis* e non *ex principiis*» (pp. 63-64). Ma decisivo sarà il concetto di *Vernunftglaube* che compare nello stesso periodo, e che pone la fede non come una conoscenza in senso stretto ma come risultato di una esigenza morale, cioè pratica, riguardo la questione di Dio.

Il capitolo III, intitolato *Kant e la filosofia religiosa (1788-1804)*, mette in luce la questione della filosofia della religione di Kant nel contesto ormai meglio definito della filosofia trascendentale, e l'A. tenta di «mostrare come viene pensata la fede quando vengono impostati i grandi problemi della filosofia religiosa trascendentale» (p. 83). Odero prende in considerazione in primo luogo la *Critica della ragione pratica* mettendo in rilievo come compare in quest'opera la questione della fede in Dio come postulato della

ragione pratica pura (*Postulat der reinen praktischen Vernunft*). Quindi viene presa in considerazione la *Critica del giudizio*, per poi analizzare alcuni aspetti della *Religione entro i limiti della ragione*. È molto interessante la presentazione dei testi appartenenti alla decade del 90 (fra essi *La metafisica dei costumi*, e *Il conflitto delle facoltà*), ma anche le lezioni su logica e pedagogia. Il capitolo termina con la considerazione della fede nelle ultime opere kantiane. Come si vede in questi due capitoli, in contesti specifici per ciascuno di essi, l'A. mostra il percorso del concetto di fede e le problematiche annesse considerando la totalità dell'opera kantiana. Il panorama si presenta ampio senz'altro ma allo stesso tempo molto ben definito dalla finalità esplicita propostasi dall'A. Da sottolineare due elementi fra gli altri di questo denso capitolo storico: il primo si riferisce, come afferma il prof. Odero, alla spersonalizzazione della fede in Kant che sembra (cfr. p. 108) una conseguenza dei principi della filosofia critica, i quali finiscono per imporsi, impedendo l'istanza fenomenologica nell'analisi della religiosità, il che comporterebbe una negazione di alcuni atti e caratteristiche basilari dell'atto religioso come la devozione e l'orazione. Il secondo aspetto a cui mi riferivo riguarda una conclusione dell'analisi dell'*Opus Postumum*: « [...] la mente di Kant si muove costantemente fra due poli opposti. Da una parte, il suo agnosticismo lo porta ad una progressiva de-esistenzializzazione di Dio che era oggetto della "fede di ragione". Ma, d'altro canto, Kant non può allontanarsi dalla tentazione, che come buon filosofo lo insegue, di guardare la realtà della fede cristiana alla quale si è ispirato, e di percepire in questo modo la forte carica di realismo che questa fede implica» (p. 123).

Nei seguenti tre capitoli l'A. analizza la complessa questione dei rapporti fra la fede e la ragione in tre diverse e complementari prospettive: *La razionalità della fede* (cap. IV), *Lo statuto epistemologico della fede* (cap. V), e *Fede e conoscenza* (cap. VI). Nel primo Odero stabilisce che, secondo Kant, il fondamento razionale della *Vernunftglaube* si trova nel fatto che la «fede della ragione» è logica e perché risponde ad una intrinseca necessità della ragione (p. 157). Mentre se ci si interroga sulla determinazione del tipo di conoscenza che la fede è, Kant risponderebbe che «da un punto di vista pratico, prendere in modo teoreticamente insufficiente una cosa come vera, è credere» (p. 198), il che suggerisce, secondo l'A., che per Kant ciò che è oggettivamente sufficiente non è qualcosa di validità universale, ma solo teoreticamente insufficiente; in questo modo la giustificazione della fede è assoluta da un altro punto di vista e cioè in quanto possono esserci ragioni sufficienti ma di carattere soggettivo (cfr. pp. 198-199). Allo stesso tempo se si domandasse sul contenuto conoscitivo della fede, Kant nega assolutamente che attraverso la fede si possa giungere ad una nuova conoscenza, ma che deve rimanere chiara la distinzione fra fede e sapere: l'oggetto della fede è soprasensibile e così la ragione teorica non può dirne assolutamente nulla. La fede è però un'estensione pratica della conoscenza, in quanto la «ragione pratica assicura che l'Idea di Dio può e deve regolare nostra esistenza. In questo senso è lecito dire che la conoscenza – in generale – viene ampliata attraverso la fede in Dio» (p. 225).

«La fede è per Kant un assenso a proposizioni, giustificato per motivi pratici. Ma questo assenso va insieme ad un atteggiamento di speranza e di fiducia, la quale va al di là dell'aspetto meramente epistemologico della fede e si colloca su un piano più globale dell'esistenza umana» (p. 261): con queste parole Odero definisce le linee che svilupperà nel capitolo VII, *Fede ed esistenza umana*. L'A. realizza un interessante lavoro speculativo attraverso cui mette in rilievo gli aspetti della fede come fiducia, come speranza e come situazione esistenziale, abbandonando in certo senso la linea storica condotta finora ma prendendo spunto dalla considerazione kantiana su tali argomenti; Kant non si

trova assente dal discorso ma è presente in quanto suggerisce il discorso stesso. D'altra parte si vede qui, come abbiamo riferito prima, che il punto di vista dell'A. non è semplicemente storiografico ma più articolato e complesso e richiama di volta in volta temi che per loro natura vanno oltre le possibilità dell'impostazione kantiana del problema; Kant è però presente come termine di raffronto.

Il tono dei seguenti capitoli, anche se con citazioni più frequenti di Kant, è simile: il loro filo conduttore è più tematico e speculativo che storico ed espositivo. In *Fede e religione* (cap. VIII), l'A. riflette sulla natura della religione secondo Kant, sulla religione e la teologia, per poi passare allo studio dei rapporti fra la religione e la fede. Nel mettere in rilievo il moralismo religioso di Kant, l'A. precisa che questo ha però un'intuizione vera: «la religione non deve essere trattata semplicemente come un fatto sociologico, ma deve essere intesa a partire dalla religiosità, dagli atteggiamenti che la vivificano; cioè, dev'essere intesa come prassi umana» (p. 317). Una serie di interessantissimi problemi, di cui soltanto facciamo menzione, vengono studiati nel paragrafo *Religione universale e fede*, e cioè: la religione interiore, l'universalità della religione, la necessità della «fede religiosa», la «religione naturale» e il problema del pluralismo religioso, argomenti in cui le opinioni di Kant vengono analizzate su un tessuto di problematiche attuali; ciò permette a Odero di fare giudizi interpretativi di validi anche nel campo della filosofia della religione in quanto tale. Sta di fatto che le annotazioni dell'ultima parte del capitolo, *Alcune considerazioni sulla religiosità*, rientrano decisamente in una dimensione riflessiva e comprensiva di istanze diverse da quelle soltanto storiche.

In *Fede e comunità* (cap. IX) l'A. precisa che Kant era arrivato ad intuire la necessità di ammettere un elemento contingente all'interno della religione, cioè non dedotto *a priori* dal concetto di religione, ma a sua volta necessario per promuovere lo sviluppo della «pura fede religiosa» con espressione di Kant. «Questo elemento di carattere sociale costituisce la così chiamata *fede di chiesa* (*Kirchenglaube*) [...]. Il fatto di aver forgiato questo concetto è un segno che il nostro Autore, come vedremo, s'interessa anche della dimensione empirica della religiosità, delle condizioni nelle quali viene faticamente realizzata nella storia» (p. 379). Odero fa vedere in modo dettagliato questa prospettiva dell'analisi kantiana della religione e mette in risalto un certo carattere sociologico della *Kirchenglaube* secondo Kant.

Il fatto che la fede secondo Kant abbia una dimensione prettamente morale, nata cioè come una esigenza pratica, la separa dalla rivelazione. In senso stretto «il concetto di fede non dipende nella filosofia kantiana da quello di rivelazione» (p. 434). In questa prospettiva vengono studiati nel capitolo X, *Fede e rivelazione*, in contrappunto con Kant, i problemi dell'oggetto della rivelazione, la rivelazione interna ed esterna, la possibilità della rivelazione, la rivelazione come oggetto di fede e, infine, la filosofia davanti ai contenuti della rivelazione. Odero mette in luce alcuni paradossi del concetto kantiano di rivelazione (cfr. pp. 477 e ss), soprattutto quello costituito dal fatto che Kant nega completamente ogni possibilità di rivelazione diretta da parte di Dio in quanto per l'uomo non è possibile avere un'esperienza del divino; l'origine divina della rivelazione solo si potrebbe affermare nell'ambito morale, cioè a partire dal positivo influsso che tale rivelazione ha esercitato sull'agire morale umano. «Nell'affermare questa dottrina sulla rivelazione il Nostro non considera se stesso come un naturalista [...] anche se certamente è un razionalista. Il *Rationalist* si ferma nei limiti della conoscenza umana (*Einsicht*); in questo modo non nega né l'esistenza né la possibilità né la necessità della rivelazione, ma riserva per se stesso il ruolo di giudice nel momento di dirimere la grande questione (*Streitfrage*): ciò che è necessario e ciò che è contingente in materia di fede» (p. 480).

L'ultimo capitolo di questo voluminoso ma ben articolato libro s'intitola *La fede cristiana*. In esso l'A. afferma che il cristianesimo è per Kant una religione eccezionale: « [...] la causa che il cristianesimo rappresenta è l'unica che s'identifica con la causa della religione morale universale, cioè è l'unica che gode di questa stessa universalità» (p. 507). E ancora: «La fede cristiana è la forma *più conveniente* di credere ad una rivelazione divina, giacché è una perfetta sintesi fra la religiosità naturale (morale) e alcuni altri elementi che possano essere ammessi come rivelazione divina» (p. 512). Accanto a ciò la distinzione fra fede morale razionale e fede ecclesiale è di grande importanza per vedere come Kant insiste sul primo tipo di fede, come impegno morale interiore e guidato dalla legge *a priori* pratica, in contrapposizione con la seconda che rappresenta l'elemento storico mutevole ed empirico. Da ciò si vede che il cristianesimo di Kant ha un chiaro taglio razionalistico, e che Kant subisce l'influsso del luteranesimo soprattutto nell'ambito della ragione e della libertà come unica *lux interior* attraverso cui si può presentare all'uomo il comando morale. In fondo i motivi per i quali Kant metteva dei limiti alla rivelazione, si ritrovano qui nel momento di configurare un'idea più complessa e vitale di religione, di fede e di cristianesimo. Nella seconda parte del capitolo Odero studia i problemi che sono qui accennati o per lo meno presupposti: fede cristiana e ispirazione filosofica, teologia rivelata e *Moraltheologie*, filosofia e teologia cristiana, conflitti fra il filosofo e la teologia, il filosofo come esegeta biblico, per finire con una riflessione sull'influsso della filosofia di Kant sulla teologia, sulla natura della teologia cristiana e su i rapporti fra teologia e filosofia.

Nell'*Epilogo* conclusivo del libro l'A. traccia un'efficace sintesi del percorso seguito e mette in rilievo i punti salienti della ricerca condotta. Fra i temi principali abordati in questa sezione si possono menzionare: la genesi del concetto di fede in Kant, la sua evoluzione, una definizione del razionalismo kantiano, la fede come conoscenza, le motivazioni cristiane della *Glaubenstheorie*. Nel paragrafo intitolato *Glorie e miserie di una filosofia della religione* l'A. afferma che Kant, nel sottolineare che il nocciolo della vita religiosa è la vita morale, intuisce che «è apparente l'opposizione fra *autonomia* [...] e *teonomia*» (pp. 579-580), e ciò è dovuto al fatto che in Kant esiste una vera coscienza della sacralità della legge morale, anche perché la religione implica l'obbedienza alla «legge morale naturale come comando divino» (p. 580).

È anche interessante ciò che l'A. dice in seguito: «Kant scoprì e denunciò i pericoli della concezione illuministica della fede – concezione tipicamente protestante – che postula un accesso alla fede esclusivamente basato sull'azione illuminatrice di Dio, negando ogni preparazione intellettuale umana riguardo alla fede» (p. 580). Con ciò, afferma Odero, Kant si avrebbe avvicinato ad una posizione più cattolica della fede. Allo stesso tempo, la filosofia kantiana della religione è un tentativo di superamento della concezione individualistica della religione.

Per finire, l'A. segnala altri elementi più discutibili per motivi diversi e che Kant ha presentato secondo questa interpretazione: da una parte, «l'ermeneutica del cristianesimo risulta in molti casi sommamente forzata» (p. 581) in quanto mancante del dovuto sforzo fenomenologico richiesto dai diversi giudizi sul cristianesimo. D'altra parte, considerando che la filosofia di Kant è in buona misura una filosofia della libertà, Kant non ha «applicato a Dio – che, secondo Kant, dev'essere concepito come soggetto, come *persona*, così come lui stesso lo definisce nella *Grundlegung*... – lo statuto di soggetto libero, con tutte le sue conseguenze» (*ibid.*). Oltre a ciò sembra che Kant trascura l'analisi dell'intersoggettività e non ne fa uso, di conseguenza, nella questione della fede. L'A. segnala anche che Kant non ha interpretato in modo corretto i testi del Vangelo lascian-

dosi portare da pregiudizi critici non fondati, e con ciò li ha interpretati al di fuori dalla tradizione ecclesiale. E, infine, il razionalismo kantiano non vede, afferma l'A., come la storia possa essere un'apertura al nuovo, a causa di una concezione troppo fissista della ragione.

Insomma, si tratta di un'opera profonda ed erudita, che offre un percorso concettuale ben delineato, sia sulla scia storica che speculativa, filosofica che teologica; allo stesso tempo dà una innumerevole quantità di spunti ed indirizzi che possono essere dibattuti ed approfonditi ulteriormente.

Daniel GAMARRA

Luigi PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, pp. 237.



Diceva Luigi Pareyson che ci sono autori che ciascuno sceglie come compagni di strada e senza dubbio Dostoevskij è stato tale per il filosofo valdostano, morto nel 1991. Questa scelta, comunque, non obbediva solo ad affinità di gusto, ma anche ad un chiaro interesse teoretico, giacché Dostoevskij è indicato come «uno dei culmini della filosofia contemporanea e un immancabile punto di riferimento nel dibattito speculativo del mondo d'oggi» (p. 156). L'opera che recensisco esce postuma, ma il lavoro dei curatori (Giuseppe Riconda e Gianni Vattimo) si è limitato a dare corpo a un progetto già definito, riunendo il testo di un corso universitario del 1967 e altri saggi già pubblicati separatamente tra il 1978 e il 1991.

Gli scritti di Dostoevskij sono analizzati con una vigile congenialità e con una partecipazione ermeneutica che ha caratterizzato tutte le opere di Pareyson. Senza reticenze, egli stesso riconosce il proprio orientamento interpretativo: «A parte la sempre ricorrente indistinguibilità di esposizione e interpretazione, che riguarda ogni discorso su qualsiasi autore: è forse possibile esporre e interpretare Dostoevskij senza interloquire continuamente nel discorso? parlare *di* lui senza parlare *con* lui? È questo il tipo di fedeltà ch'egli richiede (...) e in questo senso la mia fedeltà —rispettosa e partecipe, congeniale e attiva— è stata, posso affermarlo, assoluta» (p. 143).

Si può dire che il lavoro artistico dello scrittore russo è un macerarsi sul problema dell'uomo, discostandosi dalla sdolcinata compassione dell'umanitarismo filantropico e idealistico, e rischiando con luce vivida la peccaminosità e la sofferenza umana. Perciò i temi presi in esame nel seguente volume sono il male, il dolore, il bene, la libertà, sempre radicati nell'ambiguità dell'uomo, la cui condizione di essere finito esige una scelta travagliata per o contro Dio.

L'attenzione al problema del male nasce in polemica con il razionalismo e l'idealismo, che lo ignorano o lo riducono a un elemento dialettico destinato al superamento, oppure a un episodio passeggero del trionfale progresso dell'umanità. Ad uno sguardo limpido, invece, la presenza del male nel mondo e nell'uomo appare dirompente e distruttrice. Visto come frutto della ribellione e del titanismo, come voluttà perversa e crudele, il male è considerato nella sua essenza come «volontario allontanamento dalla radice vivificante dell'essere» (p. 63; cfr. anche p. 73). Più che una semplice privazione di bene, esso è visto come un positivo rifiuto del bene (cfr. p. 65) (ma qui l'accenno alla nozione agostiniana non sembra riconoscere la distinzione tra il piano ontologico e quello esistenziale, che è invece rilevata altrove: cfr. pp. 57-58, 60).

«Il male non ha un'esistenza propria, ma ha un'esistenza necessariamente parassita-

ria, perché esso non può sussistere se non appoggiandosi alla realtà esistente, cioè alla realtà dell'uomo» (p. 58). Proprio per questo attecchire insidioso, risultato di una tattica demoniaca, esercita un'azione dissolvente e disgregatrice della personalità, che conduce alla negazione di Dio e all'autodistruzione.

La testimonianza che attesta il bene è indiretta e tortuosa, ed è fatta percorrendo il sentiero obbligato del male, senza indulgere a un ottimismo semplicistico o razionalistico. Per Dostoevskij, «non è virtù quella che non ha superato la prova del delitto, e non è fede quella che non è passata attraverso la prova del dubbio» (p. 121). Ciò non significa dire che il peccato è indispensabile, ma chiamare in causa l'esercizio della libertà e il valore rigeneratore della sofferenza e del dolore, in cui «lo spirito umano si purifica e ritrova la propria integrità» (p. 104).

Nelle pagine dedicate alla libertà il discorso diventa di importanza decisiva per capire non solo la concezione antropologica (o pneumatologica, per dirla con Berdjajev: cfr. pp. 18 e 157) del romanziere russo, ma anche e soprattutto gli sviluppi del pensiero di Pareyson. Alla filosofia della ragione, che media e concilia, viene contrapposta la filosofia della libertà, che sceglie e decide; alla dialettica della necessità, che conduce all'indifferenza o alla tiepidezza, si oppone quella della libertà, che instaura l'alternativa e la scelta. In questa prospettiva Dio si pone come fondamento e legge della libertà, e pertanto il carattere originario e radicale della libertà assume «il senso d'un'obbedienza primigenia e profonda, d'un *consenso* partecipe e iniziale» (p. 136).

Ritroviamo qui, nel suo nucleo essenziale, tutta la teoria dell'interpretazione di Pareyson e alcune delle strutture portanti della sua ontologia della libertà, che è però appena tratteggiata. La natura libera dell'uomo è colta con precisione, ricordando che la libertà titanica, abbandonata a se stessa in un vano tentativo di autosuperamento, si autodistrugge, mentre la libertà come puro arbitrio finisce per girare a vuoto e si autodissolve (cfr. pp. 34, 129). Ma per quanto consona con l'ispirazione esistenzialistica, si ha un'eccessiva accentuazione dell'autonomia dell'atto libero (a chi attribuirla, solo a Dostoevskij o anche a Pareyson?), che è separato dalla ragione, giacché la libertà non la presupporrebbe e costituirebbe come bene o come male l'oggetto della sua scelta (cfr. pp. 119 e 132). Sembra allora che l'uomo sia quasi lasciato a se stesso, sicché Dio esige che la libertà si comprometta per o contro di lui senz'alcun suggerimento e alcuna spinta (cfr. p. 140) e Cristo non è un'evidenza che si impone alla mente bensì un appello rivolto alla libertà (cfr. p. 132).

Il mistero del male è analizzato con grande lucidità nei suoi rapporti con l'ateismo e il nichilismo, ma già nelle pagine dell'ultimo saggio è adombrata la coraggiosa ma problematica prospettiva delineata negli ultimi scritti di Pareyson. Cristo che muore sulla croce è visto come Dio contro se stesso o, con un ossimoro, come il momento ateo della divinità (cfr. pp. 212-213) e come la manifestazione di un Dio dialettico (cfr. p. 214); viene spiegato, in effetti, «che il male e il dolore restano incomprensibili se non sono portati dentro la stessa divinità» (p. 217). Tale conclusione, d'altronde, può essere condivisa se si resta in riferimento al «redentore sofferente» (*ibidem*), ma diventa malferma se viene trasferita sul piano di una teogonia.

Pareyson e Dostoevskij insegnano che è sterile chiudere gli occhi su certi temi e che riaffiorano ineludibili nella coscienza dell'uomo gli interrogativi pressanti sul male e sul dolore; si tratta in effetti di una tematica capace di destare l'interesse, se non il consenso, di ogni uomo (cfr. p. VII). Appare, pertanto, davvero significativa la convinzione che «un'angosciata compassione per l'umanità sofferente e un trepido presagio di trascendenza possono accomunare tutti gli uomini pensosi, credenti e non credenti» (p. 217).

Joseph PIEPER, *¿Qué significa sagrado? (Un intento de clarificación)*, Rialp, Madrid 1990, pp. 116 (originale tedesco del 1988).



Questa breve opera, composta da tre saggi e un'appendice conclusiva, non pretende di essere lo sviluppo lineare di una definizione, come il titolo potrebbe suggerire. Cerca di essere piuttosto un dialogo con le principali correnti sorte dopo il Concilio Vaticano II, come accenna il sottotitolo. In nome dei fatti, Pieper indossando la veste di filosofo del fatto religioso e non quella del credente apologeta, sbarra saldamente la strada ai cosiddetti "programmi di desacralizzazione".

L'A. fa perno su tre concetti chiave strettamente collegati, alla cui disanima dedica i rispettivi saggi: sacro, sacerdote e chiesa.

Innanzitutto prende di mira l'idea di sacro e quella del suo contrario, ossia il profano. E nega che si tratti di opposti che si escludano a vicenda; sono invece opposti che costituiscono parti di un tutto più ampio: il reale. Detto in altre parole, Pieper parteggia per l'eterogeneità del reale, e contesta l'omogeneità che difendono gli autori con cui dialoga. In concreto afferma in primo luogo la discontinuità tra il Creatore e le creature, ossia tra il Sacro e il non-Sacro o pro-Fano (tutte e tre con la maiuscola). Dal fatto che tutte le creature hanno un rapporto di creazione con Dio si può affermare che per loro natura tutte sono "sacre" (con la minuscola, questa volta): ad es. quando si dice che "la vita è sacra". Ciò significa che tutte le creature, per il fatto di esserlo, sono buone degne e nobili.

Ma l'uomo può aggiungere liberamente ad ogni cosa pro-Fana (cioè creata) un nuovo rapporto con Dio, una sacralità soprannaturale appunto. Così compare una discontinuità tra creature sacre e profane, che è il tema dell'opera che commentiamo. L'A. accosta la categoria di sacro a quelle di simbolo e segno, per il fatto che tutte le cose sacre sono realtà che rimandano ad altre realtà. Il sacro infatti non è altro che il profano che rimanda a Dio. Il filosofo tedesco mette in rilievo che i tentativi di bandire il sacro dalla vita odierna poggiano in ultima analisi su un'antropologia che ritiene l'uomo incapace di conoscere il Dio da cui dipende; o peggio ancora, su un'antropologia che tenta di sostituirsi a Dio. Dal canto suo, Pieper mostra la necessità di proclamare l'eminenza del sacro sul profano sottolineandone gli elementi esclusivi: negli ambiti del tempo, del luogo, comportamento, vestiario, linguaggio e via dicendo.

Di grande finezza si rivela la distinzione usata dall'autore tra *dedicazione* e *missione*. Il primo elemento indica l'azione umana rivolta a Dio (e perciò sacra), mentre il secondo aspetto addita l'azione divina di risposta (e pertanto eminentemente sacra; di qui il termine specifico: *consacrare*). La dedicazione umana significa la disposizione dell'uomo o delle cose a riservarsi o destinarsi al servizio divino; la consacrazione è

invece il conferimento da parte di Dio dei suoi poteri, sicché l'uomo si trasforma in un suo rappresentante ufficiale, in uno che agisce *in persona Dei*, in un ministro di Dio, in un sacerdote insomma. Da quel momento appartiene alla schiera — all'*ordo* — dei delegati di Dio, così come il medico entra a far parte dell'albo dei medici. E' costui che detiene il diritto di rilasciare ricette e certificati, e non il guaritore che magari sa di fatto molta più medicina di lui. Parimenti il sacerdote possiede dei poteri divini nonostante la sua indegnità; poteri palesi soprattutto nella predicazione, nel perdono dei peccati e nella celebrazione della Messa. Inoltre, s'innesta qui, in modo naturale, la possibilità di un duplice sacerdozio: il ministeriale e il comune, i quali differiscono per la loro dedizione e per la missione a loro affidata, in modo tale di dare luogo a una differenza essenziale e non solo di grado. Concretamente compete al sacerdozio comune dei laici — come conferma il Magistero del concilio Vaticano II — il condurre verso il Padrone come buoni pastori tutte le creature e tutte le attività umane nobili, vale a dire, spetta a loro la *consecratio mundi*.

Pieper mette in evidenza che il pensiero moderno tende a sottolineare l'aspetto umano e a tacere il versante divino dell'unica azione complessa, nonostante sia quest'ultimo la differenza specifica dell'insieme e l'elemento più importante. E ribadisce che queste due prospettive possono essere rilevate dalla conoscenza spontanea senza l'aiuto della fede. Dalla mentalità moderna (o, meglio, modernista) sorgono i tentativi di scorgere nel sacerdote un semplice uomo e non colui che impersona Dio, di ravvisare in lui un rappresentante del popolo e non un rappresentante di Dio, di scoprire un popolo radunato da solo e non un popolo scelto da Dio, di prospettare una chiesa governata dalla base (democrazia) e non dal Signore attraverso la sua gerarchia, di progettare chiese in tutto e per tutto simili a edifici profani (capannoni, garages, ecc.). Il filosofo tedesco invece ricorda che quanto Dio fa (l'azione sacerdotale) è più decisivo di quanto fa il sacerdote (l'attività sacerdotale, intesa come azione sociale). E rammenta la consapevolezza di Camilo Torres nel momento di abbracciare la causa rivoluzionaria. Ricorda inoltre che il termine "Chiesa" (*Kyriaké*) deriva appunto da (*Kyrios*) e significa la "comunità santa del Signore".

La doppia valenza — umana e divina — dell'azione sacra viene rivista dal Pieper dalla prospettiva della correlativa visibilità e invisibilità. In concomitanza con l'azione sensibile si svolge l'atto invisibile e decisivo, che si rapportano in certo qual modo come corpo e anima. Si può affermare dunque che quell'azione è segno di questo atto; e che questo atto si realizza in modo misterioso ovvero sacramentale. In altre parole, i sacramenti sono i segni sensibili ed efficaci dell'agire divino nel mondo creato. Una sentenza del genere non significa cadere nella magia, perché in quest'ultima si dà un'azione del mago che imbriglia Dio, mentre nei sacramenti appaiono azioni divine non sottomesse completamente al sacerdote. La nozione di sacramento è di tale portata che spinge l'Autore a dichiarare: «Sono convinto del fatto che in ogni programma di desacralizzazione — proprio in quelli che si presentano come poggiati su fondamenta teologiche —, la radice ideologica ultima non è altra che la negazione della sacramentalità, l'idea dunque che l'"azione sacra" è una rappresentazione puramente umana in cui — obiettivamente e indipendentemente della coscienza — *non accade nulla in assoluto*, almeno in ciò che si riferisce alla presenza reale del divino» (p. 27). E poco dopo ravvisa nella stessa negazione «la causa più profonda, e forse l'unica, della tanto discussa "crisi attuale del sacerdote d'oggi"».

Infine, l'A. non si lascia sfuggire l'occasione per evidenziare le somiglianze tra il tentativo di fagocitare il sacro da parte del profano con i tentativi di assorbire la poesia

nella prosa, e la scienza filosofica nella scienza positiva. Bisogna però reagire energicamente in nome della natura umana autentica, per non perdere alcune parti del reale, e proprio le più valide. Perciò viene messa in risalto la presenza reale nel mondo di un Dio trascendente a esso. Una realtà che a chi siede tranquillamente davanti al suo tavolino può sembrare problematica, ma che «per migliaia di persone messe nelle situazioni esistenziali più estreme è stata una realtà realmente consolatrice e salvatrice, e soprattutto l'unica realtà che rimane; così è stata per i prigionieri delle dittature, per i condannati a morte, per i moribondi ai quali non valgono né le consolazioni né le parole umane né i bei discorsi, ma soltanto la realtà divina presente nel sacramento del pane» (p. 116).

Queste toccanti esperienze chiudono il breve ma denso saggio che abbiamo preso in esame. Il nostro lavoro non sarà inutile se è servito a far emergere parte della ricchezza del libro di Joseph Pieper e a stimolare alla sua lettura. Siamo convinti inoltre che è compito di tutti noi mettere in rilievo questa parte sacra del reale di fronte alla parte profana. Ciò richiede contrapporre lo straordinario all'ordinario, il superfluo al funzionale, la magnificenza alla sopravvivenza, la festa al lavoro, il canto al parlare, la poesia alla prosa, la filosofia alla scienza.

Javier VILLANUEVA

Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991, pp. 277.



La filosofia può venir insegnata solo come un insieme di problemi e di contenuti oppure primariamente come l'attività dell'uomo che cerca un sapere di senso. Solo in quest'ultimo modo si arriva alla sua radice vitale e se ne scopre la vera dignità. È così che la ricerca filosofica è presentata in questo volume di G. Savagnone. In un momento come il nostro, in cui la filosofia sembra dileguarsi quasi dall'orizzonte della cultura o identificarsi con la sola esposizione storica, è quanto mai opportuno trovare libri che incoraggino a proseguire nella ricerca di una filosofia veramente teoretica, mai scomparsa ma nello stesso tempo resasi urgente proprio quando più appare in crisi.

I primi due capitoli dell'opera sono dedicati alla natura e alla radice del filosofare. La filosofia è innanzitutto contemplazione, vita teoretica rivolta all'essenziale, trovato non senza fatica nel mutevole e molteplice campo della vita che scorre. Il filosofo trascende l'orizzonte del quotidiano, equivalente oggi al ritmo incessante e senza un riferimento assoluto delle "società complesse". La cultura attuale nella sua quotidianità è dominata da valori effimeri, dalla logica dell'utile e del rapido consumare. La realtà diviene spettacolo di superficie, in mano all'arbitrio di chi può cambiare a piacere lo scenario "televisivo" con un pulsante, in quanto guarda la realtà prescelta senza impegno, cercandovi solo un assaporare estetico ripetibile all'infinito e sempre più vuoto. La filosofia non abbandona certo questo mondo, anzi vi cerca piuttosto di "andare a fondo" in un modo che consenta anche all'uomo di trovare se stesso integralmente. La filosofia è la ricerca razionale della verità e perciò è fonte di senso per l'uomo, che così diventa capace di orientare la propria vita e di compiere le sue scelte fondamentali. La speculazione filosofica è un tutt'uno con la prassi nel senso aristotelico del termine: la ricerca intelligente della verità dell'essere trascendente il mondo chiama in causa tutto l'uomo, assicurandone la propria identità. Si presuppone la capacità umana di trovare una verità "forte", si esclude cioè l'idea della filosofia come pensiero debole in cui l'uomo conversa all'infinito in labirinti senza via d'uscita, che invitano piuttosto a immergersi nella molteplicità con un atteggiamento estetico.

La realtà dell'essere è più mistero che problema: non un indovinello da risolvere con strategie matematiche, ma realtà profonda, inesauribile, come un abisso che attira sempre di più il pensiero pur senza esaurirlo. Perciò la filosofia richiede l'atteggiamento contemplativo di chi sa custodire una verità in mezzo alle esigenze pratiche quotidiane, senza lasciarsi dominare dalle "cose da fare", anzi per essere padrone di se stesso nei compiti ordinari della vita. La contemplazione intesa in questo modo coinvolge tutta la persona, esige la presenza di un centro interiore, di una pace dell'anima che difficilmente comprenderà chi non l'abbia sperimentata. Il filosofo dev'essere capace di trovare il silenzio, di far

tacere il frastuono dei messaggi esterni molteplici e contraddittori che si sentono ma non si ascoltano, per lasciar parlare alla realtà profonda; dev'essere in grado di vivere una certa solitudine (diversa dall'isolamento), ovvero di avere una propria identità invece di "stare" con altri compagni semplicemente per fuggire da se stesso. Solo così la filosofia potrà ulteriormente diventare missione, educazione, impegno anche rischioso (socratico) di contribuire a risvegliare negli altri il senso della verità delle cose.

Questi ed altri atteggiamenti, come la meraviglia, la docilità, lo spirito critico, ripropongono l'ideale classico e insieme moderno della filosofia come saggezza, come un comportamento peculiare di fronte alla vita. «La filosofia non è tanto una materia da studiare, quanto un modo di essere da coltivare dentro di noi. Questo è vero, in generale, per tutto il sapere. Oggi con questo termine noi siamo soliti intendere un insieme di nozioni contenute nei libri e distribuite in discipline oggettive, che si tratta di studiare. Può sorprenderci che per la mentalità dei greci o dei medievali non fosse così. Per loro il sapere aveva a che fare con le qualità dell'uomo. Era, cioè, una disposizione stabile acquisita con l'esercizio — un *habitus* — che entrava a far parte del modo di essere della persona» (p. 87).

Il terzo capitolo riguarda la metodologia del pensiero filosofico. Di fronte alla contrapposizione tra l'empirismo e il razionalismo, fatale per la filosofia, assistiamo in questo secolo alla nascita di nuove formule di razionalità, come la fenomenologia, l'analitica linguistica, l'ermeneutica, la nuova retorica e la riscoperta della dialettica aristotelica. La mente umana trova in questa pluralità convergente di vie razionali un superamento delle ristrettezze che si erano create quando la ragione venne modellata sull'analitica fisico-matematica. Il metodo fenomenologico può costituire uno strumento prezioso nella ricerca per trovare l'essenziale nell'esperienza evitando la costruzione di sistemi astratti senza riscontro nella realtà. L'analitica linguistica è anche un buon punto di partenza per la filosofia. La logica delle argomentazioni ragionevoli e convergenti, attente ai destinatari della comunicazione, costituisce una via razionale più connaturale alla filosofia che non l'arida logica della dimostrazione scientifica. L'ermeneutica, infine, ci ha insegnato che comprendiamo la realtà sempre dal nostro punto di vista, a partire da precomprensioni che ne condizionano la lettura, il che non è in contrasto con la capacità umana di conoscere la verità. Viene fuori una concezione più umana (non titanica o assolutistica) del pensiero filosofico. La filosofia non è una conoscenza divina, un sapere esauriente, ma neanche è smarrimento della ragione nell'incertezza. L'uomo non è né angelo né bestia. «Se egli è grande lo è nella sua finitudine, che lo condanna a trovare la verità solo attraverso i limiti e il travaglio di una ricerca incessante» (p. 134).

Nel quarto capitolo l'A. delinea l'orizzonte dell'essere come campo d'indagine della metafisica, che è il momento teoretico centrale della filosofia. Savagnone riesce a presentare in modo vivo e convincente l'idea classica della metafisica come ricerca dell'essere degli enti. La rinuncia all'essere come atto riduce la realtà all'attimo che non dura, dove tutto diventa provvisorio, evanescente e senza peso, dove non si distingue più tra realtà e finzione. Sopraggiunge allora l'idea della realtà come costruzione umana, come dominio arbitrario, capriccioso e violento, così efficacemente denunciata da Heidegger. La volontà di potenza è la premessa adeguata della cultura della violenza, di ciò che si oppone alla realtà naturale offerta all'uomo come dono. La violenza che purtroppo conosciamo così bene nel nostro tempo non scaturisce semplicemente dall'istinto ma è la logica conseguenza di un'impostazione teorica. Ma anche le filosofie essenzialistiche del razionalismo si sono rese responsabili della dimenticanza dell'essere, in quanto lo hanno frammentato in un mondo di essenze, di oggetti mentali che il pensiero doveva catalogare, incasellare, sottomettere secondo schemi precostituiti. La metafisica essenzialista ha riprodotto la logica

della tecnica e allora è divenuta un sottile strumento elaborato dall'uomo per garantire la propria sicurezza, liquidando l'imprevedibilità della vita.

Il quinto capitolo, dedicato all'etica, sottolinea il valore della libertà di scelta. Se l'uomo è solo desiderio (Hobbes), diventa dipendente dagli stimoli e dai suoi abili manipolatori, rendendosi alla fine schiavo di un grande gioco che lo supera e lo travolge. La scelta è l'avvenimento più straordinario dopo la creazione del mondo, come ha ben visto Kierkegaard. L'uomo è capace di fare di se stesso tutto, in un certo senso, e perciò ha davanti a sé la vertigine del nulla nella possibilità della sua libertà. Nella scelta l'uomo costituisce se stesso come soggetto (non ontologicamente, ma moralmente) e d'altra parte la scelta è inevitabile, perché la vita umana scorre necessariamente e se la persona non sceglie le circostanze decideranno al suo posto. Ma si scorge nell'uomo una dimensione di "dover essere", un compito interiore di auto-realizzazione (il cui contenuto è la legge morale), visto che in caso contrario sarebbe possibile ridurre senza rimpianti un uomo qualsiasi a un essere non-umano, come accade nelle forme più degradate della vita sociale. L'essere uomo include a questo livello il dover essere, per cui si superano le difficoltà di Hume basate solo sulla considerazione fattuale dell'essere umano.

Sulla scienza e la filosofia l'A. parla nel sesto capitolo. La scienza matematica galileiana tentò di affermarsi nel positivismo come sapere assoluto, finché non si scoprì nell'epistemologia moderna la relatività dei fatti in quanto carichi di teoria. La visione di fondo dello scienziato è metafisica. La scienza, pur nella sua limitazione, è guidata dalla realtà, ma non è autosufficiente e non risolve tutto nella vita. La scienza è un'istanza relativa e i problemi più profondi si rivelano e si affrontano nella dimensione filosofica.

L'ultimo capitolo è rivolto alla filosofia in rapporto alla fede e alla religione. La filosofia non si oppone alla religione se il filosofo ha coscienza del limite. Hegel voleva passare dall'amore del sapere al vero sapere, il che è una pretesa illusoria per l'uomo finito. Solo Dio è saggio. Ci sono più cose in cielo e in terra che non nelle nostre filosofie, si potrebbe dire parafrasando Shakespeare. Una filosofia limitata, mescolata con dubbi e incertezze, si apre ragionevolmente a una possibile rivelazione, come suggerisce lo stesso Platone. Ora la fede è incontro personale con qualcuno, e quella che sul piano umano più si rende simile alla fede teologale cristiana è la fede umana nell'ambito di un'amicizia in cui qualcuno mi parla della sua anima. La fede non è un evento razionalmente controllabile. Non è un puro abbandono che prescinde da ogni contenuto di verità, ma neanche è pura comunicazione concettuale. L'adesione alla verità nella fede cristiana rientra nello spazio vitale di un Altro cui l'uomo si affida. Così la fede religiosa non si può confondere con la filosofia. Essa si colloca su un piano diverso e più alto, che non preclude il filosofare. Di fronte al mistero la ragione si lascia guidare da Colui che è il sapiente.

Il libro di Savagnone è una bella e agile introduzione alla filosofia. Ripropone la filosofia nel senso classico di *theoria* con vivacità e in modo direi molto pratico, ricco in citazioni di autori moderni e di accenni profondi e perfino poetici che lasciano intravedere un modo di fare filosofia non perfettamente esprimibile in un'opera scritta. Risulta in definitiva un libro stimolante per chi vuole avviarsi alla filosofia, che «è possibile solo se si ha il coraggio di avere un'anima» (p. 268). La filosofia non è una tecnica ma include una scelta di vita. Neanche è un lusso per pochi studiosi poiché, «pur a diversi livelli di profondità e di sistematicità, tutti, anche chi non ha la vocazione dello specialista, siamo coinvolti dalla domanda sul senso dell'esistere. E tutti siamo capaci, se appena ci lasciamo sfiorare dalla meraviglia, di vivere l'avventura della ricerca» (*ibid.*).

Juan José SANGUINETI