

le quali Egli occupa un preciso posto anche nella filosofia della religione (cfr. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, pp. 272-283), forse non vi sono molte novità.

Ci pare che avrebbe potuto giovare a molti una dettagliata chiarificazione del titolo (*Die unmittelbare, Religion*) dato a questa prima parte di un'opera il cui completamento è atteso con vivissima impazienza.

Ci sembra che sia essenziale richiamarsi sempre al tipo d'indagine e di scienza a cui lo scritto appartiene: *Die christliche Weltanschauungslehre*. Solo su questa base l'opera può essere compresa e giudicata.

Merita, forse, d'essere posta in rilievo una cosa: l'opera ribadisce l'indeterminatezza inerente all'esperienza religiosa, l'incapacità di questa a fornire, da sola, sufficiente fondamento alla religione, però nello stesso tempo ne pone in risalto l'estrema importanza. Ciò sembra gettare una determinata luce sulla crisi religiosa contemporanea, e fornisce indicazioni per chi sente il dovere d'agire.

AGOSTINO AMAROLI

FELICE BALBO, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, Torino, Boringhieri, 1962. Un volume di pp. 176.

Il presente saggio del Balbo presenta molti punti d'interesse: è manifestamente frutto di profonda riflessione su problemi vivamente attuali ed esulanti dal campo della ristretta e « tecnica » ricerca filosofica, ed investenti invece la totalità del mondo sociale e del momento storico odierno; risponde ad un sincero e impegnato sforzo costruttivo e di chiarificazione, perseguito con coerenza ed energia, anche se aperto a ulteriori precisazioni e sviluppi; infine, per limitarci alle sole note fondamentali, è chiaramente ispirato, nel suo complesso, ad una concezione realistica della filosofia e dello stesso filosofare come attività umana.

Il Balbo prende le mosse da un'analisi, invero acuta e ben delineata, della « crisi » reciproca della società e del pensiero contemporanei, ed insieme dei motivi d'urgenza di una « ripresa » filosofica, proprio in funzione delle necessità di *sviluppo umano*. Ad un declino dell'importanza della filosofia nel mondo umano corrisponde in effetti in tal mondo la prevalenza pratica effettiva di un atteggiamento empiristico, dato che « ogni atteggiamento esistenziale implica necessariamente una corrispondente posizione filosofica » (p. 23), e nel campo specifico della cultura filosofica la totale sua storizzazione e pertanto il suo fallimento come filosofia, come portatrice di valori assoluti, e la sua riduzione a strumento pratico di dominio o di successo.

Tuttavia l'A. ritiene esista una possibilità di ripresa filosofica, e più esattamente una filosofia capace di sviluppo tale, da adeguarsi infine alle mutate condizioni storiche e sociali

e da guidarne e renderne fecondo il futuro evolversi: non la filosofia moderna, responsabile della crisi dei valori e alla fine di se stessa, ma la filosofia realistica classica nella rielaborazione originale datale da Tommaso d'Aquino. La motivazione di tal scelta risiede preliminarmente nel suo carattere di « filosofia connaturata con il senso comune » (p. 44), salvo poi ampliarsi e fondarsi, in una più chiara e cosciente dimostrazione della sua sostanziale verità, man mano che di fatto tal filosofia avrà conseguito la sua effettiva rigenerazione storica.

Dopo aver efficacemente contrapposto lo atteggiamento gnoseologico e quello esistenziale o di accettazione dell'essere nella sua concretezza, quali opposti « cominciamenti » del pensiero realistico e di quello moderno, di tal sopraddetta rigenerazione il Balbo si accinge a delineare i criteri e motivi fondamentali nel cap. 3 della sua opera, rinviano al pensiero di Horvath, Fabro e Geiger e, soprattutto, alle note tesi interpretative di E. Gilson avverse all'essentialismo realistico e sottolineanti il carattere fondamentale « esistenziale » (in senso metafisico) della ontologia tomistica; ciò implica ovviamente l'adesione dell'A. al principio dell'analogia dell'essere ed alla distinzione di essere assoluto e partecipato, ed alla possibilità di un ordine transnaturale o transrazionale come unica possibile risposta al problema di « un rapporto assoluto dell'uomo con l'Assoluto » (p. 59). Viceversa nella tesi tomistica della non riducibilità dell'esistenza all'essenza (p. 65) si colloca la possibilità di un'indagine scientifica distinta da quella filosofica e, nel piano suo proprio, decisamente feconda e non mai esauribile o limitabile a priori, ma per contro legata a tal piano, empirico-fenomenico e non capace per natura sua di attingere quello filosofico, della realtà in quanto tale, e dell'umanità nella sua interezza e globalità. Insieme a tali distinzioni risulterà acquisito, inoltre e soprattutto, il « retto atteggiamento del filosofare » (p. 76), consistente in un riconoscimento di « primato... alla conoscenza della vita e, in universale, dell'essere reale o possibile, piuttosto che a quella dell'essere pensato o del pensiero dell'essere, o del pensiero come tale; piuttosto che alla ricerca dei primi principi, ecc. » (p. 78). In altre parole, il retto atteggiamento in filosofia sta nel riconoscimento del primato della vita sulla filosofia, del dovere di filosofare per vivere e non di vivere per filosofare (p. 79), e discende dal carattere che ha l'uomo di essere partecipato, in cui l'esistere non si identifica con l'essenza e che non è quindi razionalità pura o verità sussistente. Ne dovrebbe derivare, in pratica, un totale rinnovamento del metodo concreto e storico del filosofare, l'adozione da parte della ricerca filosofica di una divisione funzionale e di una organizzazione di lavoro associato, simile a quelle già seguite con successo da altre ricerche più vitalmente impegnate in problemi pratici concreti, le ricerche scien-



tifiche. Ne deriverebbe, pure, una negazione del carattere contemplativo della filosofia e della finalizzazione alla contemplazione della vita umana: « il primato, nella vita dell'uomo, deve essere dato all'essere, e l'azione è altrettanto necessaria e fondamentale, nella vita, quanto la contemplazione... » « La pienezza d'essere... è il destino dell'umanità » (p. 85).

Ridiscendendo dal piano ontologico verso la soluzione, almeno nelle sue linee generali prospettabile, del problema storico immediato dello sviluppo della società umana, il Balbo si propone quindi in primo luogo una definizione metafisica dell'uomo in termini di « poter essere sussistente » (pp. 97-103), con una formula cioè che, pur nella sua eventuale provvisorietà, ammessa dall'A., bene indica il carattere di perfettibilità, anzi il dovere di ricercare la propria perfettibilità da parte dell'uomo, ed insieme la precarietà, la difficoltà e lo sforzo impliciti in tal ricerca, e la direzione di *integrazione umana*, in senso direttamente sociale e indirettamente o piuttosto ulteriormente ultra-terreno, che assume la vita etica. Di qui il Balbo deduce un'etica dello sviluppo umano, fondata sulla conquista dell'atteggiamento esistenziale retto » (rovesciamento totale dello atteggiamento empirico-praticistico contrassegnante l'attuale momento di disordine etico e sociale) e sulle regole del *naturale* sviluppo umano, distinte dalle mere norme « giuridiche » esterne ed astratte, perchè discendenti dal principio o criterio supremo di « obbedienza all'essere » (p. 134) che è anche fondamento e garanzia di vera realizzazione autonoma e libera dell'essere umano.

Infine l'A., attraverso una penetrante esaltazione e descrizione della virtù dell'umiltà, da lui a ragione giudicata « radice di ogni sviluppo », ed essenziale ai fini del riconoscimento del proprio compito umano e storico, giunge a prospettare il problema dello sviluppo umano nella società, sottolineandone il carattere *libero, creativo, indefinito e rischioso* (p. 148) e, fondamentalmente, *etico* e agente nel senso dell'integrazione effettiva, della realizzazione dell'essere umano secondo la sua essenza, nel raggiungimento del « bene comune concretamente operabile ». Condizioni ontologiche di tal sviluppo sociale sono la partecipazione cosciente dei singoli all'orientamento del tutto sociale, la presenza del pensiero filosofico adeguato a tale orientamento, e la sua sufficiente comunicazione e comprensione, soprattutto da parte della classe direttiva della società, in cui innanzitutto deve essere realizzato il retto atteggiamento etico suddetto; ed in un'appendice, analizzante « le condizioni empiriche del lavoro filosofico », l'A. auspica che tali condizioni, oggi assolutamente inadeguate ai compiti effettivi che la filosofia dovrebbe assumere in ordine allo sviluppo umano, ricevano un radicale mutamento dalla accresciuta coscienza della necessità della filosofia, che al compito di riedificazione filosofica convogli più adeguati mezzi, energie, interessi ed impegni individuali e collettivi.

In un saggio così denso di aperture problematiche e di osservazioni passibili di ulteriore sviluppo, e che l'A. stesso presenta come « un itinerario di ricerca e un programma di lavoro » (p. 8) molte sarebbero le prospettive sia di ampliamento che di parziale critica e problematizzazione. Ci limitiamo per le prime ad accennare ancora all'aspetto di viva attualità sotto cui vien posta la ricerca filosofica: essa sgorga come intimo bisogno di orientamento di uno sviluppo umano in atto, ma che senza tale orientamento rischia di perire sotto il peso delle sue stesse troppo sfrenate e non armonizzate energie, e riprende quindi la sua sostanza umana concreta, al di là delle dilatazioni dialettico-retoriche e delle peregrine questioni di scuola che tanto l'hanno fatta scadere nella considerazione corrente, recuperando anche un linguaggio largamente accessibile e spogliandosi del deterioro esoterismo, tanto spesso rifugio di una effettiva vacuità di contenuto.

Per il secondo aspetto, vorremmo soltanto accennare a una serie di riserve o di richieste di chiarimento, tutte poi a nostro avviso dipendenti da una sola: sgorgando dalla vita come bisogno suo di chiarimento e di orientamento, la ricerca filosofica ne riceve, certo, serietà e urgenza. Ma può pure derivarne e assimilarne, suo malgrado, proprio quell'ammisione di primato dei motivi pratici umani ed « esistenziali » che tanta parte del pensiero contemporaneo presenta, nelle sue forme storiche, vitalistiche, pragmatistiche. In tale abbassamento dei valori teoretici, in tale praticismo filosofico, nella totale o parziale abdicazione dalla vera razionalità e nell'abbandono dell'ordine di priorità del conoscere rispetto al fare sta l'inefficienza etica ed anche pratica del pensiero contemporaneo.

Ora, tale necessità (che è poi di essenziale portata pratica, etica) di ristabilimento del primato della teoresi sulla prassi non ci pare che il B. metta sufficientemente in luce, nè conseguentemente mantenga la necessità di una fondazione critico-metodologica del sapere filosofico; onde della ontologia tomistica e della sua eventuale « ripresa » storica egli sottolinea l'aspetto realistico concreto, l'apertura all'infinita perfettibilità sul piano fenomenico, l'anti-essenzialismo, della conoscenza metafisica di Dio egli nota il carattere negativo e analogico, dell'uomo metafisicamente considerato l'aspetto virtuale o « possibile », indeterminato e perfettibile. Ne viene, come vedemmo, esplicitamente negato il valore « autonomo » della contemplazione o teoresi, quasi contrapposta al « possesso » dell'essere nella sua pienezza, e trascurato l'aspetto logico-metafisico del tomismo, la sua evidenza razionale e il carattere trascendentale (in senso realistico) dei suoi concetti, e la conseguente superiorità (sul piano naturale) delle virtù intellettuali su quelle etico-sociali, che non significa, ovviamente, negazione di queste, ma proprio loro fondazione in valori autonomi perchè da sé evidenti e in sé giustificati.

Pertanto sia sul piano astratto della metafisica e della sua «scientificità», sia su quello più concreto dell'essenza umana e della sua realizzazione storica, sempre perfeffibile, non viene sufficientemente posta in luce la componente del pensiero, della razionalità, sia pure riferita trascendentalmente e necessariamente all'essere come a suo oggetto e costitutivo primo e imprescindibile, con una conseguente tendenza, certo più implicita che dichiarata, e sempre refutabile in un chiarimento ulteriore, a presentare la ripresa del realismo di ispirazione tomistica in funzione di soli, sia pure elevati, valori etico-pratici o sociali-umani. E se la fecondità pratica di una dottrina può essere verificata della sua validità umana, non può tuttavia essa sola sostituirsi alla sua evidente ed autonoma fondazione teoretica, ma deve invece proprio in questa trovare la sua prima radice.

GIANCARLO PENATI

*Demitizzazione e immagine*, Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici. Roma, 11-16 gennaio 1962. A cura di Enrico Castelli, Padova, Cedam, 1962. Un volume di pp. 351.

*Demitizzazione e immagine* è il tema del colloquio internazionale svoltosi all'Università di Roma, dall'11 al 16 gennaio 1962, sotto la presidenza del prof. Enrico Castelli, a cui si deve la pubblicazione degli atti relativi, raccolti in un magnifico volume, che va degnamente ad aggiungersi all'altro ormai ben noto su *Il problema della demitizzazione* (Roma, Istituto di studi filosofici, 1961) recante gli atti di un precedente convegno, e del quale abbiamo parlato in «Aquinas», 1961, pp. 146-79.

Sottratto ai limiti immediati della problematica bultmanniana, ma idealmente solidale col principio ispiratore di questa, il tema offre alla discussione una delle componenti più operanti nell'ambito pur speculativamente depotenziato del pensiero contemporaneo, richiamando l'attenzione sui fondamenti di un'estetica essenziale, che voglia emergere con piena consapevolezza dalle sabbie mobili di certa fenomenologia. Il Castelli vi individua il problema stesso dell'apologetica che si presenta in una situazione di esistenza tecnicizzata al massimo, iconoclastica per certe immagini, quindi demitizzante; ed è forse la configurazione più esatta dell'assunto globale dell'intero convegno, anche se le singole trattazioni raccolte negli atti sembrano ubbidire a criteri e a impostazioni di minore ampiezza concettuale.

Lo stesso Castelli indica in modo penetrante i due aspetti fondamentali del problema affrontato: a) che significato ha, nella situazione storica di un tempo incalzante l'immagine

come analogia?; b) qual è la funzione di una immagine sacra nelle sue forme diverse quando l'evocazione viene ad essere frustrata dal ritmo di un tempo tecnicizzato in modo parossistico? È, in fondo, il problema dell'alienazione, che viene ad inserirsi con funzione di stimolo nel vasto campo dell'estetica, intesa in qualche modo come linguistica generale, onde ovviare, come dice ancora il Castelli, a quella impressionante carenza di possibilità di ascolto in funzione di una nuova dimensione del tempo. Alla luce di questa prospettiva, cercheremo di esporre e di analizzare criticamente il contributo dei singoli saggi alla soluzione del problema implicato nel rapporto demitizzazione-immagine.

E. CASTELLI, *La théologie de l'histoire et l'herméneutique* (pp. 13-18), richiamandosi soprattutto alla distinzione tra «storia del sacro» e «storia sacra», viene a circoscrivere con esattezza il significato dei due termini contenuti nel tema «demitizzazione e immagine» col rilievo che la storia sacra si appoggia, in un certo senso, su una serie di immagini, sia dal punto di vista dell'analogia che da quello della rappresentazione; si presenta allora la necessità di stabilire che cosa è l'immagine e in che misura essa possa servire allo scopo per il quale è usata. La complessità del problema relativo non può essere sottovalutata: richiedendo la storia sacra una esperienza del sacro (dal momento che la Rivelazione è rivelazione di un *kerigma* o messaggio), essa è una *metafisica*, non una *fisica*; trattarla come fisica equivale a distruggerla, e la tratta come fisica chi la riduce a storia del sacro. Ora, il ricorso all'immagine potrebbe costituire, sotto questo aspetto, un pericolo: può una cosa terrestre, quale quella a cui si riconnette l'immagine, rapportarsi ad una cosa celeste? L'avvento di una fisica «disintenzionalizzata», cioè svuotata di una qualsiasi possibilità di apertura al piano divino, segna inevitabilmente il declino del messaggio.

Il pensiero del Castelli potrà essere chiarito ancor meglio attraverso due riferimenti storici, a cui il distinto filosofo sembra annettere una particolare importanza. Il primo riguarda la risposta di Galileo al tribunale di Roma: ai giudici che gli fanno notare che se Giosuè ha fermato il sole, vuol dire che il sole è in movimento, Galileo risponde che la Rivelazione ci insegna «come si va in cielo» e non «come va il cielo». Il secondo riguarda la critica di Malebranche al dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, avente come risultato la eliminazione della *res extensa*; tale critica vien fatta però rientrare dallo stesso Malebranche con l'osservazione che siccome la fede ci insegna che Dio ha creato il cielo e la terra, ne segue che il cielo e la terra esistono e sono creature di Dio. Malebranche, in fondo, sembra commettere lo stesso errore dei giudici di Galileo; gli si può opporre, infatti: la Rivelazione non è rivelazione di una fi-