

l'illusione di fondare direttamente sul Vangelo una ipotesi rivoluzionaria, — troppe cose, nell'azione scelta da Gesù, e nell'insieme del Nuovo Testamento, vi si opporrebbero — si ritrova l'esigenza di una scelta di fondo, che nessun programma umano può esaurire: « Non conosce Dio chi non sa che egli si oppone a tutto quanto il nostro mondo e lo giudica... non conosce Dio chi non sa che la sua volontà è tesa a trasformare e rinnovare completamente il mondo » (pp. 119-120). Anche se di teologia della rivoluzione si è scritto molto negli ultimi anni, queste pagine di Barth, che datano dal 1955, contengono già *in nuce* gli elementi per la risposta più seria al problema.

FABIO RICARDI

P. M. TOESCA, *La filosofia dell'homo faber*, Parma, Studium Parmense, 1967. Un volume di pp. 248.

L'incontro con un saggio quale è quest'ultima fatica di Toesca è tutt'altro che comune: nel clima della nostra filosofia contemporanea, omogenea e similare (salvo — ogni generalizzazione soggiace a smentita — rare e precise eccezioni che rimangono per lo più inascoltate) le riflessioni dell'A. nascono d'impeto, quasi di torrente che va cercando il suo alveo: ne risulta un procedere ora lineare, perché rigorosamente teoretico, ora ritorto, perché si sa in nuove ampiezze, ora lento, perché problematico, ora travolgente, perché conscio di quel nuovo che del vecchio e dell'inutile si nutre, conscio che ogni passato è contemporaneità, che ogni presente trae consistenza da più intima e profonda lettura del passato. Il periodare del Toesca corrisponde alla vitalità del suo pensiero; il suo linguaggio corrisponde all'intima economia del contenuto, alla poliedrica sfaccettatura del reale che vuole cogliere e comprendere. Non presenta insomma né pensiero né linguaggio semplici, ma estremamente impegnativi: non è possibile leggere e riflettere su questo testo senza muoversi all'unisono con l'A. L'impegno di partecipazione è integrale; non si può non aderire al mondo spirituale, alla lettura esistenziale e teoretica. Se infatti il linguaggio è la casa dell'essere, come notava Heidegger, è il caso qui di sottolineare come il linguaggio del Toesca dica del suo mondo, partecipandolo, nell'apertura ad un orizzonte di comunicazione originalissimo, ma universale; esistenziale, ma metafisico.

Difficile ne diventa dunque una presentazione, perché complesse e molteplici sono le linee di riflessione e ricerca: l'asserto fondamentale con le sue implicanze antitetiche è, d'altra parte, già presente nel titolo. *L'homo faber* è il simbolo dell'umana potenza della prassi, non solo quale manipolazione della realtà già data nel qui e nell'ora, ma pure quale invenzione, quale progettazione che dalla prassi nasce per nuovi infiniti orizzonti d'azione: autoprogettazione ed autoprogrammazione. È il punto nodale, questo, che l'A. riccamente sviluppa nella *Introduzione* (pp. 9-46): espressioni culturali contemporanee (la sociologia, per esempio), la tradizione filosofica da Hegel e Marx sono integrate, in una sintetica visione, sotto l'unico denominatore, che solo l'ampiezza del teoretico riesce a delinearne.

Tale delimitazione, tale denominazione permettono, in verità, non solo una lettura sintetica e onnicomprensiva di età storiche e movimenti culturali, ma ne esprimono acutamente la diagnosi, quasi, grazie al reperto del teoretico, fosse data la possibilità di arginare un pericoloso e vano procedere. Anche in questo significato si può indubbiamente affrontare il saggio dell'A.: se la dimensione della fabbricità è dimensione caratterizzante l'ambiente contemporaneo nella sua specifica eredità dell'epoca moderna, come restituire l'uomo all'uomo, affinché più libero diventi il suo essere, umanamente e non cosalmente più ampio si faccia il suo operare?

Il saggio è dunque ad un tempo indagine storico-filosofica ed impegno teoretico, che non è solo impegno di pura riflessione astratta e lontana, ma pure prassi, pen-

siero che si fa azione, dato fattuale che si teorizza. « Questo libro si propone come ricerca storica poiché vi si definisce un modo di filosofare qual è attuato da alcune correnti odierne di pensiero e se ne tenta la spiegazione genetica e la ragione « storica », cioè la coerenza di derivazione e di intendimento; e si propone come saggio teoretico perché vi si discute la possibilità di quel filosofare di rispondere all'esigenza e interpretativa e costruttiva che esso propone e rileva... » (p. 45).

Impossibile, per la molteplicità degli spunti e dei riferimenti, ripercorrere l'intero cammino dell'A.: basti qualche spunto, qualche ripresa. Il primo capitolo (*Il problema del tutto*, pp. 47-115) inserisce la ricerca nella classica tradizione culturale: Eraclito, Parmenide, Socrate, posto « come punto di passaggio dal razionalismo concreto di Eraclito alla metafisica tradizionale di Agostino » (p. 81), come acquisto della coscienza problematizzante, che qualifica l'uomo in quanto tale, ed in essa coscienza di una dimensione metafisica. Così, in Agostino, la riflessione sull'uomo diventa teologia della storia, ma pure provvisorietà della storia, che all'umano pensare e produrre è appunto affidata. È il pensiero che (con Cartesio) diventa realizzazione di pensiero, e quindi prassi, *homo faber* che costruttivisticamente e metodologicamente procede.

Il secondo capitolo (*La prospettiva problematica e il giudizio storico*, pp. 117-178) si articola nella riflessione sulle fondamentali categorie del sapere storico, come luogo appunto di esplicazione e di concretizzazione della figura dell'*homo faber*. « La struttura confrontante è perciò essenziale al giudizio storico, e che esso sia giudizio di valore significa semplicemente che è presa di posizione teoretica dell'uomo di fronte alle testimonianze della propria esperienza del passato come condizione per la comprensione stessa di esso » (p. 168).

In una lucida e sintetica *Conclusione* (pp. 179-188) sulla contraddittorietà della posizione assolutizzata dell'*homo faber* come dell'*homo sapiens*, l'A. rivendica al pensiero, all'autentica dimensione culturale, che dal fenomenologico e pratico trae pure nutrimento, forza rivoluzionaria e perennemente innovatrice.

Il saggio si chiude con un'*Appendice* (pp. 189-239), quasi testimonianza e verifica attraverso diversi autori contemporanei della validità e del significato della precedente trattazione.

ALESSANDRA GREPPI

G. MORPURGO TAGLIABUE, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1967. Un volume di pp. 398.

Il saggio del Morpurgo Tagliabue intende contribuire al chiarimento del significato del linguaggio e dello stile poetico nel mondo greco. Venuta meno la Grecità, il significato del linguaggio ad essa proprio si sarebbe offuscato, mentre la concezione greca dello stile poetico si sarebbe diffusa sempre più, compromettendo le sorti della poetica occidentale nel suo insieme.

Entro la ricchezza degli argomenti emergono abbastanza chiaramente nel testo alcuni nuclei fondamentali: la linguistica nei suoi rapporti con la logica, la stilistica e la poetica, ed infine, nella conclusione, i rapporti inaspettatamente assai significativi fra la concezione aristotelica e la concezione strutturalistica contemporanea del linguaggio.

Vista l'ampiezza della tematica trattata, preferiamo, piuttosto che esporre in modo sommario tutto il saggio, soffermarci con maggiore attenzione sulla parte linguistica e logica. L'esposizione ed il commento della parte stilistica e poetica ci porterebbero troppo oltre i limiti consentiti ad una recensione.

Ciò che più sorprende nell'opera del Morpurgo Tagliabue è l'acutezza di un'analisi che, lavorando su testi talvolta di estensione ridotta, riesce a darci una visione sufficientemente completa della concezione linguistica di Aristotele. L'insieme dei testi aristotelici non è affatto ignorato. Anzi è proprio grazie ad un'analisi che tiene costante-