

dendo la lettura del *De Institutione historiae universae et de eius cum Iurisprudencia coniunctione, Prolegomenon*, Cotroneo fa risaltare come un « modello teorico » sia alla base dell'analisi storiografica, o, come egli dice, come per la prima volta l'*ars historica* preceda la storiografia concreta: « abbiamo visto, infatti, come i precedenti trattatisti, a parte gli spunti filosofici rintracciabili nelle loro opere, non fossero in pratica niente di più che dei codificatori di metodologie già messe in atto dagli storici... Diversa, invece, la parte di F. Baudouin: qui egli precede la storiografia e teorizza un modo veramente nuovo di condurre la ricerca storica, includendo in essa quella fenomenologia giuridica di cui neppure i più "moderni" fra gli storici dell'epoca avevano valutato l'importanza ai fini non solo della ricostruzione storica, ma anche della stessa comprensione della storia » (p. 346).

Inoltre si deve notare che il Baudouin aggiunge una connotazione essenziale alla storia, e precisamente il suo essere scienza sociale, e non più una parte della letteratura: l'abisso con i primi trattatisti dell'*ars historica* è notevole, e le implicanze e le prospettive che si aprono non cesseranno di dare risultati innumerevoli, in quanto finalmente la storia stessa è considerata da un punto di vista « storico », in rapporto, cioè, con la politica, la religione, la geografia e la scienza giuridica (p. 353).

L'esposizione analitica del contenuto del volume ha già mostrato i meriti della ricerca del Cotroneo; resterebbero da fare alcune osservazioni, che peraltro sostanzialmente si possono riassumere in due punti. Anzitutto, vi è da chiedersi se le pur esattamente individuate intuizioni degli autori dal Cotroneo analizzati abbiano avuto, nel contesto delle opere degli stessi, tutta l'importanza e l'originalità che viene ora loro attribuita: diciamo questo evidentemente solo per una questione di « limiti », onde evitare che nella ricerca delle anticipazioni si vada, in qualche caso, un poco oltre.

In secondo luogo, va rilevato come l'impostazione della ricerca avvenga nell'ambito della prospettiva storicistica crociana; qualora si usasse un altro metro, questa fertile e sapiente ricostruzione perderebbe forse, in parte, un po' del suo sapore: questo è detto non per togliere i meriti più volte riconosciuti al Cotroneo, o per fare obiezioni, ma per caratterizzare meglio la fisionomia del libro considerato.

FRANCESCA GUERRERA BREZZI

GIGANTE M., *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Napoli 1972. Un volume di pp. 302.

In Kierkegaard la religiosità e la disperazione sono due stati indipendenti l'uno dall'altro? Si può avere religiosità senza disperazione ovvero disperazione senza religiosità? Certamente no; un rapporto solido le lega indissolubilmente sì che la prima rinvia necessariamente alla seconda e questa necessariamente rimanda alla prima. E quanto ha voluto mostrare il Gigante in quest'opera in cui analizza meticolosamente la disperazione kierkegaardiana in tutti i suoi vari aspetti e in tutte le sue implicazioni. Ebbene, la disperazione risulta conseguenza, per Kierkegaard, di un non corretto rapporto tra l'uomo — il singolo — e Dio. L'uomo non sarebbe così disperato se non avesse da fare i conti con la divinità, e ciò anche quando la ignora, anche — e soprattutto — quando vi si oppone. Non ci sarebbe disperazione se l'uomo non fosse inquadrate in una dimensione essenzialmente religiosa. Si tratta di una religione positiva, storica il Cristianesimo. Cristianesimo che Kierkegaard viveva in maniera drammatica. Il suo ideale era: « diventare e far diventare gli altri cristiani » (p. 53, cors. nel testo). Di qui il suo anti-hegelismo, nonostante tracce dell'andamento dialettico hegeliano si trovino un po' dovunque.

Un aspetto di questo anti-hegelismo è il modo di concepire l'io individuale. Questo è « singolarità » e, quindi, è « in-mediabile; non si lascia cogliere » (p. 69). Ma l'io, per essere tale, deve rapportarsi a sé e a Dio. Questo rapportarsi di ogni uomo

a sé e a Dio costituisce il punto centrale del pensiero di Kierkegaard e la causa sia dell'angoscia che della disperazione. Infatti ci si rapporta a Dio mediante un « salto nell'assurdo » compiuto grazie alla fede. L'io, però, non si rapporta necessariamente a Dio, ma si può rapportare a Lui scegliendo. Ne deriva che egli può anche non scegliere o scegliere di non rapportarsi ad altro che a se stesso. In tal caso l'io perde la propria singolarità — che si costituisce col fondarsi in Dio — e cade nella disperazione.

All'analisi minuziosa dei diversi tipi di disperazione seguono circa 70 pagine di commento e di confronti con altri autori; pagine che costituiscono senza dubbio la parte più interessante dell'opera. Una domanda, tuttavia, mi è sorta spontanea: che senso ha voler « correggere e integrare » il pensiero di un qualsivoglia autore? Eppure questo si è esplicitamente proposto il Nostro (p. 247, riga 2; p. 259, riga ultima e p. 260, prima riga). Vediamo come. È indubbio che Kierkegaard abbia particolarmente sottolineato il rapporto verticale attraverso cui l'io si lega a Dio. Il Gigante, a tal proposito, osserva: « La stessa Alterità (o Trascendenza), in Kierkegaard, corre il pericolo di divenire evanescente. Il singolo infatti errerebbe se credesse di potersi mettere, con l'Assoluto, in un rapporto assoluto. La distanza qualitativa tra l'io e Dio può essere superata col salto, *ma sempre con la mediazione della Chiesa...* Di quest'ultima Kierkegaard non ha colto l'insostituibile importanza » (p. 238, cors. nel testo).

Non è chiaro in che cosa consista l'evanescenza cui può andare incontro l'Alterità come la intende Kierkegaard e, ancor meno, come la mediazione della Chiesa possa ovviare a questo pericolo.

Sostanzialmente il Gigante si muove sullo stesso piano di Kierkegaard, per quanto riguarda il concetto di trascendenza. Tuttavia « integra » il pensiero kierkegaardiano e introduce la mediazione della Chiesa.

A parte il problema della correttezza, in linea di principio, della volontà di integrare (volontà che all'autore deriva, forse, dall'aver dimenticato che Kierkegaard è un filosofo e che, pertanto, la critica va fatta sul piano teoretico del valore logico delle sue asserzioni e non sul piano dell'integrazione con ciò che è stato tralasciato della dottrina cristiana: Kierkegaard non era un teologo e non è alla luce della teologia che va studiato il suo pensiero), e a parte che l'introduzione del concetto di « mediazione della Chiesa » non è fondata, questa verrebbe a porsi in contraddizione con due capisaldi della filosofia kierkegaardiana: quello del salto e quello dell'io come singolarità. Il concetto di Chiesa come « Corpo Mistico di Cristo » contraddice la fondamentale categoria della singolarità. E la « mediazione » della Chiesa non contraddice il salto?

Ci sembra che l'integrazione che vorrebbe fare l'autore derivi da un equivoco: dal voler commisurare il pensiero di Kierkegaard alla teologia cristiana senza occuparsi di vedere se quel pensiero (o un altro qualunque) si presta a venire integrato e ricondotto a quella teologia (o ad un'altra qualunque) senza cessare di essere se stesso. In altri termini: se, per ipotesi, accettassimo le integrazioni, avremmo dinanzi a noi ancora il pensiero di Kierkegaard in edizione riveduta e corretta, o non, piuttosto, una nuova presunta filosofia, priva di ogni fondamento giacché non ha mostrato l'infondatezza di quello né la fondatezza di se stessa?

La stessa fusione (e confusione!) tra piano storico, piano teoretico e piano teologico e, quindi, la stessa volontà di correggere e di integrare si trova a proposito della concezione del « miracolo » e a proposito delle « possibilità della nostra speranza ». A parte questa confusione (ma Kant diceva: « non vi è incremento, ma deformazione delle scienze, quando si confondono i loro limiti »), l'analisi comparativa con altri autori del concetto di speranza è notevolmente sollecitante per ulteriori riflessioni.