

che vive senza Dio o sulla base del presupposto immanentistico-laicistico (p. 284); ragion per cui non va a segno la critica di D. Settembrini, recensore del Morra (cfr. *Le peccorelle di Marx*, « Il Giornale nuovo », 6 gennaio 1977, p. 3). Quando il Settembrini, opponendosi al giudizio del Morra, secondo cui il marxismo è « la continuazione e la più completa realizzazione dello spirito borghese » (pp. 12-13) afferma che: « il Cristianesimo... è tremendamente vulnerabile di fronte al comunismo, in ragione delle profonde analogie. Solo il Cristianesimo laicizzato (!) può contribuire efficacemente alla lotta contro il comunismo », paradossalmente ed erroneamente non s'avvede che proprio la realtà di Dio Trascendente costituisce l'infinita differenza obiettiva e l'unico ostacolo, assolutamente insormontabile, tra Cristianesimo e comunismo marxista. Mentre una volta « laicizzato il Cristianesimo » o tolto di mezzo Dio, lo sbarramento è tolto. Tolto Dio, il « dovere » si spegne inesorabilmente nel « volere » dell'uomo tolemaico-prometeico, misura di tutte le cose; il quale come può volere l'assetto e la libertà borghese così, a pari, può volere il totalitarismo marxista-comunista, senza altro limite che non sia la propria scelta, il proprio gusto per motivi controvertibili; insomma, tolto Dio, tutto è permesso all'uomo *sibi commissus*; ovvero, *solo se è posto Dio, è fondato il « dovere » della giustizia nella libertà.*

E pertanto, tra i fattori di pregio del lavoro del Morra, torna in conclusione ribadita in modo primario, con l'esigenza della Fede nel Dio-che-è (per la negazione indubbia del Quale, il marxismo mantiene l'opposizione essenziale al Cristianesimo) l'esigenza di pensare: *Fides quaerens intellectum*. Voglio dire l'esigenza di pensare il laicismo (soprattutto filosoficamente, atteso il suo carico di equivoco, di presupposizione e di evasione), e correlativamente di pensare la religione nella *condizione obiettiva*, prima ed ultima del suo valore, che, appunto, è l'esistenza di Dio Trascendente. Una difesa od *apologia razionale*, che al di là dell'economia di *Marxismo e religione*, comporta per il filosofo l'impegno per una « teologia razionale rigorizzata » od incontrovertibile. Un impegno che, nella tecnopoli secolarizzata, incapace di sapienza, dove l'utopia è il nuovo oppio dei popoli (p. 285), dove l'eclisse di Dio e del dovere è connessa con l'eclisse della ragione metafisica, non è più eludibile, perché, — giusto il rilievo dell'autore — « il Dio della ragione è anche il Dio della salvezza » (cfr. *Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia 1974, p. 63).

ANGELO GNEMMI

UMBERTO GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte. Teoria critica in nome dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1975. Un volume di pp. 322.

Il sottotitolo dell'opera di Galeazzi, *Teoria critica in nome dell'uomo*, rivela l'angolo di visuale con cui l'autore ha affrontato lo studio dei filosofi di Francoforte. Pur non tralasciando le multidimensionali prospettive del pensiero dei Francofortesi, egli riesce a cogliere il senso che tutte le unisce: la ricerca del riscatto dell'uomo dalla strumentalizzazione con cui la società dei consumi e la logica produttivistica in genere tendono ad eliminare in lui ogni valore. È con questo intento che, a nostro avviso, vanno letti i molteplici aspetti della società tecnocratica: il condizionamento economico dell'uomo come condizionamento totalizzante, la società fondata sullo scambio e sullo sfruttamento, la società che tende a diventare sempre più repressiva, l'alienazione che si fa sempre più generale.

Con acute analisi, condotte anche su quei testi di Marx che qualcuno troppo frettolosamente legge come indicativi per una soluzione della crisi odierna solo perché propongono elementi divergenti da quelli della società capitalistica, l'autore mette in rilievo come le denunciate disfunzioni della società non vengano risolte dalla proposta

marxiana. E questo perché Marx, pur contestando l'impostazione della società capitalistica, non contesta ma anzi esalta la logica produttivistica, di cui il capitalismo è solo una delle possibili espressioni. Marx non giunge quindi al superamento dell'alienazione, ma solo a uno spostamento di questa e a un trasferimento del dominio da un gestore individuale a un gestore collettivo.

La domanda su cui il libro di Galeazzi fa perno riguarda quindi le « vie della liberazione », le quali perseguono una liberazione non fittizia ma vera. A questo proposito l'autore prende in considerazione soprattutto la « Dialettica negativa » di Adorno e gli ultimi scritti di Horkheimer, con particolare riferimento a *La nostalgia del totalmente-Altro*. Egli fa rilevare come da questi testi la società tecnocratica si riveli oppressiva perché fondata sull'autocentrismo della ragione, che conduce alla strumentalizzazione dell'altro. Ne deriva, a livello sociale, una umanità incentrata sullo sfruttamento reciproco degli uomini tra loro. L'individuazione della radice del male provoca nei Francofortesi l'indicazione del rimedio: la società imboccherà la via della sua liberazione solo quando vengano poste le basi perché l'altro acquisti un riconoscimento reale. A questo proposito Galeazzi si dilunga a illustrare come la soluzione propugnata dai Francofortesi non sia una soluzione utopica; che anzi, essa rimane l'unica possibilità di salvaguardare la dignità dell'uomo e la sua libertà (pp. 119-122).

Ma perché questo riconoscimento dell'altro non rimanga pura dichiarazione e velleità, esso deve fondarsi sul riconoscimento di un totalmente-Altro. Solamente a questo punto si raggiunge infatti una redenzione sul mondo e sugli interessi possessivi, che innescano la logica dello sfruttamento. Adorno dichiara questo a chiare lettere: « la conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo » (ibid.). Come è possibile però che il totalmente-Altro venga riconosciuto? Non attraverso la conoscenza concettuale: si ricadrebbe infatti nelle contraddizioni proprie della ragione illuministica; ma nella speranza e nella nostalgia, che desta in noi la « paura che Egli non ci sia » (p. 138).

Queste conclusioni, a cui i Francofortesi approdano, non significano un tradimento della teoria critica da parte di essi, come da più parti si è gridato. Significano piuttosto il radicale compimento di quanto già era implicitamente contenuto nelle premesse della « teoria critica », in quanto essa è contestazione del dato e proclamazione della necessità di superare l'esistente fattuale, « in cui lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi perché la perfetta negatività non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto » (*Minima moralia*, p. 235). Ci pare a questo punto fuori posto l'accusa mossa a Galeazzi dalla « Rivista critica di Storia della filosofia » (aprile-giugno 1976), dove viene detto che l'autore trascura « completamente » i passi « in cui Adorno prende posizione contro la teologia » (p. 246). La teologia contro cui Adorno si scaglia è la teologia che tende a definire e a incasellare tutto, anche Dio, facendo di Lui un essere di consumo. E, in altre parole, la teologia frutto della mentalità razionalistica; e come questa, anche quella cade nelle contraddizioni denunciate dai Francofortesi. È una nonteologia, perché tende ad eliminare il mistero, cioè il suo termine stesso di riferimento. Ma la teologia, se nella sua storia ha avuto un momento razionalistico, ha successivamente scoperto ben ulteriori dimensioni. Si pensi agli orientamenti anche recenti soprattutto di Moltmann e di Pannenberg, che hanno appunto ripreso le tematiche dei Francofortesi e hanno coerentemente sviluppato quelle soluzioni, alla soglia delle quali Adorno e Horkheimer si erano fermati.

A detta di Ludwig Landgrebe, è proprio su questa linea che la proposta dei Francofortesi va approfondita: e questo sulla base degli inediti e dei colloqui confidenziali di Horkheimer con amici filosofi. Questa proposta delinea le vie di soluzione positiva ai problemi che nel suo esordio la « teoria critica » ha denunciato; attraverso questa linea la teoria critica supera allora il momento *destruens* di una società ormai sufficientemente in sfacelo, e diventa attiva proposta per una redenzione del mondo, senza peraltro restarne sdegnosamente in disparte ma anzi operando efficacemente in esso.