

partecipazionistici (pp. 441-448) anziché separazionistici, come pensa C. Fabro (cfr. *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, p. 264).

Dall'opera del Boutang dobbiamo attenderci più che il sistema di una dottrina della partecipazione secondo una linea tomista — per altro presente in filigrana e come orientamento di base (p. 260) — contributi regionali, settoriali di carattere fenomenologico-ontologico per quelle zone oscure dell'essere partecipato che rivelano l'Essere quando chiaramente lo velano. Volge così al positivo più di una ricerca heideggeriana onto-antropologica.

Il segreto aleggia nell'uomo ed intorno a lui (p. 18), costituisce la trama del reale e coinvolge il fondamento ultimo del reale: l'Essere Assoluto (p. 465), che a Mosé si rivela con una formula che, tra il misterioso e l'ironico, non dipana appieno la sua realtà perché presentata con una forma ripetitiva: « sum qui sum ». Con questo il Boutang non conclude alla irrazionalità dell'essere finito ed infinito od a fideismo irrazionale: « fides quaerens intellectum ». Tutt'altro: infatti il segreto o « secreta » sono razionalmente individuabili logicamente ed utilizzabili per l'affermazione della trascendenza o delle trascendenze (della forma sulla materia, dello spirito sul corporale, dell'infinito sul finito), per consapevolmente mettere in moto « un chemin de salut » (p. 18) e scoprire il « présent vivant » che dà senso alla nostra finitudine. Per l'uomo gettato nel mondo e non ancora alla fine del cammino il segreto finisce con il costituire « une sorte de nuit lumineuse » (p. 477), una integrazione conoscitiva analoga a quella mistica.

La lunga inchiesta dell'A. sul segreto trova la sua unità estrinseca nel resoconto di un viaggio ulissiadico compiuto in un « sol giorno » (la vita di un uomo) alla ricerca della propria patria (Dio) e la sua unità teoretica in una « reconstruction métaphysique » (p. 16) su una linea platonico-aristotelico-tomista (p. 431), che attualmente si rende necessaria se non si vuole completare definitivamente la distruzione del sapere occidentale, già frantumatosi nelle diverse discipline e coperto, nel suo smarrimento dalla « plus fine bave » dell'epistemologia (p. 15).

Il lungo viaggio attraverso le forme del segreto inizia dalla forma antropologica più emergente — il destino — per poi affrontare quelle che gradualmente ci avvicinano sempre più al segreto dei segreti, all'Essere assoluto che, con la sua presenza ontologica e la sua attività creatrice, dà vita e senso alla persona umana e la dispone al suo nuovo e definitivo viaggio verso la salvezza (p. 465).

Le tappe fondamentali: il destino, l'apparenza, i luoghi dominati dal segreto quali il linguaggio, la rassomiglianza e l'analogia, le strutture diadiche dell'esistenza umana (sonno-veglia, oblio-memoria, sorriso-lacrime), l'appartenenza e la partecipazione, l'essere e la persona.

L'analisi ha comportato per l'A. impegno critico su problemi fondamentali dell'ontologia e dell'antropologia; il suo acume e la sua cultura gli hanno consentito di avviare agli « erramenti » del pensiero e della tecnologia contemporanei, e di ribadire con linguaggio nuovo e degno di attenzione da parte del mondo accademico (l'opera è una tesi di dottorato alla Sorbona che ebbe anche il plauso di Gabriel Marcel) le tesi fondamentali della tradizione greco-cristiana.

REMO TAPPELLA

MARIO MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith platonico di Cambridge*, La Garangola, Padova 1976. Un volume di pp. 406.

Nel suo volume il Micheletti colloca J. Smith nel contesto della Scuola di Cambridge, e quindi fornisce un quadro dell'intero movimento, precisando, però, che « l'espressione 'Scuola di Cambridge', pur costituendo un utile punto di riferimento storiografico, non può designare una scuola filosofica in senso stretto, ma piuttosto un movimento di pensatori religiosi fra loro variamente connessi, e tuttavia, sotto partico-

lari aspetti, indipendenti e autonomi... » (p. 114). Particolare rilievo, secondo il Micheletti, compete nel platonismo di Cambridge alla figura di B. Whichcote, che difendendo contro A. Tuckney il valore della ragione in teologia e l'accordo fra verità razionali e verità rivelate, ha posto le basi di quella concezione umanistica, e non rigidamente scritturale e dogmatica, della Rivelazione che caratterizza l'intero movimento. L'importanza di Whichcote trova poi anche conferma nel fatto che molte delle posizioni dottrinali da lui sostenute si ritrovano anche in J. Smith.

Dopo aver trattato di R. Cudworth e di H. More, il Micheletti passa ad affrontare il problema dell'appartenenza di P. Sterry e N. Culverwell al movimento di Cambridge: dei dubbi potrebbero infatti sorgere in proposito, in quanto entrambi aderiscono a un rigoroso calvinismo, e il secondo poi critica la teoria delle idee innate. Per il Micheletti tale appartenenza, sia pur con adeguate precisazioni, può essere sostenuta: « L'adesione a uno stretto calvinismo in Sterry — egli scrive — e il tendenziale eclettismo filosofico di Culverwell costituiscono indubbiamente delle note originali del loro pensiero, ma forse non sono del tutto sufficienti a porli interamente ai margini del movimento di Cambridge, non solo per le loro personali relazioni con Whichcote, ma anche perché l'avversione programmatica e totale al calvinismo non è la nota dominante dei *Cambridge Platonists...* e il platonismo è in essi piuttosto, anche se non soltanto, un 'temperamento' che una rigida dottrina filosofica... » (p. 183).

Il Micheletti prende le distanze rispetto a quel filone interpretativo che pone in luce l'orientamento del platonismo di Cambridge verso il deismo e il razionalismo religioso; così egli giudica unilaterale l'interpretazione del Willey, secondo la quale nei *Select Discourses* Smith porrebbe in ombra, fino quasi a cancellarla, la distinzione fra rivelazione soprannaturale e conoscenza naturale. « L'interpretazione del Willey — egli scrive —, indubbiamente acuta e stimolante, appare tuttavia discutibile perché unilaterale, se considerata in rapporto a una visione globale del pensiero di Smith » (p. 98). Nemmeno l'altro filone interpretativo, che considera i Platonici di Cambridge come animati da un intento apologetico, di difesa della tradizione cristiana contro l'ateismo e il materialismo, incontra l'approvazione del Micheletti: egli sceglie infatti una diversa chiave di lettura, che pone in rilievo come il pensiero religioso di J. Smith si presenti come un'interpretazione della vita spirituale, e solo indirettamente come un discorso sull'esistenza e sulla natura di Dio, cosicché in esso la filosofia della religione e l'ermeneutica religiosa vengono ad avere la prevalenza sulla metafisica e sulla teologia razionale: « Il pensiero religioso di John Smith è una *filosofia della religione*, nel senso che non ha per oggetto *immediato* tanto Dio, la Sua esistenza e la Sua natura (anche il Discorso che tratta tale questione non si preoccupa di dimostrare formalmente l'esistenza di Dio e concerne la Sua natura solo nella misura in cui essa è conoscibile attraverso un'attenta *riflessione* sulla nostra anima), né il contenuto della Rivelazione cristiana, quanto piuttosto la religione stessa, come peculiare forma di vita e temperamento spirituale, attraverso cui l'uomo è in rapporto con Dio; ma è anche una *filosofia religiosa*, nel senso che, sebbene filosofia e religione siano attività distinte, come la religione in sé è intrinsecamente dotata di razionalità, così la filosofia, nella sua accezione più autentica, che per Smith è rappresentata dalla tradizione platonica, contiene in sé una peculiare ispirazione religiosa » (p. 207).

Secondo Smith, l'uomo arriva a conoscere Dio riflettendo sulla propria anima: « Riguardo alla verità naturale, se l'immagine di Dio è tanto più chiaramente impressa nell'anima razionale che in qualsiasi parte del mondo sensibile, allora il modo migliore di conoscere Dio è mediante un'attenta riflessione sulla propria anima » (p. 213). Non è con sottili argomentazioni che si può arrivare a conoscere Dio, bensì realizzando l'immagine di Dio in noi: per questo la santità della vita è la premessa fondamentale per la conoscenza di Dio, la quale non ha carattere astrattamente intellettualistico, ma implica una sorta di sensazione spirituale che richiama il concetto pascaliano del « cuore ».

La via a Dio passa dunque attraverso l'immagine di Dio nell'anima, e in ciò il Micheletti avverte l'influsso dell'agostinismo e dei Padri greci. « Tuttavia, il modo particolare, in cui si determina il motivo della conoscenza di Dio attraverso la rifles-

sione dell'anima su di sé e la purificazione interiore, suggerisce una specifica dipendenza di Smith dall'interpretazione della vita spirituale offerta dai Padri greci. Anche per Origene, come per Clemente Alessandrino, la conoscenza di sé costituisce in effetti la massima parte della sapienza: conoscersi è vedere in sé la partecipazione all'immagine di Dio e in essa percepire Dio stesso » (p. 249).

In base al concetto dell'immagine di Dio nell'uomo, Smith sviluppa poi anche i caratteri della vera religione, la quale è assimilazione a Dio, cioè un diventar simili a lui. Assimilandosi a Dio l'anima supera il tumulto delle passioni e la dilacerazione degli impulsi contrapposti, raggiunge quindi la serenità e l'interiore armonia e unità, cosicché la vera religione è anche vera felicità. Nella progressiva conquista dell'unione con Dio l'anima non può agire soltanto sulla base delle sue forze intrinseche, ma richiede una assistenza divina, e il Micheletti fa notare che Smith, in accordo con la dottrina cristiana della grazia, intende limitare l'autosufficienza dell'uomo.

Dalla vera religione Smith distingue la superstizione, che è una devozione puramente esteriore, che accentua cioè a dismisura l'importanza delle forme esterne del culto. L'uomo superstizioso da una parte si rappresenta la divinità come una volontà arbitraria e tirannica, dall'altra concepisce l'ubbidienza alla legge divina come un ossequio esteriore e meccanico. La superstizione è una contraffazione della vera religione: essa getta il discredito sulla credenza religiosa in generale, e produce, quindi, per reazione, l'ateismo. Per quanto Smith sia assai severo nel condannare la superstizione, tuttavia egli ritiene che quest'ultima sia superiore all'ateismo, che è un allontanamento ancor più grave dal retto orientamento spirituale dell'uomo: « La prima osservazione di Smith al riguardo è che, per quanto spiacevole sia la superstizione, tuttavia è più tollerabile dell'ateismo. La superstizione può talvolta trattenere gli uomini dagli atti esterni di peccato e così la loro punizione futura può essere attenuata. Inoltre, l'ateismo costituisce la massima violenza possibile arrecata all'anima umana, estirpando le nozioni di una Divinità, che hanno diffuso le loro radici attraverso tutte le facoltà dell'anima umana » (p. 343).

A questa lotta contro la superstizione e il fanatismo si ricollegano altre tesi che possono far pensare, come ha affermato il Willey, a una sorta di demitologizzazione del patrimonio dogmatico del cristianesimo: in questo quadro rientrano l'affermazione che il paradiso e l'inferno sono, prima di essere un luogo, uno stato dell'anima, e la convinzione che il demonio non è tanto una persona particolare quanto un insieme di disposizioni maligne dello spirito umano. Tuttavia, il Micheletti ritiene che si farebbe torto alla complessità del pensiero religioso di Smith, qualora lo si volesse troppo avvicinare alla mentalità razionalistica dell'illuminismo: tale pensiero non va interpretato come una manifestazione iniziale, sia pur non ancora pienamente consapevole e sviluppata, del deismo, bensì come un'ermeneutica religiosa che pone l'accento « sull'interiorità, sul significato dell'esperienza attuale del credente e sulla rilevanza etica della verità di fede » (p. 385).

PIETRO DE VITIIS

PIETRO DE VITIIS, *Immanuel Hermann Fichte. I, L'« Aufhebung » del panteismo hegeliano*, Ed. Benucci, Perugia 1978. Un volume di pp. 294.

Questo primo volume, dedicato al pensiero di I.H. Fichte con particolare riferimento ad un periodo ben preciso (in pratica fino alla metà del XIX secolo) incentrato sui rapporti con Hegel, di cui il filosofo tedesco cerca di correggere e superare il panteismo, è di rilevante significato in quanto permette di gettar luce su quel complesso movimento filosofico-teologico comunemente denominato « teismo speculativo ». Non