

argomentativo sviluppato da Sequeri con grande finezza. È sufficiente rilevare che il suo originale approccio ermeneutico consente di fornire soluzione ad alcuni dei problemi discussi in questo libro, abbandonando come inadeguata a cogliere la « verità » di Gesù l'alternativa fra una cristologia dall'alto (in cui « la "singolarità" assoluta di Gesù di Nazareth è dedotta teisticamente ») e una cristologia dal basso (ove « tale singolarità viene elaborata antropologicamente », p. 230). Le stesse questioni dogmatiche di fronte alle quali si erano arrestati gli autori considerati nei precedenti saggi del volume appaiono ricomprese in una prospettiva nuova, che supera contrapposizioni cristallizzate: la « verità » indicata dal Gesù risorto è infine la sua inevitabile morte; la sua natura divina si manifesta nella piena e consapevole accettazione della logica dell'assoluta autodedizione.

A questo punto si può comprendere meglio perché Sequeri abbia dovuto conferire alla Rivelazione un primato assoluto: « La dedizione incondizionata di Dio è appunto simultaneamente senza "condizioni" e senza "condizionamenti": la sua origine è la pura gratuità di una decisione indeducibile dell'assoluta libertà » (p. 258). Poiché la differenza si rivela infine come gratuità ed esuberanza dell'essere irriducibile alla logica della necessità, nella sua costituzione essa può essere oggetto soltanto di una rivelazione né può essere in alcun modo dedotta. Il tentativo proprio di ogni teodicea di afferrare per via deduttiva e di esibire il senso dell'essere non può pertanto che risultare inadeguato al proprio oggetto e quindi aporetico.

L'impostazione data da Sequeri al problema di Gesù comporta infine implicazioni ecclesiolgiche che possono essere appena accennate. La verità di Gesù mostra l'inautenticità di molte aspirazioni al rinnovamento e alla riforma della Chiesa e ad un tempo vanifica molte pretese apologetiche. In effetti, la rilettura dell'ultima cena proposta da Sequeri conduce ad una riconsiderazione del significato del mistero eucaristico e della memoria di quell'evento consegnata alla Chiesa: « Questa comunione è vissuta sullo sfondo di una separazione "necessaria" e per qualche aspetto orientata a rimanere una condizione permanente nella vicenda storica successiva dei discepoli (...). La sua presenza [di Gesù] alla storia, in altri termini, sarà compresa nella sua realtà e nella sua incondizionata verità, soltanto se sarà percepita e resa evidente nel segno della dedizione incondizionata alla "causa" di Dio (ossia la "vita eterna" dell'uomo) che consegna Gesù alla separazione e all'assenza della morte. La verità della presenza storica di Gesù, nella "corporeità" determinata del suo apparire, deve dunque essere resa evidente — una volta per tutte e per sempre — dal suo essere "spezzata" attraverso la morte. Soltanto in questo modo il "corpo" di Gesù rivela la sua verità effettiva e diventa principio di una comunione di vita realmente definitiva. E in questo senso che la memoria dell'ultima cena deve rimanere: come segno dell'attualità permanente di una cena che rimane "l'ultima" e insieme come promessa di un ricongiungimento "definitivo" che ne esprime la verità oltre la storia » (p. 242). Nella storia la separazione resta: sottrattosi infine allo sguardo dei discepoli, Gesù si ritrae nella distanza abitata da Dio. Ai discepoli rimane il compito di testimoniare la verità eseguita da Gesù, non la possibilità di colmare anticipatamente l'attesa escatologica, in quanto essi « non possono storicamente "disporre" » del fondamento su cui poggia la loro testimonianza, né « possono storicamente "succeder[gli]", sostituendo la loro storia alla "storia" di Gesù » (p. 239).

GIAN LUCA POTESTÀ

GILBERTO CAMPANA, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma 1979. Un volume di pp. 252.

L'opera del Campana è architettata secondo un criterio induttivo, lo stesso che Spinoza utilizzò per il suo sistema: partire cioè dai beni finiti per giungere al Bene

infinito. Seguendo con rigore le sollecitazioni del filosofo olandese, l'autore inizia la sua trattazione partendo dall'uomo, dal suo disagio nella storia e dunque dal suo incessante anelito al definitivo e all'eterno. « È proprio della natura della ragione — afferma del resto Spinoza nell'*Ethica* — contemplare le cose non come contingenti, ma come necessarie », chè, altrimenti, l'uomo sarebbe condannato in eterno al non-senso della morte.

Così, il pensatore olandese tentò una soluzione monista che avesse proprio il compito di saldare in unità quel dualismo di origine platonica, a lui giunto attraverso, soprattutto, il pensiero di Cartesio. L'unità doveva fondare e spiegare il senso stesso della caduta e della nostalgia dell'uomo per la verità: il malessere ontologico e la coscienza della propria infelicità dovevano raggiungere il compimento del proprio essere nella felicità della contemplazione del Vero. Di conseguenza, e usiamo le parole stesse del Campana, quello di Spinoza fu « il primo grande sforzo per razionalizzare la religione cristiana, nell'intento di elaborare una dottrina della salvezza umana in termini di pura immanenza » (p. 30). Scrive Spinoza nel *Tractatus de intellectus emendatione*: « Dopo che l'esperienza mi insegnò che tutto ciò che accade... nella vita è vano e futile..., mi decisi alla fine a cercare se non esistesse un bene vero che potesse comunicarsi a noi, un bene, in definitiva, la cui scoperta ed acquisizione mi procurasse una gioia suprema ed assoluta, per sempre ». In questa linea, egli è considerato correttamente dall'autore il prototipo di un'alternativa di salvezza e di liberazione, le quali per la prima volta nella storia diventano *non-teiste*, sì che valori e finalità umane vengono collocati nel solo *regnum hominis*: la trascendenza è definita infatti prodotto dell'*imaginatio*. E proprio Spinoza, in definitiva, l'origine storica e ideologica della contemporanea secolarizzazione, se si pensa come questa *imaginatio* sia per il filosofo olandese l'unica, grande, esiziale malattia della mente e la causa dell'alienazione umana.

Già Jacobi, alla fine del Settecento, aveva denunciato nella impersonalità della Divinità spinoziana un'evidente forma di ateismo, confermata da quel metodo geometrico in grado di circoscrivere, di *de-finire* l'Assoluto e quindi di possederlo, pretendendo di porre (in modo contraddittorio) le condizioni a una realtà incondizionata.

Il Campana riprende puntualmente questi temi, avvicinandoli alla sensibilità contemporanea: si ha la netta sensazione, in tal modo, di leggere nelle lucide articolazioni del pensiero spinoziano più la logica della disperazione che quella della liberazione e della salvezza. L'uomo, infatti, nel suo anelito alla verità e all'Assoluto, si sostituisce, alla fine, ad esso: egli è infatti perfetto proprio quando « attraverso la sua attività logico-gnoseologica, ripete in sé il processo emanativo col quale Dio ha dato vita alle cose » (p. 134). In altri termini, egli deve vedere le cose *sub specie Dei, more divino* e non *more humano*.

In tal modo però la sua disperazione è soltanto apparentemente esorcizzata. La vita e la storia sono contrassegnate da un significato, soltanto perché l'uomo si convince di essere divino. Ed è qui il paradosso: questa storia, incapace di infinità e di eternità (e proprio per questo sollecitatrice della ricerca dell'Assoluto) alla fine del processo del pensiero diventa improvvisamente, invece, come per incanto, l'unico luogo in cui si possa essere felici. In tal modo, se la storia è il regno del disagio e del malessere — annota Spinoza nel citato *Tractatus* — lo è solo perché l'intelletto umano non si è ancora liberato da pregiudizi ed errori, primo tra tutti, quello di concepire Dio come Essere trascendente: creatore del mondo e giudice delle azioni umane. Infatti, il Dio spinoziano non è altro che l'insieme delle leggi eterne, universali e necessarie dell'essere, ossia la struttura matematica dell'universo (pp. 144-145). Usando le parole di Hegel, altro grande esponente di questo radicale immanentismo e per molti versi persecutore dell'opera del filosofo olandese, « lo scopo assoluto del mondo si adempie nel mondo ». Questa idea che si legge nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* è la massima espressione di quello che fu lo sforzo titanico di Spinoza, di far cioè quadrare il cerchio della storia, cercando per essa un valore definitivo che il tempo e la morte continuano a negarle. La soluzione appare disperata: l'uomo infatti, per raggiungere il *summum Bonum*, deve, necessariamente, tendere all'annullamento del proprio essere personale, denunciando in tal modo, il non-senso di questo suo essere personale. D'altra parte, « se

Dio non è Persona, all'uomo non resta che negarsi come persona: questa è la lezione che Spinoza con la sua filosofia ha lasciato al pensiero umano; lezione che, del resto, aveva perfettamente compreso lo spinoziano Schelling se in una lettera a Hegel, riguardante la natura dell'Assoluto, scriveva: "Per il fatto che non vi è un Dio personale, oggetto dei nostri sforzi deve essere distruggere la nostra personalità e passare nella sfera assoluta dell'essere" » (p. 185).

Il sogno spinoziano non è che la radicalizzazione più completa della tentazione, di biblica memoria, dell'*eritis sicut Dei*, a causa della quale l'uomo è, da sempre, caduto nell'illusione e nell'angoscia. La grande libertà di cui l'uomo dispone è proprio quella di non avere libertà. È quella di chinare il capo impotenti, coscienti di appartenere ad un ordine impersonale che ci sovrasta e ci domina. Le lucide parole del filosofo olandese, a tal proposito, non lasciano alternativa: « l'unica perfezione e il fine supremo di uno schiavo e di uno strumento — scrive infatti nel *Breve Trattato*, riferendosi appunto all'uomo — sono quelli di adempiere alla funzione loro assegnata ».

L'uomo di Spinoza non esce da sé e non fa che esorcizzare a parole la propria disperazione, poiché essa è la sola maniera che egli ha di vivere. Se l'umanità perciò di per sé, e a detta dello stesso Spinoza, è priva di un valore definitivo, e quindi di un senso, non può certo darselo dopo essersi convinta che accettare di non avere senso è l'unico modo per averne uno.

ROBERTO ROSSI

MIKLOS VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris 1977, Un volume di pp. 654.

Sin dal primo suo costituirsi, la filosofia schellinghiana aveva strappato l'interesse della vicina Francia, di solito solidamente autoctona sul piano culturale. Se ne subiva il fascino nel « salon de Coppet » di M.me de Staël e nelle austere aule della Sorbona, dove insegnava Victor Cousin. Storici del pensiero quali Borchou de Penhoën e Joseph Willm, Pierre Leroux e Jacques Matter vi dedicavano la propria fatica, lodandone, con Saint René-Taillander, l'« effort imposant d'un esprit supérieur ». Ravaisson e Charles Secrétan ne traevano continua ispirazione, e tale fedeltà creatrice era feconda di novità per il pensiero francese.

Nel nostro secolo la fortuna del filosofo di Leomberg veniva confermata, più ancora che dai convenzionali studi di Victor Delbos ed Émile Bréhier, dall'attenzione rivolta dalle teste della filosofia regnante, Gabriel Marcel e Merleau-Ponty, Jean Wahl e Vladimir Jankélévitch. Né è stato poi dimenticato l'« exaltant compagnon ». Se il saggio di Judith Schlanger, dedicato alla filosofia dell'identità, riprende negli anni '60 un filo che sembrava interrompersi, Xavier Tilliette e Jean-Francois Marquet hanno, in seguito, saputo dare avvio ad un vero e proprio rinnovamento degli studi. La presente opera di Miklos Vetö, di nascita ungherese, rifugiato in Francia nel 1957, dopo la rivoluzione, ne è un esempio.

Non ignoto nel campo della *Schellingforschung* — a lui si deve, accanto a numerose pubblicazioni, l'edizione del *Nachschrift* Georgii delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* —, Vetö dimostra una erudizione precisa, tanto storica che bibliografica, e ci offre un lavoro informatissimo, indipendente e perentorio.

Piegando la propria lettura a verifica d'una chiara opzione interpretativa — « Schelling n'est pas l'auteur de plusieurs philosophies différentes... a plutôt ébauché le projet d'un système qui pourrait être considéré comme la culmination de la philosophie kantienne, médiatisée par Fichte, et qui aurait intégré dans son sein les richesses de la métaphysique classique » (p. 15) —, il Nostro propone una prospettiva originale e feconda.