

AUTORI VARI, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Perugia 1987. Un volume di pp. 355.

Il presente volume raccoglie i contributi dei membri del Centro internazionale di Studi di Filosofia della religione sul tema del VI Convegno Internazionale di Filosofia della religione (Perugia, 24-26 ottobre 1984): *Teologia filosofica e filosofia della religione* (relativamente alle relazioni e alle discussioni del VI Convegno, che costituiscono il I volume degli Atti del Convegno medesimo, cfr. il nostro saggio *Teologia filosofica e filosofia della religione*, in « Rivista di Filosofia neo-scolastica », 2, 1988, pp. 48-91). Tali contributi furono discussi in seminari tenuti presso il Centro.

Come è precisato nella Presentazione, « a parte il saggio di Paolo De Bernardi su Pirrone, in cui peraltro si configurano tratti costanti della problematica concernente la teologia filosofica, gli studi vertono tutti sul pensiero contemporaneo. (...) Sullo sfondo di quasi tutti i saggi c'è il confronto fra un'immagine di Dio costruita a partire dall'indagine razionale e un'immagine direttamente ricavata dall'esperienza religiosa e biblica. Non c'è solo l'insistenza sulla divaricazione, ma il tentativo di mostrare la congruenza delle due prospettive, in una gamma di sfumature che vanno dal semplice compito filosofico di purificare la nozione di Dio da contaminazioni ed escrescenze filosofiche o pseudofilosofiche, al 'metodo di conformità', alla valenza religiosa del concetto filosofico di Dio » (vol. II cit., pp. 5-6).

Consideriamo almeno sinteticamente l'oggetto di ciascuno di questi saggi.

Albino Babolin, nel saggio *Immagini di Dio in Max Scheler* (pp. 7-133), muovendo dall'osservazione che, per Scheler, l'uomo è essenzialmente religioso e in ogni suo atto ha di fronte a sé l'assoluto, Dio, cerca di individuare, in base alla ricostruzione del pensiero etico, antropologico e religioso di Scheler e, in particolare, in base ai mutamenti dell'antropologia scheleriana, le diverse immagini di Dio che Scheler prospetta, alla luce anche delle valutazioni critiche cui l'opera scheleriana è stata sottoposta (p. 7).

Questi i punti fondamentali del saggio del Babolin: l'incidenza del metodo fenomenologico che, al seguito di Husserl, ma con singolare originalità, Scheler si sforzò di seguire (pp. 16 ss.); l'interpretazione scheleriana della religione e l'irriducibilità della religione all'ambito della metafisica (pp. 40 ss.); la necessità di un « sistema di conformità », di un rapporto positivo tra metafisica e religione (pp. 52 ss.); la svolta decisiva che il pensiero di Scheler ha subito nell'ultima parte della sua vita e della sua riflessione filosofica e i conseguenti problemi della nuova immagine di Dio sottesa alla nuova posizione e posti dal rapporto (di continuità o di rottura?) tra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* e la produzione filosofica precedente (pp. 84 ss.); le conseguenze metafisico-religiose dell'ultima antropologia scheleriana (pp. 93 ss.); le valutazioni che sottolineano la continuità essenziale dei temi scheleriani e il fondamentale contributo offerto da Scheler alla delimitazione della struttura formale della filosofia della religione (pp. 107 ss.).

Agostino Cantoni, nel saggio *L'immagine di Dio in Pierre Teilhard de Chardin* (pp. 135-190), si propone di delimitare l'immagine del Dio teilhardiano attraverso alcune figure significative: da una parte il Dio dell'evoluzione, il Dio-Omega, il Dio della sintesi cosmica; dall'altra, il Cristo-evolutore, il Cristo cosmico, il Cristo universale. « Le due serie sono distinte, ma convergenti: accostano l'identico problema di Dio da due diversi punti di vista, quello della ragione fenomenologica e quello della fede » (p. 137). Entrambe le serie sono comprensibili solo a partire da un identico contesto culturale: la visione storico-evolutiva del mondo elaborata da Teilhard de Chardin dapprima in termini di fenomenologia scientifica, riletta poi in termini teologici a confronto con il Cristo della Rivelazione. « Fa da cerniera tra le due serie di ricerca, a modo di mediazione storico-fenomenologica, la considerazione del Fenomeno cristiano come religione esemplare dell'evoluzione cosmica. Il che costituisce una precomprensione storico-culturale della revisione della teologia classica in termini di Cristogenesi operata da Teilhard de Chardin, così come la visione cosmico-evolutiva ne costituisce la precomprensione scientifico-culturale » (pp. 137-138).

*L'immagine di Dio in Franz Kafka* è il titolo e il tema del saggio di Marina Cava-

rocchi (pp. 191-215). Benché tanto nei cosiddetti *Quaderni in ottavo* quanto negli *Aforismi* del 1917-1918 e nei *Paralipomeni* del 1920 non venga mai fatto cenno direttamente al problema dell'esistenza di Dio, ma solo enunciata una serie di corollari che da questo problema inespresse dipendono, la Cavarocchi si sforza di delineare l'immagine di Dio di Franz Kafka, considerando in particolare il rapporto dell'« ebreo occidentale » Kafka con la tradizione ebraica, di cui può condividere gli interrogativi ma non le risposte (p. 204), e, più specificamente, accostando Kafka a Mauthner e Langer, cioè cercando di mostrare le tensioni spirituali della Praga ebraica durante il primo ventennio del XX secolo.

Pur riconoscendo la difficoltà di individuare una risposta conclusiva nelle riflessioni frammentarie e asistematiche di Kafka, la Cavarocchi ritiene che l'immagine di Dio che domina l'« ultimo messaggio » di Kafka sia quella di un Dio ineffabile, al di là delle immagini a portata dell'uomo (p. 215); irraggiungibile, che non può stringere un patto con l'uomo e che è assente dallo scenario del mondo (p. 204).

Paolo De Bernardi, nel saggio *Pirrone: test. 62* (pp. 217-238), si sforza di valutare se e in che senso si possa parlare di teologia filosofica in Pirrone di Elide, basandosi « per intero » (p. 220) sulla testimonianza di Timone di Fliunte e, in particolare, sulla testimonianza 62, e dunque uscendo dalla lettura tradizionale del pirronismo. Il De Bernardi, pur riconoscendo che « non c'è spazio in Pirrone né per una teologia filosofica, sia di impostazione onto-teologica che cosmo-teologica, né per un'etica, intese come *corpus* dottrinario stabile ed omogeneo quale si produrrebbe in una scuola », osserva che « tuttavia etica e teologia non sono negate, almeno nel loro valere quale risposta positiva all'aspirazione umana alla felicità e al sapere » (pp. 237-238). Come, a livello esistenziale, sapienza e felicità non sono scisse, così, a livello oggettivo, Bene e Divino non sono separati, ma consistono in una medesima natura — la *physis* presocratica — che è detta Bene in quanto dal conoscerla segue la felicità umana, e che è detta Divino in quanto trascendente rispetto a tutto ciò che è conosciuto secondo i naturali metodi umani (opinioni e sensazioni) (p. 238).

Giuseppe Ferraro, nel saggio *Il fatto e l'immagine. Contributo alla chiarificazione dell'idea di Dio in Edmund Husserl* (pp. 239-257) presenta un significativo contributo alla comprensione dell'idea di Dio in Husserl, in rapporto con il rivolgimento kantiano della dimostrabilità dell'esistenza di Dio e la tesi kantiana che « l'esistenza non è un predicato ». La tesi che egli intende sostenere è « che la fenomenologia proprio a partire dalla considerazione del senso dell'essere risulta privilegiare non l'immagine di una filosofia pratica quanto piuttosto quella di una filosofia del fare creativo. Essa ci si mostrerà come una profonda analisi della tecnica, come abilità dell'io-penso tradotto in io-posso, inteso a scoprire della tecnica una normatività che più ancora che morale è normatività nella intrinseca determinazione della *pura possibilità*, grammatica essenziale del fare. L'idea di Dio che è dato di rintracciare non è quella di un essere assoluto e presupposto, quanto invece del fatto teleologico stesso a cui la possibilità pura conviene » (p. 245). « L'essenza di Dio non è un Eidos. Dio è il fatto, come la solitudine è il fatto dell'io. Dio è il fatto del telos » (ibid.).

Francesco Gagliardi, nel saggio *Immagine di Dio e filosofia della religione in Renato Lazzarini* (pp. 259-285), si propone due scopi: « in primo luogo, l'individuazione e la chiarificazione degli aspetti essenziali della 'filosofia della salvezza' elaborata dal Lazzarini, e, in secondo luogo, l'indicazione dei possibili punti di contatto fra la riflessione filosofica sul problema religioso e la problematica più specificamente teologica, quali emergono dalla lettura del *Saggio di una filosofia della salvezza* » (p. 260).

L'argomento ontologico è al centro del saggio di Mario Micheletti *La « logica della perfezione »: la struttura dell'argomento ontologico in Ralph Cudworth, Robert Flint e Charles Hartshorne* (pp. 287-316). Muovendo dalla constatazione della notevole rivalutazione dell'argomento anselmiano del *Proslogion* nel pensiero contemporaneo e del ruolo importante in esso svolto da Charles Hartshorne, il Micheletti intende illustrare la forma che l'argomento ontologico assume nel pensiero di quest'influente filosofo e teologo americano ed esaminare la fondatezza, dal punto di vista storiografico, del suo riferirsi

a Ralph Cudworth e Robert Flint come lontani anticipatori della odierna riformulazione della prova (p. 287).

Nicola Siliberti, nel saggio *Regione misteriosa del trascendente in Piero Martinetti* (pp. 329-344), analizza il modo nel quale, secondo Martinetti, a partire dalla realtà multi-forme, la nostra riflessione, in virtù di un'esigenza costante e di un processo graduale di unificazione, che vengono poi significativamente espressi attraverso una concezione filosofica, ci guida all'« Unità Totale », a Dio. Per Martinetti, « la sintesi filosofica rappresenta ... l'unità risultante ... dalla riduzione della molteplicità apparente ad unità costituente il solo e vero assoluto » (p. 331).

Come « Unità assoluta », « ultima », Dio è, nello stesso tempo, « l'ideale supremo e la causa prima » del mondo; « l'unica realtà vera di fronte a cui la molteplicità immediatamente nota è apparenza » (p. 340).

Crederne in Dio, nella concezione martinettiana, significa cogliere la rivelazione della Realtà di cui, nei vari passaggi del processo, si riesce ad avere un'intuizione incompleta, e tendere a Lui come termine dello stesso processo (p. 343).

Se, tuttavia, il pensiero e la filosofia ci guidano fino al termine del processo di unificazione, fino a Dio, questi « rimane l'infinito inconoscibile per la natura umana finita » e del quale « l'intelligenza umana può parlare solo in modo negativo » (p. 344).

Nella sua ultima opera, *Di Dio che viene all'idea* (Milano 1983), Emmanuel Lévinas osserva che « le questioni relative a Dio non si risolvono con delle risposte in cui l'interrogazione cessa di risuonare, in cui si placa pienamente » (p. 9). Ora, nella misura in cui tanto la teologia filosofica quanto la filosofia della religione pongono al centro della loro indagine queste questioni, anche le diverse immagini di Dio presentate in questi saggi e, con esse, le diverse determinazioni della teologia filosofica e della filosofia della religione e del loro rapporto non hanno certamente la pretesa di essere conclusive. Ciò nondimeno il presente volume rappresenta un importante contributo non solo alla chiarificazione della problematica concernente la teologia filosofica e la filosofia della religione, ma altresì alla distinzione di queste due discipline troppo spesso identificate o confuse.

FABIO ROSSI

UMBERTO REGINA, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 1988. Un volume di pp. 328.

Questa interpretazione di Nietzsche, condotta con grande impegno da Regina, si caratterizza per l'attento esame dei testi nietzscheani e per l'intento di una valutazione positiva, insieme complessiva e dettagliata, del suo pensiero e di riflesso della sua vita. Pur seguendo una prospettiva storico-genetica, essa si concentra sui temi essenziali tratti dai testi in cui vengono in piena luce. Ciò ha il vantaggio della globalità della valutazione, ma mantiene pure la concretezza dei particolari, evitando la rigidità di schemi interpretativi presupposti e superficiali.

La prospettiva principale di interpretazione è quella dell'« uomo complementare », cioè di colui che si assume il compito di superare se stesso, aggiungendo al mero « umano » ciò che gli manca, divenendo « ciò che è », sottraendosi all'arbitrio ingiustificato della rinuncia ad essere potente. E questo ideale aristocratico e gerarchico a opporsi a ogni limite falsamente imposto alla crescita dell'umano, e ad esso sono ricondotti i vari e suggestivi motivi della meditazione nietzscheana, a cominciare dal « tragico », con cui essa si inizia, inteso come compito di dar senso al vivere in modo radicale e aderente alla sua realtà, in opposizione alle evasioni socratica e apollinea, di dir sì alla vita ponendosi incondizionatamente al suo servizio. E già nella *Gaia scienza*