

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*

la tragicità specifica della tragedia trapassa nella tragicità universale dell'eterno ritorno e annuncia il compito che poi sarà di Zarathustra.

Il preliminare atteggiamento antistoricistico di Nietzsche, illustrato nel capitolo seguente dedicato alla « urgenza dell'inattuale », conduce quindi al rifiuto del « troppo umano », dell'ascetismo rinunciatario e insieme del Cristianesimo livellatore e rassegnato, animato già in Gesù da « odio istintivo contro la realtà », e all'esaltazione della gerarchia come fonte di « servizio » nobilitante, in senso anche antifemminista, e della guerra come condizione del superamento di sé. Alla morale della rinuncia Nietzsche oppone la « morale della potenza », inizio « aurorale » di una nuova e superiore umanità, capace di autorendersi attraverso il dolore e l'accettazione dell'eterno ritorno, assentendo al « superamento di sé » come alla legge stessa della vita.

Negli ultimi due capitoli della sua opera Regina esamina i fondamenti per così dire « metafisici » della concezione nietzscheana dell'uomo, consistenti nella sua teoria dell'eterno ritorno dell'eguale e quindi dell'*amor fati* e della « morte di Dio », « formula » che delinea la nuova situazione del superuomo, il quale rifiuta la compassione, il perdono, perché si è liberato dalla « vendetta », della rivalsa contro il tempo inteso come condanna alla morte, e accetta il tempo come via unica del suo continuo poter rinascere. Le postulazioni nietzscheane sono sorrette in ultima analisi dalla affermazione che il tempo è *infinito* e che nell'infinità sua c'è tempo, appunto, perché tutto ritorni e nulla quindi possa perire, ma insieme che esso è *eterno*, trascende le sue parti ed ogni accadere, liberandole dalla insignificanza e ridando loro il senso della libertà e novità, nell'apertura a un indefinito futuro, non condizionato da alcuna successione predeterminata di eventi. Si tratta ovviamente di una intuizione o meglio di un'affermazione esistenziale di tipo non intellettuale, che si colloca al di là di una apparente e superficiale contraddizione, generata dalla indebita prevalenza del « passato » inteso come falso limite alla creatività.

Perciò Zarathustra è insieme maestro dell'eterno ritorno e del superuomo: è nell'eterno ritorno che trova spazio, e apertura a un indefinito futuro di libertà, la volontà di potenza che costituisce la « superiorità » dell'uomo nuovo sull'umano e sul tempo stesso come « così fu ». Secondo Nietzsche il tempo non pone più limiti al creare, appena lo si concepisca infinito, ed anzi nella sua « eternità » dà valore al creare umano in quanto gli fa assumere un senso trascendente il mero « fatto » e destinato a rimanere eterno: donde la « trasvalutazione di tutti i valori », la caduta di ogni limite « obbiettivo » dell'uomo, la prospettiva della sua piena libertà, e il superamento del « nichilismo » costituito dallo svuotamento pessimistico dell'esistenza da ogni valore, da « risentimento » e *décadence*. Per Nietzsche l'essenza del nichilismo sta nell'incapacità di creare valori nuovi e supremi di fronte al constatato svalutarsi dei « vecchi » valori supremi: ma questi appunto vanno completamente distrutti dal nichilismo « attivo » per poter far luogo ai nuovi ». Così il nichilismo estremo dà luogo alla massima espressione della volontà di potenza, che è anche rinnovamento autentico dei valori, cioè antinichilismo.

Conclusivamente Regina ritiene, pertanto, parziale l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche come massima espressione del nichilismo europeo, cioè del suo soggettivismo, inteso come manifestarsi finale dell'oblio dell'essere; e obietta anche a Vattimo (pp. 309-310) che Nietzsche non dà al divenire i caratteri dell'essere, cioè la sua ultimatività fondante, e perciò annullante, ma intende eliminare il dualismo, l'estraneità essere-divenire perché dal divenire stesso emerga il suo « vero » essere, e con questo « estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere » si giunga al « culmine della contemplazione » (p. 304). Al di là della volontà di potenza emergerebbe quindi in Nietzsche ancora una volta l'originarietà fondante e liberante della verità.

La lettura nietzscheana di Regina si manifesta con ciò positivamente efficace, e enuclea in Nietzsche stesso un quasi sovrumano sforzo di credere comunque, al di là di ogni fede « data », al valore dell'uomo, e anche ad un'unica sua via di affermazione, quella dell'autoaffermazione tramite il sacrificio di sé. Ciò spiega il suo contraddittorio opporsi e continuo rapportarsi al Crocifisso, più ancora che al « cristianesimo » storico: e se l'avversione e il rifiuto sembrano alla fine prevalere, ciò pare conseguenza di una

vita umanamente e intellettualmente sofferente, mai appagata e incapace di credere all'amore come puro dono. Che per questa via Nietzsche superi davvero il soggettivismo prospettico e ravvisi un adito verso la verità ultima che alla fine fondi e giustifichi la tragicità del suo impegno e ne riscatti la paradossalità, resta però incerto, dato il carattere postulatorio delle sue concezioni del tempo e della libertà. Ma resta comunque validissima l'opera di interpretazione di Regina, di cui qui necessariamente i dettagli anche fra i più notevoli vengono solo accennati o sorvolati, la quale è invito a una seria e profonda lettura non gravata di pregiudizi anche dei più sconcertanti e ambivalenti testi nietzscheani: testi non certo piegabili a sostegno di verità di comodo né a propositi dettati da intenti vari di mera politica culturale.

GIANCARLO PENATI

AUTORI VARI, *Ansia per l'uomo. Riflessioni sul pensiero di Romano Guardini*, a cura di F. VOLPI, Gualandri, Vicenza 1987. Un volume di pp. 109.

Il volume degli Atti dell'incontro di studio tenutosi il 6 ottobre 1985 a Isola Vicentina sul pensiero di Romano Guardini nel centenario della nascita, il cui titolo è rilevato dalla raccolta di saggi del 1962 e del 1966 (*Sorge um den Menschen*), introdotto dalla prolusione di G. Faggin e curato da F. Volpi, raccoglie una serie di interventi di Guido Sommovilla, Giovanni Santinello, Massimo Borghesi, Giorgio Penzo, Ferdinando L. Marcolungo e Armando Rigobello.

Che rimane oggi di Romano Guardini, si chiede Volpi, riferendosi alla fondamentale dei problemi suoi e nostri: « la finitudine dell'uomo e il suo destino, la cognizione del dolore e della morte, le lacerazioni della coscienza moderna e l'ansia per il futuro, la perenne ricerca di un senso che qualifichi l'esistenza (...), la tensione dialettica di immanenza e trascendenza, l'esperienza del Sacro e del Divino, il pensiero dell'Essere nella polarità del manifestarsi dell'essente. (...) Dopo l'"eclissi del sacro" e la "crisi dei valori", dopo la "perdita del centro" e la "fine del pensiero ingenuo e sentimentale", nell'orizzonte di un disincanto sempre più radicale del mondo in cui vanamente si struggono le nostalgie del Mito e dell'Assoluto (...). Sotto la calotta d'acciaio del nichilismo, il mondo contemporaneo sta chiuso in una crisi d'autodescrizione », incapace di una determinazione dell'intero (pp. 7-8).

La Prolusione di Giuseppe Faggin richiama il prevalente interesse di Guardini per il decadimento dell'unità della coscienza dell'esistenza, e la susseguente divisione tra il Sacro, recluso nell'inviolabile interiorità del singolo, e la consistenza del mondo, così che la stessa esperienza religiosa, estromettendo il mondo, finisce per diventare mondanamente fragile e vuota, compendosi ai margini della vita, fino a sentirne il rifiuto come liberazione, oltre il meccanicismo materialista e panteista, allo scopo quindi di « disincagliare l'esperienza religiosa da quell'interiorismo radicale che minaccia di estromettere il Divino dalla concretezza del mondo » (p. 18), seguendo un disegno affine a quello che dovrà caratterizzare diversi movimenti religiosi tardonovecenteschi, ed il cui limite sembra consistere semmai nel mantenersi piuttosto ad un'indicazione puramente negativa del compito, al di qua del mondano concreto oggetto di evangelizzazione.

Guido Sommovilla (*Chi era Romano Guardini?*) presenta anzitutto l'umanità e l'umanesimo del pensatore, cioè la filosofia come verità fondamentale dell'uomo, attingendo dal *Diario* e dai ricordi personali di « un italiano (...) che diventa in Germania uno dei più ammirevoli tedeschi del suo tempo » (p. 21). Professore universitario di *Katholische Weltanschauung*, un insegnamento creato dal Ministero dell'Istruzione della Repubblica di Weimar nel 1922 per lui a Berlino, roccaforte del protestantesimo e del liberalismo tedesco, e quindi a Tubinga ed a Monaco, conferenziere e gran predicatore, stimatissimo dalle classi colte, autore di opere scritte in un tedesco limpido e molto