

ANNUNZI BIBLIOGRAFICI

A.L. GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, Prefazione di C. FABRO, Le Monnier, Firenze 1988. Un vol. di pp. 282.

Come il titolo originale indica chiaramente, il volume propone la classica *Teologia naturale*. Nell'introduzione l'A. sottolinea la centralità del problema di Dio per l'uomo, in quanto « è proprio dell'uomo il ricercare l'assoluto » (p. 3). Di conseguenza, quel problema è anche l'argomento centrale della filosofia, dal punto di vista non solo storico ma anche teoretico. La via filosofica o metafisica a Dio, di cui si occupa il libro, è naturalmente la massima conoscenza razionale che l'uomo può avere dell'Assoluto; in questo consiste la sua grandezza. La sua miseria dipende dal fatto che tale conoscenza di Dio resta pur sempre alquanto scarsa. I limiti della teologia razionale sono i limiti stessi della metafisica. « La teologia naturale è essenzialmente metafisica e si costituisce come una parte di quest'ultima disciplina » (p. 9); ne è anzi « il vertice » (p. 10). Seguendo lo schema classico, il libro è diviso in due parti: la prima tratta dell'esistenza di Dio; la seconda dell'essenza di Dio. Per quanto riguarda la dimostrazione dell'esistenza di Dio, l'A. tiene conto delle obiezioni kantiane e delle varie forme di agnosticismo (fideista, modernista, positivista) e della critica neopositivistica; discute sinteticamente, riferendosi, soprattutto, alle note analisi di C. Fabro, le « caratteristiche dell'ateismo nella filosofia contemporanea » (pp. 44 ss.). L'A. difende con forza la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, fondandosi sulla « metafisica dell'essere » e soprattutto sulle nozioni di essere e di causalità. Respinto l'argomento ontologico, l'A. si affida alle prove tomistiche, mettendo in evidenza i limiti della prova mediante le verità eterne, dell'argomento eudemologico (basato sul desiderio naturale di felicità), della prova mediante la coscienza della legge morale naturale, nonché dell'argomento storico (la prova basata sul consenso universale). La

linea tomistica è fundamentalmente seguita anche nella seconda parte (dove si tratta dell'essenza di Dio).

Del resto lo scopo del libro non è di pervenire a una posizione originale nel campo della teologia filosofica, ma di riproporre in forma chiara, nel contesto contemporaneo, le tradizionali posizioni della teologia naturale di stampo tomistico. In questo senso il libro svolge il suo compito in modo apprezzabile, anche se sarebbe stato forse desiderabile un più coraggioso confronto con la filosofia contemporanea, non solo nelle linee generali della ricerca, ma sui singoli temi trattati. D'altra parte, occorre ricordare che si tratta solo di una « introduzione alla teologia naturale ».

Nella Prefazione il Fabro sottolinea con forza la centralità del problema di Dio; la crisi di tale problema è diventata la crisi del « problema dell'uomo » (p. VII). Egli esprime perciò un alto apprezzamento per l'opera di A.L. Gonzalez, che saluta come « un atto di coraggio ed un'alta testimonianza della verità, riportata al suo genuino fondamento metafisico ch'è quello dello *esse-actus essendi* di S. Tommaso » (p. VII).

(A. Babolin)

M. KLUBACK, *Discourses on the Meaning of History*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris 1988. Un vol. di pp. 254.

Il problema del senso della storia è al centro dei saggi che compongono questo volume. Nella prima parte, la figura dominante è quella di Kant. « Il senso della storia è una parte essenziale della filosofia di Kant — osserva l'A. — nel momento in cui egli propone la significanza della questione teleologica, cioè quando diventano fondamentali le questioni di scopo e di senso » (p. 20). La posizione kantiana è confrontata con quella di Hume, che si rifa alla consapevolezza dell'inseparabilità fra antropolo-

gia filosofica e storia filosofica. Per Hume lo studio della storia è l'occupazione filosofica essenziale. « Hume esplorò la storia delle istituzioni in Inghilterra, Grecia, Roma ed Europa per derivarne una comprensione dell'interazione fra moralità privata e pubblica » (ibid.). Anche per Kant l'obiettivo finale è la chiarificazione della inseparabilità fra storia e moralità. « Infatti, se c'è uno scopo per la storia umana, non può essere altro che la realizzazione « della libertà dell'uomo soggetto alle leggi morali », l'universalizzazione dell'idea della politica come la struttura per l'educazione dell'uomo nella libertà e nella sua fuoriuscita dallo stato auto-imposto di minorità » (p. 35). Sempre facendo riferimento a Kant, l'attenzione poi cade su Ranke: « Rimanendo fedele alla tradizione di Herder, Kant e von Humboldt, Ranke concepì sempre la storiografia come la rivelazione della continua esperienza morale e politica che ciascuna nazione incorpora e che influenza e determina i destini delle altre » (p. 45). Il fatto è che « con Kant il senso della storia diventa un problema filosofico; non è più una preoccupazione casuale, un rapido schizzo di leggi storiche, l'osservazione di tecniche politiche, geografiche, lingua e clima; e soprattutto non è l'immaginazione poetica » (p. 73). È interessante lo sviluppo che Cohen diede alle idee kantiane, sulla base del Giudaismo. Cohen basa la sua fede nel futuro sulle virtù morali, come guide e ideali. La sua è una fede morale, una speranza morale, l'espressione di una filosofia della storia radicata nella fede della missione in Israele, una missione morale e universale. Nella realtà metastorica di Israele la legge morale divenne una forza storica. « Se ponessimo a Hermann Cohen la domanda sul senso della storia, egli ci rinvierebbe a quella tensione che esiste fra l'inesauribile qualità del particolare e l'Unicità del monoteismo, fra la sofferenza d'amore di Israele e l'indifferenza morale dell'umanità, fra l'età messianica e l'incompletezza del qui ed ora, fra l'amore della legge con l'incarnazione del Regno di Dio e l'esistenza profana » (p. 89).

I saggi della seconda parte sono per lo più incentrati sulle idee e posizioni di Gaston Fessard. Per Fessard la lotta drammatica della storia dipende profondamente dall'opposizione fra Israele e il paganesimo. Egli parla dell'intransigenza del mono-

teismo, della radicale avversione all'idolatria in ogni sua forma. L'ascolto della parola di Dio dipende dalla assoluta trascendenza di Dio, dalla Sua pura volontà morale. « La dialettica fondamentale da cui emergono le dialettiche di schiavo-padrone, maschio-femmina è quella fra ebrei e pagani. Fessard era certo di aver trovato entro quella dialettica la comprensione della storia umana e sacra » (p. 193). È significativo il confronto con Rosenzweig. « Ciò che sottolineiamo è che, in opposizione a Hegel, Rosenzweig si diresse radicalmente nella direzione di un giudaismo profondamente radicato nella creazione della Sua volontà. Ciò lo liberò dal profondo interesse di Hegel per la filosofia come logica del concetto, come comprensione della ragion nel tempo, cioè nella storia. Non ci vuole molto a capire perché Fessard con il suo impegno morale e politico rimanesse fedele a Hegel, e Rosenzweig avesse bisogno di Schelling per dare al popolo eletto la forma di una comunità storica » (p. 204). Il giudizio dell'A. su Rosenzweig è piuttosto severo: « Franz Rosenzweig poeticamente creò il suo giudaismo a partire dalle sue personali esperienze e dalla sua convinzione che Hegel era il filosofo di un mondo in cui non poteva vivere. Le conseguenze della separazione radicale della non-temporalità di Israele dalla realtà temporale lasciano il mondo nella sua perversità condannato ad una circolarità che perpetua lo stato e la sua ricerca di potere e di sopravvivenza. Che questa separazione facesse violenza alla realtà politica, importava poco a Rosenzweig. Aveva bisogno di un dualismo per convalidare la sua concezione del giudaismo ed egli lo forgiò attraverso un dogmatico fraintendimento di Hegel » (p. 207).

Ciò che l'A. apprezza in Fessard è soprattutto la convergenza di teologia e filosofia nello sforzo di comprendere il senso di Israele e della Chiesa, la loro inseparabilità e reciproca dipendenza. « La sfida pagana alla loro realtà umana e divina costringe Israele e la Chiesa a comprendersi vicendevolmente come membri di quell'universale comunità di fede che rifiuta di deificare la conoscenza umana e le sue perverse conseguenze » (p. XII).

(A. Babolin)