

recensioni

Maurizio FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 132.

■

Avendo letto la *Storia dell'ermeneutica* (Bompiani, Milano 1989²) del prof. Ferraris, mi aspettavo che il presente libro sarebbe stato una versione molto sintetica del percorso storico già tracciato in quella occasione. Invece ho avuto la gradita sorpresa di trovarmi dinanzi ad un saggio molto originale, in cui l'autore rimette parzialmente in discussione la sua stessa ricostruzione dell'ermeneutica. Non ne vengono contestati la serietà e il metodo, ma la possibilità di collegare senza soluzione di continuità le teorie dell'interpretazione dei Greci o della Patristica con quanto viene chiamato ermeneutica nel XX secolo. Le origini di quest'ultima corrente, infatti, non potrebbero risalire al di là di *Verità e metodo* (1960) o tutt'al più di *Essere e tempo* (1927), rispettivamente di H.G. Gadamer e di M. Heidegger.

Devo dire che, malgrado il formato tascabile, lo stile è chiaro ma non troppo divulgativo, a causa delle stringate presentazioni delle tesi fondamentali; ciò significa che il lettore non può essere a digiuno di filosofia. La concisione però non va mai a scapito della precisione e si nota lo sforzo costante per fornire molte esemplificazioni accessibili e vivaci (in taluni casi, anche divertenti); perciò, una volta introdotti nel discorso, la lettura risulta scorrevole.

Ferraris punta direttamente al cuore del problema e fa traballare la tesi, spesso ritenuta inconfutabile, dell'universalità dell'ermeneutica, in virtù della quale si ha una separazione dell'essere dall'ente e la filosofia viene concepita in fin dei conti come etica (o, meglio, come un atteggiamento etico o come responsabilità). Perciò la diffusa espressione "ontologia ermeneutica", riferita soprattutto alla proposta gadameriana, sarebbe del tutto contraddittoria, giacché con la sua impostazione ci troveremmo dinanzi ad un «immaterialismo timido» (p. 29), nel senso che ciò che conterebbe non sono le *cose reali*, ma quel che ognuno di noi ha in mente o quel che nella storia si tramanda. Invece, secondo Ferraris, non si può universalizzare il modello della comprensione, senza chiarire il rapporto tra la percezione e la realtà, tra il conoscente e gli oggetti conosciuti, tra il senso dell'essere e il concetto dell'essere; altrimenti si perdono tanto il mondo quanto l'ontologia.

Con una *vis polemica* senza mezzi termini e per niente tenera con Heidegger, viene confutata minuziosamente la possibilità di un influsso preponderante della storia e della tradizione sulla conoscenza e sul senso della realtà; analogamente, la sentenza di

Gadamer secondo cui “l’essere che può venir compreso è linguaggio”, viene contestata argutamente, tra l’altro, con una citazione della letteratura che sembra non lasciare scampo e mette in crisi chi vede nel linguaggio l’unico sistema di mediazione (cfr. pp. 45-47). Forse in qualche punto Ferraris si fa trascinare eccessivamente dallo spirito polemico (personalmente, salverei la distinzione heideggeriana tra uomo e animale: cfr. p. 54), eppure bisogna riconoscere che nei passaggi di fondo il suo ragionamento non fa una piega.

Liquidato lo spettro della tesi di Nietzsche, secondo il quale non ci sarebbero fatti ma solo interpretazioni (tale tesi, presa in senso radicale, sarebbe inconsistente e comunque non avrebbe alcun esito decostruttivo o dissolvente: cfr. pp. 57-59), Ferraris ricorda la necessaria distinzione tra percepire, pensare e interpretare, e giustamente si richiama al riguardo a E. Betti. In fin dei conti, il nostro autore sostiene che non potrebbe essere negata coerentemente l’originarietà dell’esperienza e che non sarebbe possibile pensare ad una verità al di fuori dello schema dell’*adaequatio*, ovvero della conformità tra la proposizione e la cosa (cfr. p. 81).

Per lo stesso motivo, non si può proclamare il dominio della storia e della tradizione quali fonti del tutto determinanti del conoscere umano; malgrado la storicità della nostra condizione, non si può negare l’evidenza che un mondo c’è ed è questo in cui viviamo; altrimenti, se ognuno avesse il “suo mondo” esclusivo, storicamente e linguisticamente costituito, la stessa filosofia sarebbe ridotta al silenzio (cfr. p. 79; qui, però, non mi sembra chiarito il collegamento tra l’idea di una fine della storia e la relativizzazione dell’oggettività).

Il bilancio conclusivo del saggio può essere descritto con le parole dell’autore: «l’ambiguità essenziale della ermeneutica novecentesca, quale l’abbiamo messa in discussione sin qui, consiste nell’attribuire una portata ontologica a delle funzioni seconde, che riguardano non la costituzione dell’esperienza, ma la sua ridescrizione (storicizzazione, socializzazione, trasmissione linguistica, e ovviamente conferimento di significato e interpretazione)» (p. 91). Non si mettono in discussione il valore e anche l’importanza di tali funzioni, ma non si può dimenticare che esse sono basate sulla realtà di cui facciamo esperienza. Ciò viene rammentato non per l’esigenza di ristabilire la possibilità di una metafisica o di rivalutare una scuola di pensiero (l’autore non offre una proposta specifica, al di là di un certo empirismo o pragmatismo), ma più semplicemente per ammonire che l’universalità dell’ermeneutica, se sostenuta in modo radicale, finisce per contraddirsi.

Francesco RUSSO

Luigi PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, pp. 221.

■

Il presente volume fa parte del progetto di pubblicazione delle Opere Complete di Luigi Pareyson, curato dal torinese Centro di Studi filosofico-religiosi a lui intitolato. Vi sono contenuti trentatré scritti di diverso tipo (relazioni, testi di corsi, interviste e articoli di giornale), risalenti al periodo tra il 1982 e il 1990; due dei testi sono inediti. Il curatore è stato l'esperto Francesco Tomatis, che oltre a redigere la prefazione e l'indice dei nomi, ha collazionato tutti i testi già pubblicati con i dattiloscritti originali: sulla base di questo lavoro ha aggiunto al volume undici pagine di annotazioni, con brevi chiose e riferimenti bibliografici.

Per esigenze di completezza ho voluto precisare di quali scritti si tratta, ma desidero fugare subito l'impressione di totale eterogeneità che potrebbe nascere da quanto ho detto. I vari scritti, infatti, hanno un'evidente unità tematica, soprattutto grazie alla loro omogeneità cronologica: negli ultimi anni della sua vita, Pareyson, che morì nel 1991, aveva concentrato la sua attenzione sugli argomenti strettamente attinenti all'"ontologia della libertà"; perciò anche gli elzeviri comparsi su «Il Giornale nuovo» rispecchiano questo stesso interesse e non esulano dalla materia.

In modo collaterale, si possono desumere elementi significativi sulla figura del filosofo torinese, soprattutto sulla sua serietà e sul suo rigore. Ad esempio, le trascrizioni delle sue lezioni manifestano una linearità davvero singolare; era solito preparare un testo scritto per le interviste e soppesava attentamente i suoi interventi: proprio le interviste, come osserva il curatore, costituiscono «la rara occasione in cui il filosofo lascia accedere al laboratorio interiore in cui forgia i propri pensieri, ripercorrendone la genesi e saggiandone la tenuta» (p. 7). Le sue letture, anche di letteratura o di poesia, erano attentamente scelte e denotano la sensibilità propria di un originale studioso di estetica.

Tra i motivi di interesse di questo libro c'è la possibilità di ottenere un adeguato inquadramento della teoria ermeneutica di Pareyson, senza isolarla dal resto della sua speculazione. In risposta ad una domanda sul successo negli ultimi decenni del nostro secolo di questa corrente di pensiero, osservò che «la fortuna dell'ermeneutica deriva dalla crisi del pensiero oggettivante e dimostrativo, che pretende di estendere la conoscenza con la pura dimostrazione e concepisce la verità come un oggetto che si offre ad uno sguardo totale e che noi possiamo conoscere in un sistema concluso e definitivo» (p. 176). Ma subito dopo fornì i tratti caratteristici della sua proposta fondandola su «una

nostra originaria solidarietà con la verità» (*ibidem*); già in questo si distingue da eventuali derive scettiche o relativistiche.

La sua teoria interpretativa appare qui ricollegata alla nozione esistenzialistica della persona, al valore veritativo dell'arte e all'ineludibile interrogativo sulla trascendenza. In più parti viene messa in risalto l'ambiguità della libertà umana, capace dei più biechi misfatti e del bene più elevato; è tratteggiata una vera e propria dialettica dell'ambiguità, «che pone alla base del reale la libertà, perché la libertà come pura scelta è di per se stessa ambigua, potendosi decidere in modi opposti, come libertà positiva o libertà negativa, come forza creatrice o potenza distruttiva» (p. 163).

Nell'ermeneutica pareysoniana si trovano gli elementi sviluppati poi nel suo pensiero tragico e nella sua ontologia della libertà, in cui cerca di condurre all'estremo l'interrogazione sull'origine del male e di Dio stesso, visto, in tale contesto, come positività che ha vinto sul male *ab aeterno* (cfr. p. 87). In vari brani vediamo all'opera questo sforzo speculativo, in cui appare "scabroso" (come lui stesso lo definì) il discorso sulla teogonia; come ho già avuto modo di scrivere, esso mi pare troppo legato alla suddetta concezione della libertà come scelta: la necessità di scegliere è un segno della limitatezza della libertà umana, che deve orientarsi verso l'autorealizzazione, mentre in Dio la libertà andrebbe vista come pienezza di attività. Manca, a mio avviso, un esplicito riferimento all'amore, sia divino sia umano.

Resta però l'esempio di un pensatore coraggioso, che dopo aver affermato l'attualità del problema filosofico del cristianesimo, ha scelto di confrontarsi apertamente e proprio sull'imbrunire della sua vita con l'escatologia, argomento spesso evitato persino dai teologi. Nei saggi qui raccolti si trovano diversi aspetti delle sue riflessioni, quali una concezione davvero singolare dell'apocatastasi; un approccio filosofico alla questione dell'inferno, discutendo la nota tesi di H.U. von Balthasar; il pericolo dell'odierno "ateismo confortevole". Vi si trovano molti spunti che costringono a riflettere e a non farsi scoraggiare dalle apparenze talvolta un po' ostiche.

Come riconosce lo stesso Pareyson, se gli ultimi suoi scritti appartengono all'ambito del cosiddetto pensiero tragico, ciò non significa una cesura rispetto alle prime opere; bisognerebbe parlare anzi di un ritorno, giacché la sua produzione iniziale verteva proprio «su una problematica religiosa: la filosofia dell'esistenza, Kierkegaard, Karl Barth» (p. 169), che viene successivamente ripresa. Anche la sua riflessione sull'estetica, che ha un ruolo di grande rilievo, resta fino alla fine come banco di prova e come fonte inestinguibile, giacché «come ermeneutica del mito la filosofia oggi non può fare a meno dell'arte» (*ibidem*). Per inquadrare e capire più a fondo il pensiero di un autore è importante conoscerne le letture e soprattutto quelle giovanili; qui ritroviamo menzionati molti degli autori preferiti da Pareyson. Non solo i filosofi, tra cui Plotino, Pascal, Schelling, oltre ai già citati Kierkegaard e Barth; ma anche gli artisti cui dedicava un'«incessante frequentazione» (p. 166), come Manzoni, Melville, Dostoevskij, Baudelaire, Alfred de Vigny e John Donne. Ecco perché il presente volume va accolto con gratitudine, come un prezioso contributo per conoscere meglio un filosofo del quale forse solo dopo la morte si sta apprezzando tutta l'originalità.

Francesco RUSSO

Umberto REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, pp. 223.

■

Forse uno dei risultati positivi più rilevanti della filosofia contemporanea, all'interno della sua discussione postmodernità-modernità, è stato l'acquisizione della consapevolezza del carattere unilaterale che ha ogni pretesa del pensiero di ridurre l'essere a identità. L'attenzione della riflessione contemporanea verso la finitezza ci ha fatto capire che la differenza non si può ricondurre a un'identità ontologica, razionalistica o idealista, senza perderne la verità, che la singolarità non è superabile in una concettualità astratta e generale, che la contingenza della temporalità storica non è da dimenticare come apparente o senza rilevanza di fronte agli splendori di una ontologia della necessità.

È anche vero che la consapevolezza della differenza irriducibile, caratteristica della finitezza (individualità, temporalità, contingenza), ha portato molti a un pensiero che resta fermo in una visione della finitezza presieduta dalle categorie della transitorietà, insensatezza e provvisorietà; le quali rendono difficile la comprensione dei compiti dell'esistenza umana (le scelte da realizzare) e allontanano le domande ultime e radicali.

In questo contesto, il saggio di Regina che ora presentiamo è un passo in più nel suo tentativo di riproporre un pensiero con portata metafisica (e teologica) che faccia tesoro dell'esperienza contemporanea senza dimenticare le sue radici ontologiche (greche) e storico-esistenziali religiose (cristiane). Tappe imprescindibili del percorso speculativo di tale tentativo sono, come è abituale nella produzione di Regina, Nietzsche e Heidegger (cfr. pp. 117ss.), senza però lasciare in un secondo luogo Kierkegaard (cfr., per esempio, pp. 149-177), S. Agostino e la teologia contemporanea.

Lo studio che apre il volume delinea i tratti fondamentali della tematica da analizzare. Come indica il titolo, l'autore ha presente la vocazione propria del pensiero occidentale: «Europa è un modo di vivere che scopre la sua sensatezza facendo l'esperienza degli incentivi che scaturiscono dalla necessità di porre in crisi le proprie prospettive. Ma questo modo di vivere, di per sé aperto alla differenza, si rivelò, sin dalla prima grecità, inconciliabile con la costruttività che teme la differenza, e che per questo vuole l'uniformità gigantesca» (p. 13).

Dinanzi alla tensione tra esperienza della differenza e attrazione dell'uniformità, appare il pericolo dell'unilateralità, sia da parte di una comprensione della differenza che ne coglie soltanto la provvisorietà, sia da parte del tentativo di una costruzione ideologi-

ca in cui superare il “differire della differenza”. Ma è proprio qui che si manifesta il compito del pensiero: «L’uomo come pensante ha la capacità e il compito di superare [...] l’unilateralità» (p. 17). E questo è possibile perché, sottolinea Regina, la differenza anziché nutrirsi di decadenza, vive dell’eccedenza (cfr. p. 42).

Il pensiero riuscirà a cogliere il rapporto tra differenza ed eccedenza nella misura in cui avrà il coraggio di un domandare radicale: «Non si poteva prescindere dal porsi la domanda circa il “principio di tutte le cose” perché in caso contrario ci si sarebbe di nuovo chiusi nell’arbitrio; ma un tale domandare portava inevitabilmente a mettere in questione le opinioni correnti e le sicurezze acquisite. Da qui la tentazione di fare ricorso ad espedienti: acquisire un sapere utile, a prescindere dal suo essere vero» (p. 18).

L’autore ritiene che un tratto caratteristico della modernità, evidenziato dal pensiero contemporaneo, sia l’aver ceduto all’attrazione di un pensiero dominante: «Nella modernità [...] il calcolare perde ogni configurazione metafisica e diviene un progetto strategico di conquista del mondo esterno: il “soggetto” ha rinunciato provvisoriamente a conoscere le essenze delle cose, ma al fine di poterle così dominare incondizionatamente nel loro relazionarsi, e quindi nei loro nessi causali» (p. 24, cfr. p. 39). Per superare l’esito di un tale pensiero (la *Seinsvergessenheit* heideggeriana) è necessario ritornare a un domandare che non ha paura di problematizzare le sicurezze raggiunte: «Dai filosofi greci in poi si è imposto il “problema dell’essere”. L’essere indica un’apertura alle cose talmente senza riserve da costringere l’uomo a problematizzare le conquiste da lui via via fatte, per potere così dare il proprio riconoscimento all’eccedenza che gli viene ininterrottamente incontro nel mondo» (p. 19).

Ciò nonostante, il ricorso al pensiero classico non sarebbe sufficiente giacché, «la filosofia greca, nonostante la scoperta che l’uomo è chiamato ad aprirsi alla totalità, ha avuto paura di accogliere nei propri concetti ciò che è irriducibilmente individuale e contingente, e ha in questo modo tradito la sua vocazione ad essere pensiero dell’essere» (p. 21).

In questo contesto, il cristianesimo presenta una novità. «La comparsa del cristianesimo introduce nell’orizzonte della classicità il problema della storia: la vita ha senso solo se pensata storicamente. L’universalismo greco e romano non veniva smentito, ma costretto a prendere in considerazione l’importanza estrema che ogni individuo ha in ogni contingente situazione del suo vivere temporale» (p. 22, cfr. p. 37).

Per avvicinarsi alla questione della temporalità storica dell’uomo, Regina si richiama ad alcuni temi cari a Nietzsche e al primo Heidegger, con una lettura in cui, senza nascondere i limiti dei due pensatori tedeschi, si mettono in evidenza elementi utili per una riflessione che valuti nella giusta misura la rilevanza della temporalità-storicità, della contingenza e differenza proprie dell’essere finito. Con Nietzsche, l’autore respinge un’interpretazione dell’essere dualistica in cui, postulando un mondo vero scollegato da questo, si svaluta la temporalità e la contingenza della vita finita dell’uomo, giungendo ad un atteggiamento esistenziale di evasione. La comprensione cristiana della storia e della finitezza dell’uomo, invece, non è «evasione, ma radicamento» (p. 35), cioè non ha la pretesa di dimenticare l’attimo, ma di radicarlo nell’eccedenza di Dio, concedendogli il suo autentico valore e mostrando la rilevanza che ha per l’esistenza umana (pp. 89ss.).

Regina ritiene di riconoscere in Nietzsche la presenza di questi temi, certo in un contesto non esente da problematicità: «Nella mia lettura di Nietzsche ho riscontrato che proprio il “maestro dell’eterno ritorno dell’uguale” rimanda a un’eccedenza di tipo religioso per dare all’uomo il coraggio della storia» (p. 43, cfr. pp. 44-47). Secondo il nostro autore, l’ateismo di Nietzsche «ha la funzione metodologica di segnalare il confine fra il

Dio della monotonia dualistica (ogni dualismo è la proiezione di una chiusura in sé, fatalmente monotona) e il Dio della danza, quello che costringe l'uomo a uscire di sé onde farsi coinvolgere dall'eccedenza del valore» (p. 125, cfr. pp. 136-147).

S. Paolo invita i cristiani nella prima *Lettera ai Corinzi* a vivere nel tempo, compreso in un orizzonte escatologico e kairologico, "come se non" fossero di qui, come non avendo qui dimora definitiva, ma non (sottolinea Regina) perché *questo* mondo venga eliminato in favore di un *altro*, ma perché il senso del tempo proviene da Dio. In questa prospettiva, il tempo acquista il suo valore, perché è visto come il momento giusto per decisioni di assoluta importanza, come indicherà Kierkegaard (cfr. pp. 50-55, 75ss.).

Nel saggio che presentiamo è anche frequente la presenza dello Heidegger del tempo come orizzonte di comprensione dell'essere (*Sein und Zeit*), del nuovo inizio e dell'ultimo Dio (*Beiträge zur Philosophie*), del Dio che unico ci può salvare... Nel corso giovanile del 1920/21, Heidegger scopre la radicalità della dottrina paolina sulla temporalità, contenuta nelle *Lettere ai Tessalonicesi*, in cui si prospetta una comprensione kairologica del tempo alla luce della storia di Cristo, la quale conduce i cristiani a restare svegli vivendo il tempo con l'intensità che esso richiede (cfr. pp. 21, 35, 56, 80). Regina interpreta il pensiero heideggeriano, in una certa continuità con Nietzsche, come "ateismo religioso" (pp. 129ss.), e vede nei due pensatori l'invito a prendere coscienza del fatto che «l'uomo è chiamato a compiti di radicalità incondizionata in quanto capace di essere coinvolto da un'eccedenza illimitata rispetto a tutte le sue conquiste e alle sue sicurezze» (p. 132).

La comprensione cristiana della storicità valuta l'importanza della singolarità: «Il tempo non è un contenitore di eventi che si ripetono mettendo a dura prova la capacità dell'uomo di dar senso al proprio vivere; il tempo cristiano è invece un tempo "pieno", fatto per gente che è sempre "sveglia" perché sa che ogni attimo è il "tempo opportuno", il *kairos*, il tempo giusto non solo per il ritorno di Cristo, ma per vivere nella dimensione del regno di Dio da lui già aperto» (p. 21, cfr. p. 36). Da qui la conclusione che ne trae Regina: «La temporalità è il luogo idoneo per incamminarsi verso l'assoluto; lo stesso camminare nel tempo è decisivo per la configurazione dell'assoluto. Il tempo è l'orizzonte del senso dell'essere. Commentando S. Paolo Heidegger scopre il nucleo centrale della sua opera fondamentale, *Essere e tempo*» (p. 22).

In questa comprensione, si fa giustizia alla differenza perché vista in rapporto all'eccedenza che proviene dalla Trascendenza: «Mentre il tempo kairologico sperimentato dalla prima cristianità conferiva ad ogni attimo importanza assoluta, dato che in esso il singolo era chiamato all'incontro con un'eccedenza assoluta di senso, il tempo ideologico fa invece di ogni singolarità qualcosa di provvisorio, di essenzialmente non vero» (p. 25).

Anche in ambito religioso riesce difficile affidarsi a un'eccedenza che si dona gratuitamente nella storia: «Lessing [...], proprio di fronte alla riluttanza dell'uomo moderno ad affidare il suo destino ultimo a verità (quali quelle del cristianesimo in quanto religione positiva) che non hanno altro fondamento che fatti del passato [...], propose la riduzione del contenuto della religione a verità semplicemente morali, dimostrabili da parte della sola ragione» (p. 26). Un momento di particolare importanza nel percorso intellettuale dei due ultimi secoli è costituito da Kierkegaard, il quale «propone una nuova visione dell'uomo: l'uomo è "esistenza", ossia finitudine spirituale estremamente interessata al differire della differenza: l'uomo è fatto per innamorarsi dell'eccedenza veicolata dalla differenza, e per interessare storie d'amore con essa. L'evento cristiano è la storia d'amore che sta a fondamento delle possibili storie d'amore che l'uomo moderno è chiamato a vivere e che finora si è rifiutato di vivere» (p. 28).

Tuttavia, lasciarsi alle spalle la pretesa di un sistema ideale in cui ingabbiare l'essere pone dinanzi a noi un compito ancora da realizzare. «Se la verità non graviterà più attorno all'identità, ma alla differenza, si imporrà anzitutto una nuova semantizzazione: l'essere non potrà più essere inteso come astratto non essere nulla, ma come quel non essere nulla che, proprio in quanto differente da me, mi interessa nel suo non essere nulla sino al punto da mettermi in questione nella mia identità. L'essere è senso dell'essere» (p. 74).

Il compito speculativo è legato direttamente all'esistenza. Regina cita il noto passo heideggeriano: «*Che cosa ne è dell'essere?*», significa nientemeno che attuare la ripetizione (*wieder-holen*) del cominciamento (*Anfang*) del nostro esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro cominciamento». E propone: «La figura teoretica della "ripetizione", introdotta da Kierkegaard, costituisce la conquista fondamentale della filosofia contemporanea: essa infrange il dominio dell'identità proprio ribadendo che la finitudine umana può essere fedele alla sua dignità solo facendosi coinvolgere senza residui da una novità a cui, proprio dalla radicalità di tale coinvolgimento, è consentito di essere veicolo di eccedenza, senza limiti» (p. 31).

L'autore arriva alla conclusione che solo in un orizzonte teologico trinitario-salvifico è pensabile e realizzabile pienamente l'esistenza finita e temporale-storica dell'uomo: «Dio agisce nella storia aprendo con la sua onnipotenza liberante cammini sconfinati al differire della differenza. La vita trinitaria di Dio è il fondamento di tale differire, in cui Dio stesso incondizionatamente si immette inabissandosi nella vicenda storica senza invidia per il suo essere Dio, fino a morire in croce come un servo (*Fil 2, 6-8*). L'Eterno irrompe nel tempo non contrapponendosi né confondendosi con esso, ma come iniziativa di amore a favore del differire della differenza» (p. 58).

Altri temi s'intrecciano con le tematiche ora esposte: secolarizzazione e ideologie (cfr. pp. 58ss.); modernità, scienza e tecnica (pp. 83ss.); post-modernità, ateismo e apertura al sacro (p. 117ss.); ecc. Il volume si chiude, significativamente e logicamente alla luce di quanto visto, con un capitolo intitolato "La fede adulta" (cfr. pp. 197-223), in cui la figura di Bonhoeffer presiede le riflessioni finali.

Il saggio è di indubbio interesse e offre l'occasione per un dibattito su questioni ancora aperte nella discussione della fine di questo millennio: l'ateismo nietzscheano, è unicamente un "ateismo metodologico"? C'è in Nietzsche un'apertura verso un Dio trascendente oppure il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, della volontà di potenza e di Dioniso restano solo come il tentativo di pensare la finitezza chiusa in un'immanenza? La volontà di potenza è sempre feconda, ma non potrebbe indicare il suo nesso con l'eterno ritorno dell'uguale il fatto che l'eccedenza in Nietzsche è sempre finita e immanente? La figura del Dio della danza, rinvia alla trascendenza o all'immanenza? Nietzsche e Heidegger sono senz'altro momenti essenziali del pensiero contemporaneo, ma (come mostra Regina) non sono sufficienti per raggiungere lo specifico del cristianesimo: non rimane ancora impensata la dimensione più radicale dell'essere quando ci fermiamo all'affermazione della connessione tra essere e senso?

La lettura del volume di Regina stimola a riformulare domande che non si possono lasciare nell'oblio.

Luis ROMERA

Robert SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 257.



Finalmente è stata tradotta questa importante opera del pensatore tedesco, che da un po' di tempo anche il pubblico italiano ha cominciato ad apprezzare.

A differenza delle due precedenti tradotte in italiano, ci imbattiamo in un'opera di ampio respiro. Non si tratta di uno scritto divulgativo come *Concetti morali fondamentali* (Piemme, Casale Monferrato 1992), né di una raccolta di saggi come *Per la critica dell'utopia politica* (F. Angeli, Milano 1994). Si tratta piuttosto di un tema arduo come quello della felicità, o fine ultimo, attraverso una suggestiva ed impegnativa serie di argomentazioni filosofiche che intendono dimostrare la superiorità dell'impostazione di ricerca dell'etica eudemonista (il problema della vita buona a partire dal soggetto, in prima persona), rispetto alle etiche universalistiche (il problema della vita buona come dover essere, o etica impersonale).

In fondo, se vogliamo seguire una dizione kierkegaardiana, in campo etico dobbiamo imparare a comportarci in modo assoluto con l'assoluto (il *kalòn*, o bene onesto, in Platone) ed in modo relativo con il relativo (l'*agathòn*, o bene tecnico, utile, in Platone). Si tratta anche di riscoprire il valore del termine prettamente aristotelico di *telos*, che indica in greco (come il latino *finis*) sia il concetto di scopo, che quello di limite. Il concetto di felicità agisce come misura degli scopi del nostro agire e come meta tendenziale di tutta la nostra vita, o fine ultimo.

La contemporanea etica cosiddetta *teleologica* non potrà mai essere un'etica del *telos*, giacché interpreta unilateralmente il termine, espungendo il concetto di limite: dunque sarà l'etica universalistica che nasce dal dovere di ottimizzare lo stato di benessere psicofisico nel mondo (applicando in modo assai sofisticato, oggi, l'elementare massima sociale di J. Bentham: il maggior bene per il maggior numero, ovvero un calcolo di ottimizzazione quantificabile in parametri numerici). Il difetto di questa etica, detta oggi comunemente anche "della responsabilità" (o del "politico" in Weber: qui, infatti, il fine dell'ottimizzazione delle conseguenze giustifica qualsiasi mezzo), porta il soggetto ad una ipertrofia delle responsabilità: dovrebbe coincidere quanto meno con Dio, per prevedere tutti gli effetti primari e secondari delle sue azioni nel mondo. Solo così infatti, potrebbe stabilire ciò che in un determinato momento si deve fare, perché risulti la migliore delle azioni possibili nelle circostanze date. Un'etica di tal genere ci

appare alquanto pretenziosa: nessuno in fondo penserà di assumere un ruolo così elevato da confondersi con la Provvidenza nella storia.

Peraltro, nemmeno l'etica deontologica (o dei doveri, detta anche "della convinzione" o, in Weber, "del santo"), può essere preferita ad un'etica eudemonista di prima persona, dal momento che i doveri vengono sempre dopo. Per obbedire a dei doveri, espressi come leggi o regole universali autofondati dalla ragione umana, uno deve sapere prima che cosa vuole. Le etiche deontologiche separano la moralità dalla felicità: preferiscono la ragione, come principio di libertà assoluto, al mondo della vita. Vedono il *telos* piuttosto come limite (dovere) e non anche come scopo finale della vita (felicità). Appare pertanto logico che, per reazione, sorga poi chi antepone il mondo della vita a quello della moralità, vista come una specie di camicia di Nesso della personalità e creatività umana (F. Nietzsche); in tal caso, vitalismo irrazionalista e nichilismo esistenziale ne sono i degni corollari.

Del resto, Spaemann non si limita a criticare i due modelli attualmente tipici di etiche universalistiche (teleologica e deontologica). L'etica eudemonista classica è, a sua volta, senz'altro criticabile in alcuni aspetti (vedasi la felicità in Aristotele come "compromesso" tra il normale comportamento virtuoso dell'uomo e l'irraggiungibile vita divina, o l'indeterminatezza di contenuto del concetto di felicità in Platone, oppure la sua identificazione con il piacere negli epicurei e la virtù negli stoici). Tuttavia ha il grande pregio di non divaricare i due termini: felicità e moralità. Spaemann, dunque, dopo averne evidenziato i limiti, non rinuncia a migliorare l'etica eudemonista, anche grazie all'apporto del cristianesimo (con il primario concetto di *ordo amoris* in Agostino ed il prudente richiamo di Tommaso d'Aquino a non pretendere di voler conoscere la volontà di Dio, ma piuttosto quale sia la volontà di Dio per ciascuno di noi). Nell'etica eudemonista, infatti, il dover essere nasce come esigenza di voler esser-sé: diventare ciò che propriamente si è, come compito di tutta la vita. Un volere dunque, che nasce dalla contemplazione dell'essere che ci circonda e di quel particolare esser-sé a cui ognuno è chiamato e che impone la rinuncia a strumentalizzare l'altro in funzione della "nostra felicità", ma a vedere come parte del nostro orizzonte di felicità anche quella altrui. Ogni persona, da questo punto di vista è immagine dell'assoluto; per questo, e non solo perché razionale, va sempre considerata anche come fine e non solo come mezzo. Lo sguardo di benevolenza sull'essere delle cose e delle persone invita poi la nostra intelligenza ad illuminare una felicità reale, e non solo apparente.

Il principio di realtà non ci è affatto ostile, come sostiene Freud. Anzi, il primo contatto con la realtà esterna di un bambino venuto alla luce è quello con il corpo della madre e, come sostiene Spaemann, proprio ciò implica, fin dall'inizio, un atteggiamento di fiducioso abbandono verso la realtà.

In poche parole, il filosofo tedesco sottolinea come metafisica ed etica (intesa come ricerca della vita buona e quindi scienza ed esperienza del bene e del male) non si possono che dare insieme, ed insieme concorrono ad orientarci verso quell'orizzonte globale della felicità che Aristotele ha correttamente interpretato come un tutto esistenziale. Se la metafisica guarda alla realtà come ad un tutto, per cui si dice che la filosofia è scienza dell'intero, l'etica guarda alla condotta di vita ed alla stessa vita umana come ad un tutto, richiedendone non solo la consumazione, ma anche, come in Platone, Agostino e Kant, un andar oltre, un trascendere l'esperienza stessa della morte. Spaemann, alle prese con le antinomie della felicità, ama citare Pascal per ricordare che la felicità non è né in noi, né fuori di noi, ma è in Dio: ovvero in noi e fuori di noi.

In generale, l'andamento del libro appare organico, storico e sistematico nella prima

parte. Gli ultimi capitoli, invece, appaiono piuttosto come una sintetica antologia di saggi relativi alle concezioni etiche contemporanee più affermate (dove si parla di etica discorsiva, di utilitarismo della regola, di etica consequenzialista, di applicazioni etiche della teoria dei sistemi, ecc.), che peraltro vengono rispettosamente, ma criticamente smantellate di fronte alla linearità e superiorità di una teoria con prospettiva eudemonista, rafforzata e meglio organizzata da Spaemann, in senso personalista.

Le teorie etiche più diffuse oggi appartengono infatti ad evoluzioni più o meno sofisticate dell'etica della responsabilità e della convinzione: cioè ai due modelli di etica universalistica cui Spaemann si oppone. Per il pensatore tedesco, una felicità degna dell'uomo non ha a che vedere né con il tema dell'autorealizzazione, proprio dell'individualismo tipico dell'etica della responsabilità (il sociale è visto solo come contratto strumentale con gli altri, in funzione di una felicità da reperirsi solo nel privato-soggettivo); né con il tema dell'autoconservazione, caro alle etiche della convinzione, di impronta stoica (il sociale è visto come regno di un impersonale e meccanicistico altruismo, basato sull'osservanza di regole comuni, ma di fatto invivibile). A tal proposito, Spaemann trova proprio in Hegel un insospettato alleato di autorevole spessore. Il filosofo di Stoccarda, in una delle sue geniali e profetiche intuizioni (*Scienza della Logica*, cap. III) non esita ad affermare categoricamente che «tanto il principio che porta a non tener conto delle conseguenze degli atti [etica della convinzione o deontologica] quanto quello che induce a giudicarli dalle loro conseguenze, assurte a norme del bene e del male [etica della responsabilità o teleologica], sono entrambi principi astratti». L'esser-sé, implica piuttosto una relazionalità con il prossimo e con l'ambiente che nasce dallo sguardo contemplativo di benevolenza, ovvero da uno sguardo d'amore sulla realtà che contempliamo e su quella che ci costituisce come soggetti di tale amorosa contemplazione; ovvero chiamati all'auto-trascendenza (che implica una fiduciosa ricerca di Dio ed apertura agli altri, immagine dell'assoluto) e non alla *curvatio in seipsa*, tipica della natura non intelligente. Proprio questo sguardo di amore ci rende consapevoli dei doveri che abbiamo verso gli altri ed il mondo; doveri ineludibili se vogliamo davvero riuscire nella vita, tenendo conto anche del fatto che la nostra responsabilità è a sua volta limitata dalla nostra stessa finitudine. Da ciò la necessità di tollerare e di perdonare (evitando forme di connivenza e complicità), tipica dell'uomo che esprime benevolenza, anche perché consapevole dei propri limiti e del bisogno di reciproco aiuto.

Giorgio FARO