

recensioni

Horst BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott -die Frage der Religionen*, Bonifatius, Paderborn 1996, pp. 254.



La presenza del pluralismo religioso nella civiltà contemporanea pone al pensiero filosofico e teologico interrogativi non facili. Tali quesiti sono stati sempre oggetto di riflessione, ma oggi appaiono più urgenti e immediati. La diversità religiosa attesta da una parte la ricerca umana di un senso trascendente dell'esistenza, mentre dall'altra lascia la preoccupazione del significato che può avere per l'uomo lo scontro tra forme religiose escludentesi a vicenda a causa della radicalità delle loro esigenze. Il problema è teorico ma riveste anche aspetti pratici abbastanza acuti, visto che oggi sempre più frequentemente debbono convivere nella stessa società persone di diversa filiazione religiosa, il cui credo viene talvolta zelantemente custodito, o propagandato ad altri, oppure legato a una determinata etnia o a un'identità nazionale. Lo spettacolo delle molteplici religioni in concorrenza suscita nella visione razionalista la tentazione del relativismo storico. La questione sarebbe da affrontare, forse si può pensare, nell'ottica della filosofia della religione. Oppure l'auspicato dialogo interreligioso dovrebbe cercare i punti di unione e di collaborazione nei confronti dei grandi problemi dell'umanità. Queste proposte sono ragionevoli in apparenza, ma non si può evitare l'impressione che così si lasci da parte ciò che nella religione è più essenziale, riducendola in fin dei conti al ruolo più modesto di diventare lo strumento di un progetto più globale. Ma quale religione sarebbe disponibile ad essere strumentalizzata in questo modo, dal momento che così smetterebbe di essere proprio una religione?

L'indagine di Bürkle su quest'argomento evita sin dall'inizio l'idea di un dialogo multireligioso di tipo razionale astratto. Il dialogo può essere utile per facilitare la convivenza e anche per motivi speculativi, ma non può essere condotto che dai presupposti della fede, in questo caso della rivelazione cristiana, visto che comunque in nessun caso è possibile l'assenza di presupposti. Quest'opera svolge quindi una ricerca intesa come teologia delle religioni. Lo riteniamo uno studio molto interessante anche per il filosofo. Il campo stesso d'indagine, così delicato, non sembra essere utilmente affrontabile con la *sola ratio*. È un terreno in cui s'impone come in nessun altro di lavorare in quell'intreccio tra fede e ragione caratteristico del filosofare cristiano.

Una delle tesi di Bürkle è che la ricerca di Dio compiuta dall'uomo, *capax Dei*, è

sempre limitata e provvisoria, tra l'altro perché l'uomo stesso è colpevole della sua lontananza da Dio. La Rivelazione cristiana invece si presenta come l'evento definitivo in quanto Dio stesso offre all'uomo un aiuto concreto, prescelto da Lui nel piano salvifico e culminante in Cristo. Questo fatto non toglie la possibilità di scorgere degli aspetti positivi parziali in altre religioni, che possono servire nel quadro della *praeparatio evangelica*. È così che è avvenuta la rivelazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento (cap. 1). Dio sceglie un popolo semita in una tradizione culturale in cui il rapporto religioso con Dio si compie attraverso l'etnia e le conseguenti catene genealogiche. Nella religione d'Israele certi elementi delle religioni vicine vengono selettivamente presi e trasformati in un nuovo contesto, mentre si sottolinea fortemente la discontinuità con le religioni cananee e si rompe senza indugi con i culti delle divinità naturali. Parallelamente, il Nuovo Testamento accoglie e trasforma aspetti parziali della cultura e della filosofia greca (per es. il concetto di *Lógos*), che trovano un compimento definitivo nella Rivelazione. Accettazione e trasformazione, continuità e discontinuità, parzialità provvisoria rispetto al compimento definitivo e incondizionato sono i concetti basilari in questa forma di teologia delle religioni che appare delinearci nella Scrittura. Emblematico rimane a questo riguardo l'atteggiamento di San Paolo nell'Areopago ateniese: l'Apostolo soffre nel vedere lo spettacolo degli idoli ad Atene, ma nel suo discorso riconosce la religiosità dei Greci, alla ricerca di un Dio sconosciuto annunciato da Paolo.

Il problema viene considerato in alcuni autori (cap. 2). Nei Padri della Chiesa, quali Giustino e Clemente Alessandrino, si fa avanti la teoria dei germi di verità presenti nel mondo pre-cristiano. Non si cerca una sorta di solidarismo con tutti in un contesto pluri-religioso, ma si rende testimonianza alla verità in dialogo con altri che sono nelle stesse condizioni ambientali e che stanno cercando una via verso la verità. Né tolleranza indifferente, né accettazione del pluralismo, ma testimonianza convinta in cui i germi di verità servono da preparazione e da materia del dialogo. In San Tommaso viene sottolineato il ruolo della natura umana razionale, nonostante i suoi errori, nella predisposizione per l'accoglienza della verità completa, una predisposizione che d'altra parte è guidata dallo Spirito Santo in un senso teleologico, per cui la natura va vista sempre nel suo ordine previsto dalla Provvidenza verso la grazia e non come una posizione semplicemente a sé stante. Nicola Cusano, preoccupato della pace religiosa, ribadisce il concetto della partecipazione parziale alle diverse religioni nella verità del Verbo di Dio. Negli autori moderni invece si fa strada il razionalismo, il quale in questo campo non può che approdare al relativismo. Così, Lessing propone un modello di tolleranza e di comprensione tra tutte le religioni, nel solo contesto della religiosità naturale umana che cerca la verità, senza possederla del tutto. Anche Troeltsch non può evitare il relativismo culturale di considerare il Cristianesimo legato ai valori europei. Questi autori possono riconoscere tratti positivi delle religioni, per esempio etici, ma senza la fede non è possibile superare la "ragionevolezza" di un relativismo pluralista nei confronti delle diverse manifestazioni storiche della religiosità.

Nel cap. 3 Bürkle riprende l'insegnamento del documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II dove vengono indicati riguardo alle grandi religioni storiche non cristiane gli elementi portanti di una teologia delle religioni. In tutte le religioni si manifesta nei popoli "una certa percezione di quella potenza nascosta" (n. 2) che è la Divinità suprema. Ne consegue il riconoscimento nelle correnti religiose di aspetti religiosi veri e santi, riflessi della Verità di Cristo, mentre si auspica un comportamento fraterno nei confronti delle persone appartenenti a qualsiasi forma religiosa. L'enciclica *Redemptoris Missio* rende più espliciti i legami tra l'attività missionaria della Chiesa e il dialogo inter-religio-

so (nn. 55-57). Aggiungiamo che questo e il seguente capitolo sono convergenti con quanto Giovanni Paolo II scrive in alcune pagine del suo libro *Varcare la soglia della speranza*, benché non sia questo un documento magisteriale (cfr. ed. Mondadori, Milano 1994, pp. 87 ss).

Il cap. 4 dedicato alle religioni non cristiane è forse il più interessante di questo studio. Nel contesto del dialogo, l'autore seleziona certi punti particolarmente rilevanti. Non si tratta di fare storia comparata delle religioni né di svolgere uno studio esauriente. Si propone una sorta di dialogo socratico nella prospettiva della fede cristiana: si possono così individuare nelle religioni alcune convergenze e divergenze rispetto al Cristianesimo, sottolinearne i *vestigia Dei*, riconoscere ciò che è estraneo senza cercare concordi-ismi precipitati, sapendo che un dialogo inteso in questo modo può fecondare la propria fede, aprire orizzonti e anche aiutare al superamento di eventuali unilateralismi nella comprensione della propria fede.

Nelle religioni naturali il vincolo dell'uomo con una natura organica e divina, attraverso legami tribali e di parentela, risalenti agli antenati, trova punti di contatto con l'Antico e col Nuovo Testamento. L'africano, per esempio, cresciuto in queste tradizioni culturali è più predisposto a capire il rispetto cristiano per la vita e la famiglia, la devozione ai defunti, l'interdipendenza del genere umano e il nostro vincolo con Adamo, da cui procede il peccato d'origine (conosciuto in molte religioni naturali).

Questo bilancio di convergenze positive non è così facile da trovare nelle grandi religioni. L'induismo è distante dal Cristianesimo a causa del principio delle molteplici manifestazioni di Brahma. Nel pantheon induista Cristo può essere accolto, ma in una maniera relativizzata, come una manifestazione storica non esclusiva della divinità. Contrasta inoltre la storicità specifica e determinata della salvezza cristiana con gli eterni cicli cosmici in cui il destino delle anime è coinvolto. È difficile far capire nel contesto della religione induista il valore non scambiabile della persona umana. Alcune forme religiose neoinduiste hanno assunto aspetti etici con l'ispirazione cristiana, il che è collegato al riformismo nei confronti di certe consuetudini indiane raccapriccianti. Si produce così il fenomeno dell'impatto del Cristianesimo nell'evoluzione delle altre religioni, il che paradossalmente crea particolari difficoltà nel dialogo (per es. il rischio del sincretismo).

La religione buddista mira al superamento del dolore e della sofferenza, legati all'inesauribile brama umana di beni effimeri. Vi si possono considerare somiglianze e dissomiglianze con l'interiorità cristiana. Ma in definitiva il dolore nel Cristianesimo viene superato quando è una partecipazione alla sofferenza di Cristo e così può diventare anche gioia. L'interiorizzazione cristiana è opera della grazia e non del solo sforzo umano. Nella forma buddista del "grande veicolo" (*Mahāyāna*), più popolare, si sviluppano aspetti di segno più religioso, nel senso tradizionale della parola, alcuni dei quali forse hanno subito un influsso cristiano, sia pure in maniera subordinata.

Nel taoismo cinese viene rilevata l'importanza dell'armonia celeste e terrestre da cui derivano le norme etiche e la comprensione del potere politico, il quale è in un particolare collegamento con le leggi celesti. Le virtù dell'etica di Confucio modellano un tipo di *humanitas* forse più vicino allo stoicismo anziché al Cristianesimo, al servizio di una società tendente all'autoconservazione. Anche qui si possono applicare i criteri precedentemente indicati, per es. riguardo alla visione cristiana della legge naturale, dell'autorità politica o in rapporto ad altri aspetti dell'etica individuale e sociale.

L'Islam è una religione post-cristiana. Maometto non solo riceve molti elementi delle Scritture, ma intende anche collocarsi alla fine della successione dei Profeti, col netto

rifiuto della Trinità e dell'Incarnazione. L'unione intima con Dio — divinizzazione o santificazione — è da escludere. L'autore si sofferma soprattutto sull'immagine subordinata di Gesù nel Corano. Un dialogo interreligioso deve tener conto di queste differenze per evitare confusioni. Significativo è lo sviluppo di un misticismo islamico nella corrente sufita (Ghazzālī), con importanti ispirazioni dal Vangelo, in contrasto con le tendenze portate al dominio guerriero del mondo.

Nel cap. 5 vengono ricavate alcune conclusioni generali sull'ermeneutica interreligiosa. Il fenomeno religioso non si può capire dal di fuori. Per questo motivo un'interpretazione non religiosa della religione, come fu tentata dall'illuminismo, è fuorviante. D'altra parte il cristiano non può guardare le altre religioni con l'approccio di chi sta cercando ancora la verità. Egli lavora nell'orizzonte della fede cristiana e può così stabilire un dialogo in cui sarà portato ad approfondire la propria fede. Bisogna capire le altre religioni dal loro centro, nelle loro *differenze*, non ignorando poi l'impronta che eventualmente hanno ricevuto dal Cristianesimo nel corso della loro storia, anche come conseguenza della necessità di un superamento di certi problemi strutturali. Occorre tener presente anche la tendenza dei rappresentanti delle altre religioni di "includere" il Cristianesimo nella loro prospettiva. Infine, l'autore ammonisce sulla sterilità di cercare delle sinossi o "sintesi ecumeniche" tra tutte le religioni.

Come bilancio di questo bel libro si può rilevare specialmente l'importanza di andare incontro alle religioni a partire dalla propria fede, il che non è un ostacolo ma anzi un aiuto per la comprensione delle esperienze religiose altrui. Un incontro con le altre religioni sul terreno della pura razionalità è poco utile e addirittura impossibile. Questo fatto però non significa, crediamo, che un approccio filosofico al problema affrontato da questo lavoro sia superfluo, purché siano evitati i vizi del razionalismo. La filosofia è stata sempre un elemento mediatore indispensabile nella comprensione interculturale e la ragione umana è stata fecondata dalla sua unione vitale con la fede rivelata (l'autore per esempio rileva come il Cristianesimo favorì indirettamente lo sviluppo di una medicina autonoma, separando la figura del sacerdote da quella del medico). Per uno studio dei rapporti tra il Cristianesimo e le grandi religioni dell'Asia, per esempio, è molto illuminante la ricezione e purificazione nella cultura cristiana dell'impianto etico greco e della metafisica e antropologia neoplatonica.

L'obiettivo di Bürkle di prospettare le condizioni ermeneutiche del dialogo interreligioso è ottimamente riuscito e merita l'attenzione degli studiosi della materia, specialmente dei filosofi della religione.

Juan José SANGUINETI

Ricardo F. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, Educa (Colección Universitaria), Buenos Aires 1997, pp. 199.



En los últimos años han proliferado los estudios de metodología y filosofía de la economía. Esta tendencia es una manifestación del estado de disconformidad y desconfianza respecto a la ciencia económica, motivado quizás por su modo de proceder, abstracto y lejano del mundo real. Muchos economistas afirman hoy que la ciencia económica no pretende resolver todos los problemas de la vida social de los hombres, y que ella se ocupa sólo de una parte de la convivencia humana: esto es, del modo de asignar los recursos escasos a fines alternativos. La economía es sólo el estudio de un proceso. Para estos economistas la cuestión de la elección y ordenamiento de los fines alternativos está fuera de lo que constituye el objeto propio de la ciencia económica. El problema está todavía lejos de ser resuelto, pero esta monografía tiene la ventaja de introducir al lector en un modo claro en el centro del debate.

Para tratar sobre los motivos del actual problema epistemológico y metodológico de la ciencia económica es necesario conocer bien la economía y la filosofía: este ha sido el caso de los fundadores de la economía y este es, afortunadamente, el caso del autor del libro que presentamos. Como el mismo Crespo afirma, la obra «pretende ser una narración de las vicisitudes sufridas por el carácter moral de la economía desde Aristóteles a nuestros días. Se explicará en qué sentido la economía nació moral con Aristóteles, cómo prácticamente se perdió ese carácter, y cómo se está recuperando hoy día. Nuestra tesis es la vigencia del planteo de fondo de la doctrina económica aristotélica y de su estatuto epistemológico para la solución de la actual crisis de la teoría económica. Pretendemos que quede claro que la economía es una ciencia moral y qué significa esto. Aclaremos que nuestro objetivo no es, en cambio, brindar recetas metodológicas concretas, sino sólo y fundamentalmente asentar el marco epistemológico adecuado: la consideración de la economía como ciencia práctica en el sentido aristotélico» (p. 19).

En línea con el objetivo antes señalado el libro comienza con el estudio del concepto de economía en Aristóteles. Para ello presenta en primer lugar un análisis filosófico de los elementos que componen el acto humano, así como del concepto aristotélico de “ciencia práctica”. No nos detendremos a comentar esta primera parte del estudio del profesor Crespo, pues para ello deberíamos alargar demasiado esta nota. Solo diremos que la primera mitad de la monografía, que finaliza con la presentación de la economía como ciencia práctica, establece con claridad y profundidad la necesidad de no separar la vida económica, y por tanto la ciencia económica, de la verdad de lo que son los actos humanos libres y voluntarios. Para Aristóteles la economía es parte de la ciencia del comportamiento humano. Es por tanto ciencia práctica, y por ello “inexacta”, con un

carácter normativo y ético, dirigida a la acción concreta y basada en un método no unívoco, sino a la vez inductivo-deductivo-prudencial, siguiendo lo que Crespo y otros llaman la “pluralidad metodológica” del método aristotélico (p. 63). El ser ciencia práctica no va en desmedro de una economía de carácter científico, pues la ciencia práctica aristotélica posee la característica propia de toda ciencia, es decir, el ser un conocimiento demostrativo, acerca de un objeto relativamente universalizable, a partir de principios que son causas. La epistemología moderna, después de haber pasado por un período fuertemente positivista, todavía no superado, recurre sin embargo con cada vez mayor frecuencia al concepto aristotélico de ciencia.

Pero veamos lo que sucedió durante el período de “cerrazón metodológica” de la economía. El tema lo desarrolla el Autor en el capítulo sexto, que lleva el título “La disolución del paradigma práctico” (en la teoría económica neoclásica). Dice Crespo en un pasaje fundamental: «hemos mostrado que dicha teoría (neoclásica) adopta la epistemología y metodología propias de la ciencia natural. Esto supone una concepción determinada de la acción económica, objeto de la correspondiente ciencia, que quedaría desprovisto de libertad, o poseería una libertad que no es tal. La abstracción del homo *oeconomicus* hace posible este tratamiento desnaturalizado. En realidad, siempre que se pretenda conocer lo económico con exactitud, sólo cabe esta limitación o reducción deliberada del objeto. El sistema neoclásico pasa de la explicación a la predicción y la prescripción. En efecto, si el modelo neoclásico logra detectar la situación óptima, simultáneamente impone los comportamientos de los niveles individual y social que conducen a la misma» (p. 141). Lo que dicho con nuestras palabras, significa que el modelo neoclásico parte de una abstracción que mutila la realidad con la buena intención de poder encerrar el objeto de estudio dentro de un modelo. Pero luego, al llegar a una predicción del óptimo económico, lo impone como único camino racional. Es claro que lo que ha impuesto ha nacido de una mutilación de la realidad. «Queda claro que el modelo neoclásico resulta de la aplicación de métodos adecuados a las ciencias naturales, como el de acción mínima. Cuando este principio es usado como principio metafísico y se impone al acontecer humano se construye un orden natural humano a imagen del orden natural cósmico, es decir, sin libertad» (p. 142).

Las falacias del modelo neoclásico han sido denunciadas y corregidas por la escuela austríaca. Crespo promete un nuevo libro en el que profundizará en el pensamiento de los principales exponentes de esa escuela: Menger, Mises y Hayek. Aunque también en ellos anticipa algunas deficiencias: «Todavía hay mucho de racionalidad teórica en su teoría» (p. 144). Otro caso de relativo apartamiento del modelo neoclásico es el del economista inglés L. Robbins, a quien el Autor dedica el último capítulo de su obra. En las últimas páginas del libro, Crespo presenta brevemente las críticas a la teoría económica tradicional (o neoclásica u ortodoxa) realizadas desde otras posturas económicas. Todas ellas coinciden en señalar el irrealismo de los supuestos y de la univocidad de los resultados de la teoría neoclásica, condicionados como están por su desarrollo *more physico*. Lamentablemente, termina diciendo Crespo, «los economistas críticos no cuentan con las herramientas filosóficas que les permitiría un planteamiento alternativo sólido, (...) un paradigma práctico para su ciencia, en el sentido clásico de la ciencia o filosofía práctica» (p. 170).

El camino de vuelta de la economía a las ciencias prácticas ha comenzado en muchos de los economistas actuales. Pero el mundo académico universitario es especialmente reacio a estos cambios. Nos auguramos que el autor de esta interesante monografía nos pueda presentar en un plazo breve su análisis de la escuela austríaca y algunos caminos metodológicos concretos para llevar a cabo la reinsersión de la economía dentro de la ciencias morales.

Hernán FITTE

Leonardo POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 262.



De acierto habría que calificar la idea de publicar en un solo volumen lo que ya había aparecido por separado en dos cuadernos de la colección Anuario Filosófico: *Las claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea* y *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Ambos guardan una estrecha unidad entre sí. Responden a una misma inspiración. De una parte, se trata del planteamiento de un problema que tiene lugar en la historia del pensamiento, y que es presentado desde la historia: es lo que correspondería al primer cuaderno publicado. La solución sugerida por el autor es el contenido de la tercera parte de este libro, que se correspondería con el segundo cuaderno aludido. El nuevo volumen representa una apretada y sugerente síntesis, en la que se retoman problemas de siempre con aire y enfoque nuevos. No se trata de una simple denuncia, o la presentación de una dificultad que sigue el curso de la historia de los hechos y autores. Es la propuesta del autor, sin comparecer de manera explícita inicialmente, la que va conduciendo el discurso, la que va dando entrada en la escena a los diversos personajes. De esta manera se manifiesta la continuidad de las ideas, aunque medien muchos siglos entre los filósofos que las pensaron, y destaca las novedades que han provocado caídas del telón y nuevos escenarios.

En la primera y segunda parte —la correspondiente al primer cuaderno— expone, sucintamente y con profundidad, una auténtica historia de las ideas. El autor delinea, con pocos trazos y gran nitidez, el problema del conocimiento del ser, y la precaria situación en la que queda la filosofía después del Nominalismo. Se va midiendo el influjo que el nominalismo ha ejercido y ejerce en el modo de entender el ser desde Ockham hasta nuestros días. En estos primeros capítulos se rastrean las trazas del pensamiento nominalista, y los intentos de escapar a los problemas que lleva consigo su concepción del conocer y del ser. El racionalismo, y su versión más acabada, el idealismo —también en su versión fenomenológica—, comparecen así como una reacción contra el nominalismo, como un intento de salvar la filosofía frente al atentado nominalista. Es un intento que no consigue escapar a los presupuestos que el nominalismo ya había establecido y que conduce, en el pensamiento de autores como Hegel, a aporías y problemas de mayor envergadura.

Estas dos primeras partes podrían describirse como una breve historia de la insuficiente comprensión del alcance y límites del conocer operativo humano. Breve sólo por la extensión de lo escrito, no por lo que pretende. El modo sucinto de presentar el pensamiento de los diversos autores descansa sobre un conocimiento profundo de la historia del pensamiento, y sobre una gnoseología cuidadosamente elaborada y expuesta con amplitud en la *Teoría del Conocimiento*. El texto, de gran densidad, ofrece indicaciones muy apreciables para cualquier estudioso de la filosofía, aunque admite diversos niveles

de lectura. Se presenta el problema exponiendo el pensamiento de los autores y las corrientes más influyentes en los últimos siglos —racionalismo, empirismo, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, la hermenéutica, etc.—. Una lectura hecha desde el conocimiento de esos autores constituye una plataforma óptima para comprender y valorar el verdadero alcance de su propuesta. No obstante, el discurso arranca de nuevo en la tercera parte, la correspondiente al conocimiento habitual de los primeros principios. No es necesaria una comprensión acabada —incluso podría omitirse su lectura— de las dos primeras para afrontar lo que constituye, propiamente, su aportación en relación con los problemas expuestos.

En la tercera parte el autor expone un novedoso modo de entender el conocimiento de los primeros principios. Se trata, y éste es el núcleo de su aportación en este libro, de discernir el conocimiento intencional u objetivo, del conocimiento propiamente habitual. El no caer en la cuenta de la limitación que impone la operación cognoscitiva en orden al conocimiento de lo real, y en particular, en relación con el conocimiento de los primeros principios, es una fuente continua de aporías a lo largo de toda la historia. El conocimiento de los primeros principios, en continuidad con la filosofía de Tomás de Aquino, no es un conocimiento objetivo. La filosofía tomista establece el estatuto habitual de este conocimiento, pero no siempre se ha tematizado suficiente y distintamente. Las formulaciones de los primeros principios —no contradicción, identidad y causalidad trascendental— no han sido siempre coherentes con lo afirmado de forma explícita. Polo hace un estudio de las diversas formulaciones propuestas, y pone de manifiesto de qué manera no responden al carácter habitual con que los primeros principios deben ser conocidos. Para conseguir su objetivo tiene que clarificar suficientemente la noción de operación intelectual, más en particular su carácter de límite en orden al conocimiento del ser, y la noción de hábito, sobre la que hace interesantes aclaraciones y distinciones. Se trata en definitiva de deshacer lo que él llama maclas de los primeros principios. Las maclas son consecuencia de un entender los primeros principios de manera objetiva. Aunque de diverso tipo, se han dado tanto en la filosofía clásica como en la moderna.

A lo largo del texto deja claro, de manera también explícita, el realismo de su propuesta. No se trata de una simple declaración respecto de su adscripción a alguna escuela o filósofo particular, sino de un hacer frente a problemas modernos y recientes, continuando, no la formulación y soluciones clásicas o medievales, sino la inspiración de fondo y el talante de los que entonces las propusieron. No sólo no rechaza la doctrina de los trascendentales, sino que ahonda en su significado. Esboza cómo puede seguir siendo hoy el ser el primer trascendental —en esto cifra su realismo—, sin rechazar por ello la valiosa aportación de la modernidad. Asume la aportación moderna corrigiéndola e integrándola en su propuesta, como también corrige en la doctrina clásica lo que ve como insuficiencia. De esta manera, en el respeto a los logros y hallazgos del pensamiento humano, y en su esfuerzo por armonizarlos de forma coherente, es donde, según nuestra opinión, descansa su talante realista.

Al final de esta parte, quizá la más densa, se concentra el núcleo de su aportación. Constituye una invitación a abandonar el límite impuesto por la objetividad —su aportación metodológica a la filosofía—. Expone la formulación de los tres primeros principios tal y como, según su propuesta, se entienden de manera habitual. Uno desearía que esta parte hubiera sido más extensa. Pero es claro que se trata de la llegada a una meta que ha sido preparada con cuidado y a través de un camino largo y nada fácil. Al final se cae en la cuenta de que esta meta no es un punto de llegada, sino el franquear una puerta que se abre a regiones a las que el lector se siente invitado a recorrer personalmente.

Santiago COLLADO

Martin RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes: coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma 1997, pp. 271.



Il materialismo edonista, da Epicuro a Freud, potrebbe sintetizzarsi nella massima per cui: “tutto dipende dal piacere”. Ad un eventuale interlocutore edonista, si potrebbe però sempre obiettare con l’affermazione: “Dunque ciò che dici, non lo dici in quanto vero, ma in quanto ti piace dirlo, o ti piace l’idea che io concordi con te!”.

La concezione rigorosamente materialista, potremmo dire “corporeista”, di Thomas Hobbes, il filosofo di Malmesbury, potrebbe a sua volta sintetizzarsi nella massima: tutto dipende dall’autoconservazione individuale (o istinto di sopravvivenza), che si garantisce solo con la pace sociale. Dunque, si potrebbe ribattere che questa massima non viene enunciata allo scopo di comunicare una verità, ma appunto solo in funzione dell’autoconservazione del mio interlocutore, a cui finalizzare il mio consenso. Un empirista nominalista, come T. Hobbes, si difenderebbe nell’unico modo possibile; asserendo, cioè, che la verità è solo un’autorelazione logica, un modo ordinato di esporre dei nomi convenzionali, secondo la natura implicita alla loro definizione. Da un’altra prospettiva, è quanto affermerà a chiare lettere anche Leibniz, incentrando il concetto di verità su quello di identità (logica).

Il saggio di Martin Rhonheimer sottolinea, pur riconoscendone i limiti, gli aspetti di profonda coerenza della costruzione meccanicista e determinista che T. Hobbes, primo contrattualista della modernità, fa dello stato e della società civile, a partire da una dettagliata analisi antropologica. Eppure, il suo “contratto sociale” verrà criticato e modificato da vari e più celebri epigoni che, peraltro, manterranno ferma proprio l’impostazione di partenza della rigorosa, sebbene riduttiva, logica hobbesiana.

La premessa iniziale è che nello stato di natura non esiste alcun fondamento etico. È normale imbattersi nel *lupus*, ovvero l’uomo allo stato istintivo. Ne consegue che l’uomo, pura volontà di potenza e di piacere, voglia estendere il suo possesso fin dove gli altri glielo permettono, animati dallo stesso istinto, in una interminabile contesa, dove *homo homini lupus* (ogni uomo è un lupo, per l’altro). A questo punto, subentra la ragione che consente a ciascuno di riflettere sul fatto che una convivenza continuamente precaria, dove in ogni momento può accadermi il peggiore dei mali possibili, ovvero la perdita della vita in modo violento, va sostituita con la fondazione, razionale, della società politica. Si tratta di generare un vero e proprio corpo artificiale, che scaturisce da un contratto, stipulato reciprocamente e simultaneamente tra ogni singolo essere umano e tutti gli altri, con una sola eccezione. Tale contratto prevede infatti che ognuno ceda l’esercizio dei propri diritti ed ogni potere all’unico individuo che, designato con il criterio della maggioranza, ne rimane escluso: il sovrano. Costui è *absolutus*, proprio

perché svincolato da qualsiasi patto. Pertanto, il processo ideale ed artificiale che secondo T. Hobbes porta alla costruzione della società civile, finalizzata al mantenimento della pace, della sicurezza e della vita, fa passare tutti gli uomini dallo stato di natura, allo stato politico, dove *homo homini Deus* (ogni uomo diventa sacro e intangibile, come Dio, per l'altro).

Il sovrano è dunque l'unico uomo autorizzato a rimanere nello stato di natura; è il detentore di tutto il potere indiviso e dell'esercizio di tutti i diritti, al quale gli altri si sono impegnati a rinunciare con il patto fondativo. Egli, mentre detiene il monopolio della violenza (potere coercitivo) per far rispettare le leggi su cui si fonda lo stato, in funzione del mantenimento della pace collettiva, al contempo opera in funzione del *bonum sibi*, ovvero il mantenimento del potere personale. Non solo; a lui spetta anche il monopolio dell'interpretazione delle leggi, delle questioni religiose e delle opinioni. Ogni dottrina è "vera" se è funzionale: 1) alla pace sociale; 2) alla conservazione del potere da parte del sovrano; 3) se riconosciuta tale dal sovrano. Il sovrano poi, in quanto unico uomo a conservare lo stato di natura (unico *lupus*), può commettere ogni sorta di iniquità, ma non può essere giudicato da nessuno, perché è il "luogotenente di Dio" sulla terra (rammentiamo che il Dio di Hobbes è il Dio di Ockham, volontà arbitraria allo stato puro, in quanto Onnipotenza assoluta *in primis*). Rhonheimer ricorda come perfino Kant, che scrisse il famoso trattatello *Sulla pace perpetua*, condivide questa sacralità ed immunità del potere. Di fatto, il filosofo di Königsberg, assai più "audace" di Hobbes, rivendica la libertà ed il diritto di protestare "con la penna" di fronte a eventuali soprusi.

Per l'inflessibile Hobbes, proprio perché il sovrano resta nello stato di natura, le cosiddette iniquità che gli si possono attribuire mai potranno configurarsi come ingiustizie, dal momento che egli non ha sottoscritto alcun patto e l'iniquità dell'uomo naturale non ha alcuna rilevanza morale. Bene e male sorgono solo con la legge; e dunque con quel patto sociale che, isolando proprio il sovrano al di sopra del bene e del male, gli consente di esercitare anche il ruolo di legislatore supremo della società politica. Ne consegue, tra l'altro, che la proprietà privata non è un diritto assoluto, ma relativo alla volontà del sovrano.

Nessuno può ribellarsi al sovrano, anche se ognuno non può contraddire la legge fondamentale della natura, ovvero quella dell'autoconservazione. Infatti, per il nostro, fine dell'obbedienza è la protezione. Di conseguenza, è logico cercare di preservare, a qualunque costo e con ogni mezzo, la propria vita, anche da una condanna a morte del sovrano (Socrate va dunque "contro natura": il suo comportamento esula dalle concezioni meccanicistiche). Se, per ipotesi, il sovrano condanna a morte un innocente, o questo è un atto insensato, perché inutile a preservare la pace sociale (per il quale il sovrano può essere giudicato solo da Dio); oppure l'innocente non è più tale, se il sovrano interpreta come pericolosa alla convivenza civile la sua presenza (Socrate non avrebbe avuto scampo!). Chiunque appoggi il reo di lesa maestà, o l'attentatore della pace, vero o presunto, meriterà comunque la stessa sorte: ogni ribellione mette in pericolo la pace.

Il giudizio del sovrano è inappellabile e definitivo (equivale ad "appellarsi a Cesare", come ultima istanza prevista nel diritto imperiale romano). Il suddito che ritiene di subire ingiustizia dal suo sovrano, in realtà la deve subire, giacché gli ha delegato ogni potere. È come se fosse lui stesso ad operare.

L'autore del saggio in esame, può facilmente dimostrare come T. Hobbes sia il vero e proprio precursore del positivismo giuridico. Infatti, il suddito buono è colui che obbedisce alle leggi "poste" dal sovrano, che gli consentono di non temere l'ingiustizia e la volontà di potenza di nessun altro cittadino, anche se non lo mette al riparo da eventuali

iniquità, commesse nei suoi confronti dal sovrano stesso. Costui esercita la propria volontà di potenza, procedendo “libero come gli astri nel cielo”, direbbe Hegel.

L’ereditarietà è il criterio più sicuro, e dunque l’unico valido, per mantenere la pace, dopo la morte del sovrano. Naturalmente, al sovrano spetta anche il diritto di guerra con altri stati considerati aggressori o nemici. Tuttavia, non essendoci alcun patto fondativo della comunità internazionale, né alcuna autorità capace di far valere un “diritto internazionale” con la forza sui singoli stati, non si può parlare nemmeno di norme internazionali. Per Hobbes, i patti senza la spada non sono che parole. Dunque, in tal sede, ogni mezzo è lecito. I singoli stati rimangono, infatti, nella condizione analoga a quella che caratterizzava ogni individuo prima del patto sociale, quando non esisteva alcuna legge.

In caso però di sconfitta militare, gli ex-sudditi dovrebbero sottoscrivere un contratto con il conquistatore (il normanno Guglielmo il Conquistatore e Oliver Cromwell erano realisticamente presenti nella mente di Hobbes), delegandogli ogni potere in cambio della vita e dei propri corpi (ovvero di ciò che è necessario per preservarli in futuro); e con ciò, la società politica ha anche un fondamento storico, e non solo ideale.

Qui Rhonheimer nota, per l’appunto, una contraddizione. Si ripristinerebbe, infatti, quel patto feudale, che Hobbes ha cercato in ogni modo di evitare nella sua teoria genetica della società. Se il sovrano aderisce ad un patto (che è sempre un *do ut des*), si sottopone dunque ad una legge, e non risulta più ingiudicabile, ove la contravvenisse, legittimando i presupposti di un’eventuale guerra civile; sarebbe uscito dallo *status naturae*... Ciò andrebbe a discapito della sovranità assoluta, e di conseguenza della pace, che è il fine del corpo sociale artificiale, o *Leviatano*.

Ovviamente, queste considerazioni sono solo alcune, tra le più stimolanti, contenute nel saggio di Martin Rhonheimer, che si presta agile e scorrevole alla lettura, nonché capace di far trapelare anche quelle virtualità del pensiero hobbesiano, celate invece nei manuali e nelle opere tradizionali dedicate al pensatore di Malmesbury. Gli immancabili riferimenti alle sorti del successivo contrattualismo, impersonato dai vari Montesquieu, Locke e Rousseau, introducono il lettore nel più ampio dibattito del pensiero politico moderno, approdato a principi quali la tripartizione ed il bilanciamento dei poteri. Principi del tutto inconcepibili per Hobbes, che resta arroccato ad una concezione monolitica e indivisibile della sovranità, con una chiara predilezione per la monarchia, rispetto ad ogni altra possibilità di esercizio del potere che non sia unitario.

Dalla lettura di quest’opera, mi pare che si possano meglio intuire quegli aspetti che, personalmente, ritengo emblematici della figura di T. Hobbes, dal punto di vista della storia della filosofia. Da un certo punto di vista, ci troviamo di fronte ad un esponente del più rigoroso empirismo e nominalismo, tipico esemplare del filone filosofico materialista, dove ogni eventuale “posizione religiosa” (anche l’ateismo lo è) si fonda esclusivamente sul fideismo. Dall’altro, nella sua concezione dello stato moderno, assegna la priorità assoluta alla tematica dell’autoconservazione, cui va subordinato qualsiasi altro valore. Proprio l’autoconservazione però, è l’elemento chiave del pensiero spiritualista e stoico di tutti i tempi. In Hobbes, più che mai, si evidenzia quella “simpatica antipatia” o “antipatica simpatia” (per usare un linguaggio kirkegaardiano) che unisce empirismo e razionalismo (o materialismo e spiritualismo), quando si tratta di condannare ogni pretesa veritativa della conoscenza sensibile (luogo infantile ed ingenuo delle “qualità secondarie”) e di premettere, in modo palese o surrettizio, il predominio della volontà (di potenza o di autoconservazione). Da ciò è facile argomentare la comune discendenza da Guglielmo di Ockham. Hobbes, naturalmente senza volerlo, con questa veemente attrazione per la tematica dell’autoconservazione, ha gettato un ponte verso lo spiritualismo

stoico. Tale ponte è stato riscoperto e ripristinato a suo tempo da Schopenhauer, nella sua critica demolitrice di Hegel e di ogni spiritualismo che pretenda di enfatizzare la ragione al di sopra della volontà cieca di conservazione.

Schopenhauer non ha attraversato quel ponte, rimanendo sulla sua sponda (per lui la volontà resta pur sempre una facoltà spirituale), ma non ha potuto impedire ad alcuni spiritualisti in crisi, di completare l'opera passando dall'altra parte (Nietzsche, Marx, in parte Kafka, e numerosi altri), dove spetta a Sigmund Freud consolidare tutta la costruzione. Numerosi sono stati i "profughi" che hanno attraversato questo ponte, dopo la non indolore caduta di Hegel. Freud stesso, ha riconosciuto esplicitamente il suo debito di pensiero nei confronti di Schopenhauer e di Nietzsche. Penso che avrebbe potuto includere lo stesso Hobbes, anche se a quest'ultimo erano del tutto estranee, a livello antropologico, le tematiche dell'inconscio. L'autore del *Leviatano*, come rileva puntualmente il professor Rhonheimer, arriva a negare che l'individuo sia fornito di volontà (distinguendosi da Schopenhauer). Quella che comunemente si definisce volontà, per Hobbes, è solo l'istinto prevalente che, di volta in volta, superata la concorrenza con altri istinti, determina l'individuo ad agire in un certo modo. Ritengo, pertanto, che principio di piacere, principio di realtà e ruolo mediatore e strumentale della ragione, ovvero l'essenza della teoria freudiana, si possano reperire, *in nuce*, nella stessa antropologia hobbesiana, alla base del suo originale contratto sociale.

Giorgio FARO

L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, secondo volume dell'opera *Katholische Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 529.



Se già nel secolo scorso si sentì da più parti il bisogno di superare certe impostazioni del discorso su Dio che ne tralasciavano aspetti fondamentali (come la sua dimensione esistenziale-salvifica o la dimensione di mistero di un Dio che si manifesta restando nell'oscurità della sua trascendenza), in questo secolo, dopo la critica heideggeriana all'ontoteologia e la rivalorizzazione dello spessore antropologico del parlare su Dio, si afferma sempre più la necessità di un discorso su Dio che rispetti il mistero divino di fronte alle pretese di una ragione assoluta e contenga fortemente la dimensione religiosa (esistenziale, etica, salvifica, ecc.) che tale discorso deve avere. La consapevolezza dei limiti della ragione e l'istanza religiosa ora accennate, hanno provocato un crescente interesse per la teologia da parte della filosofia. In questo senso, sono apprezzati i testi in cui si offre la possibilità di un'introduzione al discorso teologico su Dio, come è il caso dell'opera che adesso presentiamo. Evidentemente, si tratta di uno studio che impiega una rigorosa metodologia teologica, ma proprio per questo può essere di utilità per il filosofo che vuole avvicinarsi alla prospettiva teologica per completare l'approccio alla questione di Dio.

I professori Scheffczyk (emerito dell'Università di Monaco di Baviera) e Ziegenaus (presso l'Università di Augsburg) hanno cominciato da qualche anno a pubblicare una Teologia Dogmatica in otto volumi. Dopo il primo volume dedicato all'introduzione alla teologia dogmatica (*Grundlagen des Dogmas: Einleitung in die Dogmatik*), gli autori presentano nel secondo la riflessione intorno al Dio che si manifesta nella rivelazione. Come di consueto in un'opera sistematica di questa natura, gli autori hanno lo scopo di sviluppare la trattazione dell'argomento in un modo completo, muovendosi su tre piani interrelazionati: l'analisi teologica della Sacra Scrittura, la considerazione storica dei temi classici dei trattati *de Deo uno* e *de Deo trino* e la riflessione speculativa personale. Gli autori sottolineano che, nella misura in cui è anche compito della teologia dogmatica il mostrare il senso e le pretese di verità di fronte alla ragione dei dati e fatti della storia della salvezza, è irrinunciabile per essa l'uso del pensiero speculativo e il chiamare in causa la metafisica (cfr. p. 12).

L'opera è divisa in due grandi parti. Nella prima (pp. 13-108) si studia la questione della conoscenza di Dio da parte dell'uomo, nella seconda (pp. 109-507) si procede all'analisi del Dio della rivelazione come uno e trino.

La prima parte inizia con la considerazione delle caratteristiche specifiche della conoscenza naturale e della conoscenza di fede di Dio, e del loro rapporto (1° capitolo,

Natürliche Gotteserkenntnis und Gottesglaube). Gli autori si soffermano innanzitutto sull'analisi dei principali aspetti della domanda su Dio nella cultura occidentale (§ 1): l'esperienza del carattere problematico dell'essere dell'uomo, l'apparire della domanda del senso, la tensione verso la trascendenza presente nell'autocomprensione dell'uomo e la formulazione concettuale, filosofica di questi aspetti. Da qui si passa a considerare l'uomo come un "essere domandante" che riesce a comprendere se stesso come un "essere chiamato" (cfr. p. 25).

In un secondo momento (§ 2), si studiano le vie della conoscenza di Dio, con una particolare attenzione verso la possibilità della conoscenza naturale di Dio, all'interno della riflessione teologica e nell'odierno contesto ecumenico, e verso i rapporti tra conoscenza teologica, incompienza di Dio ed esperienza di fede. Gli autori, entrando nel merito del dibattito sulla possibilità di una conoscenza naturale di Dio, affermano che la discussione sulla capacità naturale dell'uomo di rivolgersi a Dio non si riduce a un'astratta questione teoretica. Ciò che qui è in gioco è una concezione che vede l'uomo e la creazione in rapporto con Dio, in modo tale che l'uomo viene considerato come un essere-con Dio, e la grazia e la natura si comprendono come costituendo un'unità vitale che non toglie la loro distinzione. La negazione della *natürlichen Gottesfähigkeit* dell'uomo porterebbe, in ultima analisi, a vedere la creazione come se essa fosse senza-Dio e a considerare la storia della salvezza come se fosse senza-mondo (cfr. p. 40).

All'interno della discussione circa la conoscibilità di Dio emerge la consapevolezza dell'esigenza del momento speculativo come compito irrinunciabile del pensiero anche in questo ambito (2° capitolo, *Der Gottesglaube als theologische Aufgabe*). La riflessione concettualmente rigorosa si sviluppa, in primo luogo, formulando le vie naturali che conducono l'uomo alla conoscenza di Dio, che gli autori considerano analizzando le modalità delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, le critiche ad essa rivolte, la loro forma e la loro interpretazione (§ 3). L'esigenza speculativa non si limita però alla questione della formulazione di una via che porti alla conoscenza dell'esistenza di Dio, essa riguarda anche la fondazione della possibilità di un discorso su Dio in sede filosofica e teologica (§ 4). Infine, gli autori ritengono che il momento speculativo, che la fede richiede, si evidenzia con particolare chiarezza dinanzi al problema dell'ateismo. Infatti, il fenomeno della negazione di Dio ha dimensioni etiche, sociali e speculative che devono essere considerate adeguatamente. Perciò la prima parte finisce (§ 5) con l'analisi delle forme dell'ateismo, la determinazione della sua essenza, la discussione della sua validità e le risposte della fede alle pretese dell'ateismo.

La seconda parte costituisce il nucleo centrale dell'opera. Essa inizia con il momento biblico, studiando, in primo luogo, l'immagine di Dio nell'Antico Testamento (3° capitolo, *Der Gott des Alten Testaments*): l'unicità di Dio (monoteismo d'Israele), la sua potenza e Trascendenza, il suo carattere personale e il suo volgersi verso Israele per stabilire un'alleanza (§ 6). Aspetto particolare della rivelazione veterotestamentaria è il valore che hanno i nomi di Dio (§ 7) e la discussione sul rapporto tra monoteismo dell'Antico Testamento e Trinità (§ 8). Successivamente si passa a considerare il manifestarsi di Dio nel Nuovo Testamento (4° capitolo, *Das Gottesbild des Neuen Testaments und die Erschließung des trinitarischen Grundverständnisses*), mostrando l'immagine di Dio che rivela Gesù di Nazaret ed è presente nelle prime comunità cristiane (§ 9), la continuità con la rivelazione dell'Antico Testamento e la novità della manifestazione della Trinità nel Nuovo, e la questione della struttura trinitaria della rivelazione (§ 10).

Dopo la riflessione biblica, gli autori centrano la loro attenzione nel momento storico (5° capitolo, *Die Geschichte des Dogmas*). Infatti, dopo l'analisi teologica dei due Testa-

menti e prima di intraprendere una riflessione personale, è necessario considerare come si è sviluppata nella storia della Chiesa la ricezione intellettuale e la formulazione dogmatica dell'immagine biblica di Dio. L'analisi storica inizia con una visione sintetica dell'impostazione della teologia trinitaria nell'Oriente e nell'Occidente, intervenendo nel dibattito sulla possibilità di una deduzione della Trinità secondo la prospettiva della storia delle religioni (§ 11).

I primi tentativi di esprimere teologicamente la Trinità sorgono dalla vita cristiana, dalla liturgia, dalla spiritualità, dalla catechesi e dalla necessità di annunciare ai gentili la nuova novella (§ 12). L'apparire dei primi movimenti eretici obbligò la Chiesa ad avviare il cammino che portò dall'annuncio della dottrina rivelata alla formulazione del dogma (§ 13). Lungo la patristica si sviluppa l'approfondimento teologico della rivelazione trinitaria, approfondimento che riceve un ulteriore impulso teologico durante il medioevo (§ 14). Il momento storico finisce con un paragrafo dedicato specificamente alla formulazione dogmatica della dottrina della chiesa del mistero del Dio uno e trino (§ 15).

Dopo il momento biblico e il momento storico, si accede al momento speculativo-teologico. Esso è diviso in due capitoli secondo la seguente impostazione: in primo luogo si presenta una riflessione sulla Trinità (6° capitolo, *Die Theologie der Dreifaltigkeit*) per soffermarsi solo dopo, in secondo luogo, sull'Essenza di Dio e le sue proprietà (7° capitolo, *Das Wesen Gottes in seinen Eigenschaften*). Già sin dall'inizio dell'opera, ma in particolare modo cominciando il capitolo dedicato alla visione storica con lo scopo di offrire un quadro di riferimento concettuale per le differenti teologie, gli autori avevano analizzato diverse impostazioni teologiche antitetiche dello studio di Dio: una teologia storico-salvifica o una teologia che si struttura secondo uno schema della rivelazione metafisico-cosmologico; una teologia che antepone il trattato *de Deo uno* a quello di *de Deo trino* o una teologia che inverte i termini; una teologia che distingue le proprietà che corrispondono a Dio nell'unità della sua essenza con le caratteristiche delle Persone divine o una teologia che si non sviluppa più secondo questa distinzione; una teologia che, sottolineando l'unità tra Trinità immanente e Trinità economica, non limita la prima alla seconda o una teologia che fonde programmaticamente tutte e due riducendo la Trinità immanente (la vita intima di Dio) alla Trinità economica (la sua azione salvifica). All'interno di queste diverse impostazioni (non indifferenti per quanto riguarda la fedeltà alla comunione con la fede della Chiesa), gli autori presentano la loro teologia antepo- nendo la riflessione sulla Trinità a quella delle proprietà dell'Essenza di Dio con lo scopo di mostrare come l'Essenza e le proprietà di Dio Uno si comprendono cristianamente in un modo più pieno se viste alla luce della rivelazione di Dio Trino, ed evitando in questo modo sia il pericolo di perdere la distinzione tra proprietà di Dio Uno e la diversità delle Persone divine, sia una visione delle proprietà di Dio come frutto di una deduzione razionale metafisica, se pur nella fede (cfr. p. 210).

La presentazione della riflessione sulla Trinità comincia logicamente con la discussione sul rapporto tra Trinità immanente e Trinità economica (§ 16). Gli autori prendono le mosse dal modo in cui questo rapporto è stato impostato nella storia della teologia, per concludere con la loro proposta. L'inizio della riflessione sulla Trinità non può che iniziare, ritengono, con la considerazione della Trinità economica, nella misura in cui la rivelazione della Trinità accade all'interno dell'agire salvifico di Dio. Sebbene in ultima analisi la Trinità economica sia la Trinità immanente, gli autori sottolineano il bisogno di distinguere i due modi di darsi della Trinità a noi (*die zwei Gegebenheitsweise der Trinität*) per rispettare la libertà di Dio nei confronti del creare e della storia della salvezza (cfr. p. 298). Tuttavia, lo stesso fondamento che giustifica la distinzione tra i due modi

di considerare la Trinità, cioè l'Essere della Trinità e il suo apparire o rivelarsi, offre anche il motivo della loro coappartenenza. Infatti, se il Verbo e lo Spirito non preesistero all'interno dell'intimità trinitaria di Dio, la Trinità economica si ridurrebbe a un mero apparire, vale a dire, i nomi della Trinità sarebbero soltanto denominazioni metaforiche, il che implicherebbe la loro perdita di significato salvifico e comprometterebbe l'autenticità dell'opera soteriologica. L'equilibrio tra distinzione e unità di Trinità economica e immanente ha quindi risvolti sia dal punto di vista della dottrina su Dio, che dal punto di vista di una considerazione soteriologica (cfr. pp. 307-308).

Partendo da quanto ora visto, gli autori considerano in primo luogo la Trinità dal punto di vista dell'accadere della rivelazione (§ 17), presentando il Padre come mistero dell'origine divina della salvezza, mostrando il Figlio in quanto mediatore e considerando lo Spirito Santo come colui che porta a compimento l'economia salvatrice di Dio in quanto autodono di Dio all'uomo.

In secondo luogo, si studia il mistero della vita di Dio, presentando i classici concetti di processione, missione, relazione e proprietà delle Persone divine, concludendo con l'analisi dei *vestigia trinitatis* nella creazione e il significato religioso della Trinità per l'uomo (§ 18).

La teologia della Trinità finisce con la discussione dell'impostazione dei rapporti tra Trinità e storia, Trinità e croce, Trinità e azione, e Trinità e processo che si sono sviluppati dalla Riforma in poi, lungo tutta la modernità e nell'attualità (§ 19).

Il volume si conclude con il capitolo dedicato all'Essenza di Dio nelle sue proprietà (7° capitolo). La presentazione dell'argomento si articola in tre momenti: in primo luogo si analizza la possibilità del parlare sugli attributi di Dio (§ 20), ritenendosi che il rifiuto a un discorso analogico su Dio a partire della rivelazione renderebbe difficile salvaguardare la stessa azione rivelatrice di Dio, nella misura in cui il Dio che si rivela è, sì, mistero per l'uomo, ma mai qualcosa di irrazionale o irricognoscibile (cfr. p. 422). In secondo luogo, gli autori considerano gli attributi di Dio dal punto di vista dell'azione salvifica, mostrando che il Dio della rivelazione è il Dio vivente che conosce e ama il mondo e l'uomo in particolare (§ 21). In questo paragrafo si studiano anche i classici temi del rapporto tra conoscenza divina e libertà umana; tra amore di Dio, onnipotenza e misericordia; tra Bontà divina e realtà del male, ecc. In terzo luogo, si considerano gli attributi che corrispondono all'Essere di Dio: unità, verità, bontà, bellezza, infinitezza, immutabilità; per finire con la discussione del problema della caratterizzazione dell'Essenza di Dio (§ 22).

Si tratta, quindi, di un'opera abbastanza completa per chi abbia il desiderio di introdursi nel discorso teologico cattolico sul mistero del Dio rivelato. Il volume presenta in un modo equilibrato, profondo e accessibile i principali temi della teologia su Dio Uno e Trino, con attenzione sia verso la dimensione biblica dell'argomento, sia verso quella storica e speculativa, senza tralasciare la discussione con i principali teologi di questo secolo.

Luis ROMERA