

## schede bibliografiche



AA. VV., *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico* (a cura di A. Lamacchia), Levante, Bari 1992, pp. 235.

Quest'accurato ed elegante volume nasce sulla spinta del "Colloquium The Metaphysical and Religious Thought of G.B. Vico", tenutosi a Leuven dal 26 al 29 settembre 1990. Vi sono raccolti cinque saggi di altrettanti studiosi, accomunati dall'intento di mettere in risalto il centro di confluenza nel pensiero vichiano della riflessione religiosa e dell'indagine filosofica sulla storia.

Ada Lamacchia, dell'Università di Bari, analizza la *Metafisica e la nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, ripercorrendo la genesi del principio *verum-factum*, che si articola con il criterio conoscitivo *verum-certum*, in cui la certezza non è quella della coscienza cartesiana, bensì quella propria di una antropologia di stampo agostiniano. Con la riappropriazione del senso comune, Vico instaura una nuova metafisica del genere umano, che appare come apofantica e rivelativa.

*L'uomo e Dio nei primi scritti di Giambattista Vico* è il titolo del saggio di Ferdinando L. Marcolungo, dell'Università di Verona, il quale si sofferma sulla religiosità del pensiero vichiano, fedele al cristianesimo ma formato da una lunga consuetudine con il mondo classico greco-romano.

Considerando l'*Etica narrativa di Giambattista Vico*, Francesco Botturi, dell'Università di Lecce, ne mette in luce il valore polemico nei confronti del giusnaturalismo e dell'utilitarismo, sullo sfondo della crisi etica della coscienza europea.

Con uno studio *Sullo statuto epistemologico della "Scienza Nuova" come teologia civile*, Umberto Galeazzi, dell'Ateneo di Chieti, ristabilisce una corretta ermeneutica dell'opera vichiana e cerca di illustrare i fondamenti della sua teologia civile ragionata della Provvidenza divina.

Conclude il volume un circostanziato saggio di Pasquale Porro (dell'Università di Bari), che esamina il rapporto tra *Storia sacra e storia profana in Vico*. Superando la contrapposizione tra Vico ortodosso e Vico secolarizzatore, il prof. Porro non nasconde le ambiguità nella correlazione vichiana tra la narrazione biblica e gli storici delle nazioni, ma sottolinea il valore dell'interpretazione storica delle opere del filosofo napoletano, per il quale la religione, e l'implicito concetto di provvidenza, occupano un posto decisivo.

Francesco RUSSO

Salvatore AZZARO, *Politica e storia in Fichte*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 158.

Salvatore Azzaro, professore

associato di Filosofia della politica nell'Università di Cassino, ha pubblicato anni or sono un documento-studio su *Althusser e la critica* (Studium, Roma 1979); si è poi specializzato in studi di storia del pensiero politico e ha contribuito con un saggio su Fichte al volume di AA.VV., *La cultura del lavoro dall'illuminismo all'informatica* (Il Mulino, Bologna 1983); ora torna a trattare di Fichte con questa monografia che ha indubbie note di originalità.

Infatti, la storiografia filosofica neoidealista dei primi decenni del secolo (Emile Bréhier e altri) tendeva a negare l'idea stessa di una filosofia politica di Fichte, contrapponendo il suo pensiero "morale" al pensiero "politico" di Hegel o di Saint-Simon; per di più, il luogo comune storiografico parlava di un "primo" Fichte filosofo in contrapposizione a un "secondo" ormai decisamente teologo, incapace di concepire la storia come libera iniziativa dell'uomo vedendola invece come iniziativa della Provvidenza. Nel 1939, in occasione del cinquantesimo anniversario della Rivoluzione francese, ci si accorse però che il giovanile entusiasmo di Fichte per gli eventi francesi del 1789 era un segno importante dell'interesse del pensatore tedesco per gli ideali di giustizia e di libertà. Come Azzaro fa notare in questa monografia, le idee politiche di Fichte svolsero nella sua filosofia un ruolo analogo a quello che le idee di Hegel ebbero nella strutturazione del suo idealismo statalistico; in entrambi i pensatori Azzaro rileva come categoria fondamentale, in questo senso, quella del nazional-

simo cosmopolita, paradossalmente internazionalistico.

Analizzando la critica storiografica e ideologica degli ultimi decenni, Azzaro arriva alla conclusione che Fichte non lascia indifferenti i suoi interpreti ma li costringe a una scelta pro o contro, anche in base alla tradizione nazionale cui appartengono. Azzaro riconosce lealmente il suo condizionamento nazionale, ma non ha esitazioni a dare un giudizio sostanzialmente positivo dell'atteggiamento di Fichte nei confronti della Rivoluzione francese e del senso storico-politico di quegli eventi in rapporto alla costruzione dell'Europa; Fichte, secondo Azzaro, è attuale ancor oggi per la profondità speculativa, onde si mette in rilievo l'essenziale proiezione sociale del concetto fondamentale della sua filosofia, oltre i limiti stessi del tempo e dello spazio. Dal suo tempo e dall'ambiente culturale che lo ispirò Fichte trarrebbe dunque essenzialmente una concezione generale fondamentalmente ottimistica della storia, chiusa ed esaurita nel circolo ermeneutico dell'agire (pp. 155-156). E per provare che la nozione di Provvidenza (squisitamente teologica) non impedisce al Fichte filosofo di concepire una vera storia umana, basata sulla libertà dei soggetti creati, Azzaro conclude il suo studio citando questa frase dei *Discorsi alla nazione tedesca*: «L'affermazione che l'umanità procede verso il meglio indica soltanto la direzione di fondo di un movimento risultante dal mobile comporsi di molteplici forze, il cui dominio è pur sempre riservato agli uomini».

Dato che, come osserva

giustamente l'A., la critica italiana non ha consacrato al Fichte politico un'attenzione sistematica, diversamente dal Fichte filosofo (p. 12), la proposta di interpretazione e di aggiornamento critico avanzata da Salvatore Azzaro può essere un'utile provocazione a un esame più accurato del ruolo che Fichte ha svolto nella formazione della coscienza politica europea, e non solo nell'area culturale tedesca ma anche al di fuori di essa. Sarebbe interessante, tra l'altro, inserire le documentate osservazioni di Azzaro nel contesto di storia delle idee, e in particolare di storia dell'idealismo (da Hegel a Marx e a Giovanni Gentile), rilevando se autori come Augusto Del Noce hanno saputo cogliere l'importanza del pensiero di Fichte nella genesi del nazionalismo europeo degli anni Trenta. Di Del Noce non si parla nell'appendice del libro, dedicata proprio ad *Aspetti della critica italiana al pensiero filosofico-storico-politico di Fichte nel secondo dopoguerra* (pp. 141-156), forse perché Del Noce non ha dedicato una monografia apposita a questo tema: ragione di più per tentare di rintracciare o la valutazione o l'omissione di questo importante anello della catena ideologica che lega tra l'Ottocento e il Novecento i movimenti politici europei.

A. LIVI

Emilio BRITO, *Filosofia della religione*, Jaca Book [Enciclopedia d'Orientamento, n. 60], Milano 1993, pp. 111.

L'idea di presentare, alla manie-

ra di voci di enciclopedia, brevi introduzioni a diversi temi di interesse culturale e scientifico ha spinto ad accogliere nella collana EDO scritti di autori assai noti nel loro campo. È il caso del presente libro di E. Brito, professore a Lovanio, e molto conosciuto per i suoi diversi libri su Hegel, il Romanticismo tedesco e, ultimamente, un saggio comparativo fra il pensiero di Hegel e quello di Tommaso di Aquino.

Il libro che consideriamo è una interessante introduzione alla filosofia della religione. Di stile sintetico, presenta, soprattutto attraverso la considerazione della storia della filosofia della religione, i principali sviluppi di questa disciplina dalla nascita negli ultimi decenni del '600 fino ad oggi. Brito aggiunge anche un'ultima sezione dedicata ad una riflessione sulle linee e possibilità sistematiche che possano servire, oltre all'approccio storico, da punto di riferimento per ulteriori chiarimenti sull'oggetto e i contenuti della filosofia della religione.

Nella *Nozione preliminare* (pp. 9 e ss) l'autore dà una definizione di questa disciplina filosofica caratterizzandola come «uno studio razionale, di tipo prettamente filosofico, in cui ci si sforza di cogliere l'essenza della religione, proponendosi di dire cosa significhi e cosa valga la religione nei confronti della ragione». Il libro continua col *Sommario storico* (pp. 13-88) che occupa la maggior parte del volume. L'A. ha diviso questa sezione più lunga in diverse parti: *Gli inizi della filosofia della religione* in cui dopo una succinta introduzione, fa un riferimento

più ampio a B. Spinoza e J. Locke. In *Ragione e religione nel secolo dei Lumi* Brito si sofferma su di alcune delle principali idee riguardo a D. Hume, J.J. Rousseau e W. Lessing. Una sezione speciale viene dedicata a Kant sotto il titolo *La religione nei limiti della rivoluzione kantiana*, per poi addentrarsi nella filosofia romantica, cioè Schleiermacher, Hegel e Schelling. Segue una notizia su autori del secolo XIX come Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach e Marx, per poi passare a Comte, Haeckel, Kierkegaard e Nietzsche. Al secolo XX vengono dedicati due paragrafi: *Il rinnovamento della religione nel XX secolo* e *La problematica attuale*, in cui l'autore mostra un breve ma ben tracciato panorama dell'odierna filosofia della religione.

Come abbiamo detto prima, l'ultima sezione è un *Approccio sistematico*, in cui Brito elenca alcuni contenuti della filosofia della religione, dell'atteggiamento filosofico riguardo alla religione e della questione del metodo di questa disciplina. Il libro si chiude con una ben scelta bibliografia di base.

L'insieme di questa piccola opera è positivo: anche se in maniera piuttosto schematica, i problemi storici e sistematici vengono presentati in modo molto oggettivo ma con alcuni spunti speculativi e critici che danno al libro un buon equilibrio; come breve introduzione ad una tematica così ampia e complessa lo scritto di E. Brito è efficace e chiaro.

D. GAMARRA

Gabriel CHALMETA (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993, pp. 117.

L'argomento del Convegno di studio svoltosi a Roma nei giorni 27 e 28 febbraio 1992, presso la sede dell'Ateneo Romano della Santa Croce — le cui conferenze vengono raccolte in questo volume — sono i mutamenti di vario segno che hanno portato soprattutto i paesi occidentali a una situazione nuova: un «processo di crescente differenziazione politico-culturale (che è all'origine di società sempre più pluralistiche e complesse), la secolarizzazione, la crisi delle ideologie, l'individualismo e l'edonismo dominanti, ecc.» (p. 7). Il titolo scelto per il Convegno: *Oggettività scientifica, crisi di senso e pensiero metafisico*, vuole essere un riflesso di questa situazione, delle sue cause e delle possibili soluzioni.

Allo scopo di indagare sulla validità di questa diagnosi, e sulle sue apparenti cause immediate, sono dedicate le tre relazioni che aprono il volume: il prof. B. Kiely (*Manifestazioni del significato perduto: aspetti psicologici*) la esamina dal punto di vista psicologico, il prof. J.J. Sanguinetti (*Crisi di senso nella tecno-scienza contemporanea*) dal punto di vista scientifico, e il prof. S. Belardinelli (*"Kulturpessimismus" ieri e oggi*) da quello sociologico.

Gli altri due studi sono un'analisi svolta dalla prospettiva etica (prof. A. Rodríguez Luño: *La risposta del pensiero metafisico alla crisi di senso dell'etica contemporanea: l'essere come libertà*) e teologica (prof. A. Aranda: *Fede e nichilismo*

come atteggiamenti esistenziali), che tenta di individuare le radici profonde e le soluzioni di questa crisi di senso culturale e sociale.

Come osserva il curatore del volume, l'insieme delle relazioni si presenta come una fonte di suggerimenti per quanti sono impegnati nel proporre un vero senso della vita agli uomini che si trovano in «una situazione personale o collettiva caratterizzata dall'assenza di un orizzonte di riferimento che consenta di attribuire un significato, e magari anche un ruolo e una finalità alla propria esistenza e libertà» (p. 8).

M. PEREZ DE LABORDA

Jürgen HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di Marina Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991 (tit. or.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1988), pp. 296.

Jürgen Habermas è uno dei più noti pensatori tedeschi contemporanei; nato a Gummersbach nel 1929, ha insegnato Filosofia nell'Università di Heidelberg; successivamente è stato docente di Sociologia nell'Università di Francoforte; dal 1971 al 1983 ha diretto il "Max-Planck-Institut" di Starnberg. Attualmente Habermas insegna all'Università "Wolfgang Goethe" di Francoforte. Il pensiero di Habermas si inquadra nell'ambito del razionalismo critico di orientamento scettico, come conseguenza di un rifiuto della metafisica intesa come "pensiero forte"; Habermas si ricollega dunque

alla "Scuola di Francoforte" nonché alle scuole di derivazione heideggeriana, quali l'ermeneutica (Hans Georg Gadamer in Germania, Luigi Pareyson in Italia, Paul Ricoeur in Francia) e il "pensiero debole" (Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti). Il presente saggio costituisce dunque, fin dal titolo, l'espressione dell'istanza centrale del suo pensiero, ossia la polemica nei confronti di ogni ipotesi di ritorno al pensiero metafisico, quale ad esempio viene prospettato da George Kalinowski nel suo *L'impossible métaphysique* (Parigi 1988). In italiano sono stati pubblicati in precedenza altri saggi di Habermas presso gli stessi Editori Laterza: *Teoria e prassi nella società tecnologica* (IV ed., 1978), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (IV ed., 1982), *Storia e critica dell'opinione pubblica* (V ed., 1988), *Etica del discorso* (II ed., 1989), *Conoscenza e interesse* (IV ed., 1990), *Il discorso filosofico della modernità* (III ed., 1991).

Nel *Pensiero post-metafisico*, Habermas sviluppa il suo concetto di "ragione comunicativa", mettendola in rapporto con le teorie contemporanee (sociologiche e semiologiche) circa il significato della comunicazione e della prassi in generale.

Bersaglio costante della polemica antimetafisica di Habermas è il pensiero di Hegel: la metafisica realistica (classica e medioevale, come pure il recupero contemporaneo di Aristotele e di san Tommaso) non è mai direttamente considerata, per cui il valore storico-critico e teoretico della pretesa "impossibilità di un pensiero metafisico" risulta radical-

mente compromesso. Inoltre, pare che Habermas, nella sua polemica nei confronti di Hegel, non tenga conto di altre linee interpretative e di diverse alternative teoretiche oltre a Heidegger: ci riferiamo soprattutto alla critica e alle prospettive positive che già nell'Ottocento erano state proposte da Kierkegaard e che ai nostri giorni sono state riprese dalla metafisica cristiana (Cornelio Fabro).

Un altro sintomo dell'orizzonte alquanto limitato della critica di Habermas è il riferimento esclusivo a Descartes in merito al metodo della "filosofia del soggetto": la tradizione agostiniana, così feconda dal V secolo ai nostri giorni, offrirebbe lo spunto per notevoli alternative al soggettivismo razionalistico di stampo cartesiano; avendo sott'occhio soltanto il *Discours de la méthode*, è troppo facile dimostrare la necessità di un superamento e affermare che dopo Humboldt «l'autoriferimento epistémico e l'autorelazione pratica vengono decostruite in modo tale che i concetti tramandati dalla filosofia della riflessione "si trasformano" in quelli della conoscenza intersoggettiva, della libertà comunicativa e dell'individuazione attraverso la socializzazione» (p. 240).

Assai deludente è anche il raffronto con il pensiero americano contemporaneo; un autore interessante come Alasdair MacIntyre, che ha saputo riproporre in termini suggestivi e pertinenti la metafisica aristotelica a partire dall'antropologia e dall'etica, viene accomunato a tutti gli altri filosofi americani sotto l'etichetta di "pensiero post-metafisico", probabilmente per aver visto il nome

di MacIntyre insieme ad altri nel volume collettaneo curato da Thomas A. McCarthy intitolato *After philosophy: end or transformation?*, MIT Press, Boston 1987 (pp. 270-271).

Per quanto concerne invece il pensiero tedesco, che logicamente Habermas conosce di prima mano ed è obbligato a prendere maggiormente sul serio, viene dato il giusto rilievo a Robert Spaemann e in particolare al suo saggio *Die Frage Wozu* (Piper, Monaco-Zurigo 1981) dicendo che «da anni Robert Spaemann ha intrapreso i più interessanti e fruttuosi sforzi per un ritorno *diretto* alla metafisica» (p. 265); subito dopo però Habermas scrive: «In verità io non riesco ancora a vedere come egli possa conquistare la barricata con la quale Kant ci ha sbarrato la via verso ogni tipo di teleologia oggettiva» (*ibidem*).

A. LIVI

Rafael JIMÉNEZ CATAÑO, *Octavio Paz: poética del hombre*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 174.

No es ésta una recensión literaria a la obra de Octavio Paz. Jiménez Cataño no habla *sobre* Octavio Paz, sino *con* él. Tras la poesía de uno y el ensayo de otro, hay un amplio marco común, constituido por una misma concepción de la literatura, una lógica más *humana* que la racional y una profunda comprensión de la condición del hombre. En esta *Poética del hombre* encontramos muy poco sobre poética, y mucho sobre la humanidad.

En sus ensayos, Paz habla de "la poesía como reveladora de la condición humana" (p. 100). El

lenguaje poético es el único capaz de iluminar las paradojas de lo humano —las paradojas propias de esa lógica más que racional—; el único lenguaje que puede hablar —o callar— sobre el amor —el autonegarse para autoposeerse—; el lenguaje poético es el único capaz de hablar de la soledad, de la muerte, porque son asuntos demasiado propios del hombre como para confiarlos a un modo de expresarse incapaz de hacerlo. Y en ella —en la poesía— descubre la problematidad humana, la de un ser que lucha por llegar a ser, buscándose en la *otredad* —la *otredad* de ese yo que debe-ser y la *otredad* del tú, es decir, el amor—; un ser —el único— que padece la *soledad*, y el único capaz de desear la comunión con *el otro*; ese ser que, al final de la búsqueda, si ésta ha sido sincera, se encuentra con la *otredad* —las dos *otredades*— en Dios.

A lo largo de estos siete artículos, publicados con anterioridad en diversas revistas de pensamiento, Jiménez Cataño hace una profunda lectura de la poesía y los ensayos de Paz. En el primero de ellos, *La autocreación humana*, apenas hace referencia al poeta mexicano; establece la base para el resto del libro, adentrándonos ya en las tesis que se desarrollarán e ilustrarán con la obra de Paz. El breve segundo capítulo es el más cargado de citas: se trata de una presentación de la poesía de Octavio Paz, como marco de una antropología. El tercero esboza los puntos centrales del pensamiento de Paz: los temas que nunca rehuye, aquellos que vuelven una y otra vez a su pluma: se habla de la muerte, de la

cristianización de la cultura americana —que para Paz no es ningún menoscabo—, de la poesía, de Dios (el Dios que Octavio Paz anhela reencontrar). En los dos ensayos sucesivos, Jiménez Cataño hace una elección de entre los temas más hondamente calados en la obra de Paz. *Soledad y comunión*, versa sobre la condición social del hombre: el individuo se ve necesitado de un *espejo* vivo, ansía verse en *el otro* para encontrarse a sí mismo; después, es tratada la esperanza humana: la conciencia de poder lograr una plenitud, de estar llamado a un fin altísimo, que no por alto queda más allá del alcance del hombre.

Los dos capítulos finales son los más propiamente filosóficos. El penúltimo nos presenta a un Octavio Paz preocupado por el inevitable conflicto entre la libertad y la posibilidad de la elección equivocada; preocupado porque la libertad de sus actos lo plantan delante de Dios. *Noética de la poética* —el último artículo de esta colección—, muestra a Jiménez en su condición de lógico; aquí ofrece las claves gnoseológicas de la poética de Paz: descubre un modo de hacer público lo propio, que no considera mudo al silencio, que no pregunta si sí o si no, porque sabe que las respuestas para las preguntas que formula el hombre, no se encierran en un binomio de cuatro letras; es una lógica que condimenta la tradicional escolástica con elementos del pensamiento oriental y un algo de la cultura azteca.

Podría pensarse que existe una perfecta compenetración entre estos dos mexicanos; sin embargo, entre

*schede*

uno y otro, hay puntos sin soldar. La principal objeción expuesta por Jiménez Cataño al pensamiento de Octavio Paz no se encuentra en las conclusiones, sino un peldaño antes:

para Paz la poesía trasciende... pero trasciende para llegar ¿a dónde? Ese es el vacío que Octavio Paz debe todavía llenar.

J. P. MALDONADO