

## RECENSIONI

ANTONIO SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Studium, Roma 2011, pp. 186.

La sorte di Giambattista Vico, « il filosofo italiano più significativo dell'epoca moderna » (p. 7) è stata davvero singolare e bivalente: incompreso ed isolato come scrittore e tuttavia attivo e partecipe al dibattito culturale della Napoli del suo tempo. La sintesi è fornita precisamente dalla pubblicazione della *Scienza Nuova*, oggetto di polemiche e stroncature (come quella fatta dagli « *Acta eruditorum lipsiensis*, rivista nota per il suo carattere aperto e tollerante » (p. 87) e sottoposta a giudizio persino dai censori del Sant'Uffizio. E lo stesso procedimento ecclesiale chiuse con un giudizio di non-pericolosità dottrinale, ma solo perché, quella vichiana, fu giudicata opera inoffensiva e confusa, fantasiosa e poco convincente. « Solo alla fine del Settecento, con l'esodo di numerose personalità della cultura napoletana dopo la rivoluzione del 1799, cominciò la diffusione degli studi vichiani, grazie soprattutto a Vincenzo Cuoco che, rifugiatosi con altri patrioti a Milano, promosse un'edizione della *Scienza Nuova* e fece conoscere tale opera a Monti, Foscolo e Manzoni » (p. 141).

Dunque, quella di Vico si delinea come una presenza attiva ma scarsamente compresa; una presenza dall'incidenza viva sul tessuto filosofico e teologico, ma isolata e decentrata rispetto alle attenzioni della cultura ufficiale. Quello che avvenne con Vico in vita, possiamo dire che ha caratterizzato anche le vicende legate alle sue

fortune e sfortune storiche, alternatesi con sconcertante ricorrenza, anche in ambito cattolico: non di rado, infatti, « il recupero del pensiero di Vico tra i cattolici avveniva guardando con favore alle opere giuridiche e con trascuratezza alla *Scienza Nuova*, come accadde già con i cattolici liberali dell'Ottocento quali Rosmini e Gioberti » (p. 9). Come espresso nel programma di metodo e di atteggiamento delle iniziative intraprese dal Centro di Studi Vichiani – sorto nel 1971 sulla scia del « contesto vivace e impegnato di rinascita di studi vichiani » (p. 152) già manifestatosi nel 1968 – per bocca del suo promotore e fondatore Piovani, non si deve tirare Vico da questa o da quella parte, idealista o cattolica o positivista o storicista, ma senza « alcuna immagine predefinita del filosofo napoletano da promuovere o da difendere », avere « la libertà e il desiderio di mettersi davvero in ascolto di Vico e delle sue opere » (p. 10), rendendo giustizia al suo pensiero. Il Centro, infatti, « nasceva con l'intento di studiare ogni aspetto o tema connesso direttamente o indirettamente a Vico senza intento alcuno di monopolizzare filosoficamente Vico o di diffonderne un'immagine preconcepita » (pp. 154-155).

Sabetta già con la sua introduzione sa ricostruire in modo rigoroso questo contesto fluido ed esegeticamente schierato, pronto a neutralizzare e ideologizzare ogni nuovo contributo su Vico, soprattutto se chiaramente indirizzato come è questo volume, « che affronta la questione metafisica, la visione vichiana di Dio-uomo-storia (antropologia e gnoscologia) soprattutto in relazione al ruolo e significato di

Dio e della trascendenza nella determinazione della sua prospettiva filosofica... » (*ib.*). E questo non per ricostruire un'illusoria copia fedele del pensiero vichiano, in quanto « ogni lettura dei testi non è mai 'neutra' ma ermeneuticamente situata », ma per fare in modo che « il proprio punto di vista non deve mai essere tale da cercare solo conferme, quasi che le tesi fossero date *a priori* e venissero poi argomentate con i testi piuttosto che viceversa » (p. 11).

Osservando da un punto di vista antropologico l'universo vichiano, « in riferimento a quell'uomo artefice della storia che Vico pone al centro della sua indagine secondo un'opzione tipicamente moderna » (p. 12), indubbiamente si presenta la centralità di Dio, nella sua concezione cristiana, vera scaturigine della fecondità speculativa del filosofo napoletano. Così, « l'uomo di cui Vico parla è l'uomo segnato dall'esperienza del peccato, attraversato da una debolezza radicale che lo rende infermo nell'intelletto, nella volontà e nel linguaggio; ma questo uomo, proprio perché creato a immagine e somiglianza di Dio, non può mai smarrire il segno, la traccia di Dio; in quanto finito, egli tende all'infinito ed è determinato dalla tensione alla verità, come Vico sottolinea a più riprese sin dalle giovanili *Orazioni inaugurali*, e così, se storicamente deve accontentarsi del *certum*, tuttavia questo *certum* è sempre *pars veri* » (*ib.*). È il tentativo, nuovo ed originale, di combattere lo scetticismo « mediante una riproposizione del dato cristiano alla luce della sensibilità umanistico-rinascimentale e moderna, così come Vico la percepiva » p. 175).

Fra le diverse possibili, è evidente su Vico l'influenza innegabile della prospettiva agostiniana, che Sabetta chiarisce essere di un Agostino « mediato dagli agostinismi moderni e soprattutto dalla ripresa seicentesca che ne fa Malebranche » (p. 13). Del resto ad Agostino Vico dedica un sonetto nel 1735 e definisce « mio partico-

lar Protettore », precisamente perché paradigma della sua speculazione. La prospettiva teoretica vichiana, infatti, « alla luce di una neoplatonica metafisica della partecipazione cristianamente intesa » (p. 14), rileggendo il creazionismo cristiano, « da un lato rende ragione della dignità dell'uomo, che analogamente a Dio conosce e crea; dall'altro pone una 'epistemologia della finitezza' per cui, ancora una volta agostinianamente, l'uomo *cogitat*... (ma non *intelligit*), perché è *particeps*, e non *compos*, della ragione » (*ib.*). In questo modo la storia « diventa il luogo di un'autentica 'teologia filosofica' in quanto nella conoscenza storica l'uomo può compiutamente, sotto forma di scienza, conoscere quel Dio che altrimenti resterebbe sconosciuto sul piano della ragione essendo impossibile per l'uomo muovere dalla realtà naturale » (p. 15).

L'uomo può dunque conoscere bene, cioè in modo scientifico, « solo ciò che si produce, che si fa: per questo non si dà per l'uomo una scienza naturale (in quanto la realtà fisica non è prodotta dall'uomo) ma solo una scienza della storia, essendo il mondo delle nazioni fatto dagli uomini » (p. 97). Qui sta la vera rivoluzione vichiana, nell'aver affidato ad una conoscenza della realtà, quella storica, ritenuta inaffidabile in quanto mutevole e fluida, il crisma di scientificità: « così la storia, da luogo per eccellenza dell'accidentale, del contingente e dell'arbitrario, diventa invece il luogo dove si rivela la verità eterna, ben più della natura, da sempre deputata al compito di rinviare a tale verità » (pp. 103-104). Il rivelarsi di Dio non è più sul piano fisico-naturale, ma attraverso il nesso storico *verum-factum*, dove tale nesso non va inteso semplicemente come interscambiabilità, ma come piena identità (cfr. p. 21), che rende l'uomo partecipe del Creatore, in quanto « proprio perché solo Dio è autenticamente *factor* egli solo *intelligit*, cioè legge perfettamente e conosce

chiaramente » (p. 22) la natura, allo stesso modo accade per l'uomo di fronte a ciò di cui è autenticamente *factor*, cioè la storia: « la limitatezza del pensiero umano fa sí che l'uomo, non essendo all'origine della realtà naturale, non può averne scienza; se infatti *scientia est scire per causas*, non possiamo avere scienza degli enti naturali, perché se conoscessimo le cause dovremmo anche fare, cioè creare, tali enti » (p. 24). Così soltanto il *verum-factum* della conoscenza storica, in quanto appunto fatto dagli uomini, è conoscibile sul piano scientifico: « e così quel Dio inaccessibile con la ragione attraverso la mediazione del sensibile fisico, diventa pienamente conoscibile, dimostrabile, a partire dalla storia che è il trascendentale vichiano (assieme alla matematica) » (p. 16). Dio esiste e la sua identità riscontrabile è la Provvidenza, che « è l'agire di Dio sul piano naturale-cosmico per far sí, come ripete Vico, che i fini ristretti, le intenzioni anguste ed egoistiche, vengano adoperate per "conservare l'umana generazione" » (p. 127). E la Provvidenza, sin dall'inizio, dopo il peccato originale, ha guidato benevolmente il cammino dell'uomo: nel momento stesso in cui l'uomo fu punito ecco il pudore, che « è sia pena che strumento della provvidenza, poiché di esso Dio si serve allo stesso tempo per impedire il prevaricare del male introdotto dal disordine... » (p. 82). La concezione vichiana della Provvidenza la elegge « come la grande regista della storia, i cui attori, gli uomini, costruiscono le loro parti su un canovaccio già scritto, tale da un lato da rendere opera propriamente umana la storia, e dall'altro da impedire che il corso delle nazioni e i destini della storia stessa siano abbandonati ad una causalità irrazionale » (p. 120).

La conoscenza dell'uomo in Vico fu definita dal Croce come "gnoseologia dell'umiltà" dove l'uomo *cogitat* e non *inteligit*, in quanto Vico sa distinguere i limiti conoscitivi, pur senza negare valore e pos-

sibilità alla scienza umana: infatti, « il *verum-factum* se da un lato impedisce una scienza umana della natura, dall'altro non esclude una conoscenza fondata sulla certezza, né il costituirsi delle scienze all'interno delle quali l'uomo è posto in costitutiva e progressiva relazione al vero » (p. 30). La scienza nuova vichiana è « la vera teologia in quanto dimostrazione storica della provvidenza, degli ordini universali ed eterni che sono dentro la storia sociale del genere umano... » (p. 102).

La meditazione di Vico nel campo del diritto è un altro aspetto « fondamentale per comprendere il suo pensiero ed anche la forma definitiva che esso assunse nella *Scienza Nuova* » (p. 55). Sabetta sottolinea come il filosofo napoletano si fosse lamentato della « separazione della giurisprudenza (del diritto) dalla filosofia (cioè dalla verità) come risulta evidente nello scetticismo verso la giustizia (gli argomenti di Carneade) riscontrabile in Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle, tutti autori per i quali le leggi non sono altro che convenzioni, *potentiae concilium quo imperitiae multitudini dominetur* » (*ib.*). Per superare questa divisione, Vico volle « stabilire uno *ius aeternum verum*, da tutti e dovunque accettato » (*ib.*), sulla scia di quanto già fatto da Grozio che Vico lesse ed apprezzò. E « per dimostrare l'esistenza di tale diritto, e quindi per sottrarre all'arbitrio le leggi e la giustizia che scaturisce dalla loro corretta applicazione, occorre guardare alla metafisica come critica e regola eterna del vero, la quale insegna *aeternum verorum scientia* » (*ib.*). Seguendo le indicazioni di Varrone citato da Agostino, Vico intese ricordare il diritto « alla ragione e alle verità eterne che questa indaga (attraverso la filosofia) » (p. 56), riconoscendo l'idea eterna dell'ordine presente in ogni uomo: « la fondazione della *natura socialis* dell'uomo... è metafisica; perché vi sia società gli uomini devono poter comunicare

al di là delle loro particolarità differenzianti...» (p. 74). Ed è proprio «l'idea della verità come ordine eterno che fonda la socialità dell'uomo» (p. 75).

I due principi della giurisprudenza, dunque, sono, per Vico, la ragione e l'autorità (in quanto «dall'idea della provvidenza nasce... la filosofia dell'autorità» (p. 115): la prima conosce il vero, la seconda concerne il *certum*: «così l'autorità sta al certo come la ragione sta al vero... [...] Ogni legge ha, dunque, in sé un elemento di verità ed uno di certezza, provenienti rispettivamente dalla ragione e dall'autorità, senza però che tra i due aspetti vi sia opposizione» (p. 57). Ogni sconvolgimento dell'ordine è la conseguenza diretta di quella che il filosofo napoletano indica come *turpitudine animi corrupti*, origine di tutta l'infelicità umana, in quanto «ignorantia veri e quindi stultitia, quella stoltezza che Vico aveva messo a tema nella seconda *Orazione*: lo stolto rimane il più grande nemico di se stesso, il tormentatore di se stesso nel momento in cui volge la sua attenzione a quei piaceri dei sensi che non potranno mai procurargli la felicità» (p. 67). Il filosofo napoletano descrive con crudo realismo, a forti tinte, «la negazione dell'umano che si produce quando si perde la relazione con Dio e si pensa alla realizzazione di sé non più nella conformazione e corrispondenza-obbedienza all'ordine che Dio manifesta nel reale» (p. 112).

Vico salvaguarda anche in questo caso la traccia di Dio nell'uomo, quel soffio divino che rende l'uomo immagine simile al Creatore. E così, «nonostante il peccato e il disordine della *cupiditas*, che esso introduce, l'uomo *Deum aspectu amittere omnino non potest* perché ogni cosa proviene da Dio, per cui dove c'è l'errore è perché si presume la verità (infatti il falso viene seguito e accolto perché ritenuto vero) e dove si segue il male è perché si scorge in esso una qualche apparenza di bene» (p.

69). Anche nell'uomo pur peccatore non sono scomparsi i semi della verità.

Il volume di Sabetta che prosegue l'intelligente focalizzazione della figura del filosofo napoletano (cfr. dello stesso Autore, *I "lumi" del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di G. B. Vico*, uscito per i tipi della Lateran University Press e recensito dallo scrivente in questa stessa rivista), di quel Vico vero ed unico esponente dell'illuminismo cristiano, è un testo che ha il pregio della semplicità rigorosa, tecnicamente ineccepibile senza essere di difficile comprensione, insomma con la possibilità di una lettura continuativa e fluida senza inciampi pur nella autorevolezza delle fonti citate. E recuperare il pensiero vichiano, per di più nella prospettiva metafisica, è una scelta teoretica doppiamente coraggiosa.

ROBERTO ROSSI

ANTONIO LIVI, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica "scienza della fede" da un'equivoca "filosofia religiosa"*, "Grande Enciclopedia Epistemologica", n. 8, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2012, pp. 310.

Il trattato che presento vede la luce in una particolare congiuntura storica, palesemente dominata da uno stato di confusione, tanto nel campo della filosofia quanto in quello della teologia. Proprio tale confusione rende la presente pubblicazione ancora più rilevante, e direi necessaria alla vigilia di un evento ecclesiale di notevole importanza, qual è l'Anno della fede, indetto dal Santo Padre Benedetto XVI. Tale evento è ricordato dallo stesso Autore nelle prime pagine dello scritto, uno scritto che risponde felicemente all'impegno di difendere scientificamente la verità cattolica, impegno che Antonio Livi

persegue da decenni e che ha trovato, quest'anno, ancor più concretezza nella nascita della *Unione apostolica "Fides et ratio"*.

La struttura dell'opera, che Livi presenta al lettore subito dopo il Prologo, è costituita da quattro parti: una premessa importantissima, dove l'Autore si sofferma sulla "*natura e il metodo della logica aletica*", mettendo in risalto l'importanza del "*metodo della presupposizione*", per poi soffermare la propria attenzione sui diversi "*livelli del sapere*" (conoscenza immediata, conoscenza mediata e conoscenza per testimonianza) e le "*diverse modalità di approccio scientifico al tema di Dio e della religione*". A questa parte, di carattere introduttivo, segue dapprima la descrizione delle "*caratteristiche formali della teologia*" dove fondamentale – come mostrerò a breve – è la questione relativa ai "*principi di metodologia teologica*", e poi una importante sezione, dedicata al "*discorso filosofico su Dio e la religione*" prima e dopo l'evento cristiano. Qui emerge, in particolar modo, la gravità dell'errore di quei filosofi moderni e contemporanei che, pur riferendosi *materialmente* alla teologia, hanno provocato "*disastri epistemologici*" in quanto tendono ad assorbire tutto nel proprio sistema filosofico: è qui che Livi distingue la "filosofia della religione" (che si limita ad una legittima analisi fenomenologica della religione) dalla "filosofia religiosa" che assume la fede come propria scelta veritativa, ma, come dicevo, assorbe questa nel sistema, trasformandola essenzialmente. Le ripercussioni di questi "*disastri epistemologici*" nel lavoro dei teologi è affrontato da Livi nell'ultima parte del lavoro: le tesi di diversi autori, tra cui Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Hans Küng, Klaus Hemmerle, Piero Coda, Vito Mancuso, vengono esaminate con rigore in relazione ai principi della autentica "scienza della fede". Dopo questo preambolo, mi so-

fermo ora su alcuni punti decisivi del trattato.

Innanzitutto la prima caratteristica che emerge nella lettura di questo lavoro è la chiarezza, qualità rara in questi tempi, con cui Livi affronta la delicata questione di «determinare le "note" dell'autentica teologia», e ciò – avverte subito l'Autore – comporterà inevitabilmente «una certa qual "decostruzione" di quelle espressioni del pensiero religioso che, malgrado le migliori intenzioni e i più sofisticati artifici dialettici, risultano inautentiche *come teologia*» (p. 6). Per raggiungere tale obiettivo, Livi procede sistematicamente: centrale – come accennavo – è il *metodo della presupposizione*, con cui si giunge all'individuazione delle condizioni di possibilità di un determinato asserto, ciò che contraddice la *conditio sine qua non* è epistemologicamente infondato; insomma, Livi mostra chiaramente che l'unica via per discernere il vero dal falso e, nel caso particolare, una vera "scienza della fede" dalla "falsa teologia", quella che nel trattato definisce mera "filosofia religiosa", è questa "risalita epistemica", cioè l'individuazione, appunto, dei *presupposti* che rendono logicamente accettabile le tesi che vengono formulate da chi si professa teologo.

È noto che la ricerca del filosofo toscano è stata caratterizzata dal continuo riferimento e dal relativo approfondimento della nozione di "senso comune", che egli intende e giustifica come l'insieme (sistematico e organico) di quelle certezze primarie che sono alla base di ogni altra possibile conoscenza, settoriale e inferenziale, tanto da essere sempre e in ogni caso il criterio di base della verità di ogni giudizio; infatti tutti i giudizi *presuppongono* – attraverso una catena di *presupposizioni* logiche – queste *prime certezze* empiriche, assolutamente *indubitabili e presenti nella coscienza di tutti* (cfr. A. Livi, *Senso comune e logica aletica*, Roma

2005, e la nuova edizione di *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, ivi 2010). Il rilevamento di queste certezze è essenziale per la scienza filosofica, in quanto esso evita la caduta della filosofia in mera chiacchiera e nelle contraddizioni dei sistemi autoreferenziali: l'elaborazione di un sistema in netto contrasto con queste certezze non sarà appunto coerente, in tal modo il *senso comune* ha una sorta di autorità che ovviamente non è legata alla sua considerazione sociologica di consenso generale, ma viene dalla luce della evidenza. Lo ha compreso molto bene Jacques Maritain, il quale afferma che il *senso comune* « ha il diritto e il dovere di resistere ad ogni dottrina filosofica che negasse qualcuna delle verità di cui esso ha la certezza naturale, come l'inferiore ha il diritto e il dovere di resistere al superiore che agisce in modo evidentemente insensato » (J. Maritain, *Eléments de philosophie: Introduction générale à la philosophie*, tr. it.: *Introduzione generale alla filosofia*, SEI, Torino 1925, p. 103).

A queste certezze, alla conoscenza di alcune verità naturali, è certamente legata (e come potrebbe essere altrimenti!) anche la teologia, il cui statuto, però, è diverso in quanto ciò che la « qualifica è il fatto che essa, in quanto scienza della rivelazione divina, presuppone la fede, ossia *presuppone* che chi la pratica accetti senza riserve la rivelazione stessa come verità » (p. 8). La nozione centrale, in quest'ultima citazione, è, come si evince dalla sottolineatura, ancora una volta quello della « presupposizione », il che mette in risalto una « significativa analogia » tra ciò che dicevo testé circa la filosofia e la teologia stessa: « Infatti – come spiega Antonio Livi –, le tesi formulate dalla filosofia possono esibire una pretesa di verità solo se risultano conformi alle “prime verità” dell'esperienza necessaria, ossia al “senso comune”; analogamente, le tesi formulate

dalla teologia possono esibire una pretesa di verità solo se risultano conformi alle “prime verità” costituite dal dogma, ossia dalla Parola di Dio così come essa viene proposta infallibilmente dalla Chiesa e che ogni cristiano è tenuto a credere come l'unica verità che salva » (*ibidem*). Un qualsiasi discorso, che ha la pretesa di dirsi *teologico* (ovviamente nel senso cattolico del termine), non può dunque che conformarsi a questo principio, perché solo soddisfacendo tale condizione una tesi può qualificarsi *come autenticamente teologica*. Nelle pagine centrali del trattato Livi esplicita i *presupposti* per una corretta elaborazione teologica e dichiara: « Il più importante dei criteri per effettuare in teologia una corretta ermeneutica del dogma è dunque l'attenta individuazione del nucleo dogmatico proprio di ogni tema teologico attraverso il sistematico riferimento alla Tradizione, alla Scrittura e al Magistero » (p. 83). Quando tale riferimento viene a mancare, vi è un abuso del titolo di teologia, e il discorso non può che qualificarsi come “filosofia religiosa”. I *presupposti* messi in evidenza da Livi, sono stati rilevati dall'attuale Pontefice, il quale, rivolgendosi ai membri della Commissione Teologica Internazionale, ha ricordato: « Il punto di partenza di ogni teologia cristiana è l'accoglienza di questa Rivelazione divina: l'accoglienza personale del Verbo fatto carne, l'ascolto della Parola di Dio nella Scrittura. Su tale base di partenza, la teologia aiuta l'intelligenza credente della fede e la sua trasmissione. Ogni lettura della Bibbia si colloca necessariamente in un dato contesto di lettura, e l'unico contesto nel quale il credente può essere in piena comunione con Cristo è la Chiesa e la sua Tradizione viva » (Benedetto XVI, Udienza ai membri della Commissione Teologica Internazionale, 2 dicembre 2011 [corsivo mio]).

Colui che si definisce teologo non può dunque prescindere da questa condizione,

considerandola non essenziale, quasi un *optional*, perché verrebbe meno al comando di Cristo stesso, che ha affidato il *depositum fidei* non ad un gruppo di sapienti, ma alla Chiesa, tanto nella forma della tradizione orale come nella forma della Scrittura (cfr. pp. 85 ss.), un principio fondamentale questo, più volte ribadito dai Pontefici, nel corso della storia, e, di recente, solennemente dal Concilio Vaticano II: «La predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2 Ts 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre» (Concilio Vaticano II, cost. dogm. *Dei Verbum*, § 8).

I richiami fatti da Livi sono chiari e non lasciano spazio ad ambiguità o incomprensioni, se queste vi sono, spesso, sembrano volute, cercate da chi fa sfoggio della propria erudizione, che finisce, alla fine, per alimentare la confusione a cui facevo riferimento inizialmente. Chi ha veramente a cuore la verità della santa fede farebbe propria l'esortazione che sempre la Chiesa rivolge ai fedeli; esemplari, in questo senso, sono le parole di un santo vescovo martire che affermava: «Serviamo [Dio] dunque con timore e con ogni riverenza, come ci fu comandato da Lui e dagli Apostoli, che ci predicarono il Vangelo, e dai profeti che ci preannunciarono la venuta del Signore nostro; siamo zelanti per il bene, evitando quelli che danno scandalo, i falsi fratelli e coloro che, portando ipocritamente il nome del Signore, trascinano nell'errore gli uomini leggeri. [...] Chi perverte le parole del Signore, adattandole ai suoi malvagi desideri [...] è il primogenito di Satana. Perciò, abbandonando la vanità della gente e i falsi insegnamenti,

ritorniamo alla dottrina che ci fu impartita da principio» (Policarpo di Smirne, *Lettera ai Filippesi* n. 6-7 [corsivo mio]).

Il trattato di Antonio Livi si inserisce proprio in questa linea: mette a disposizione della Chiesa e di tutti gli uomini che cercano la verità le proprie competenze di filosofo; è un chiarimento di carattere metodologico che mostra l'impossibilità di seguire determinati indirizzi di pensiero per l'interpretazione del dogma (come quello hegeliano o ermeneutico). Il definire "filosofia religiosa" le tesi dei teologi che non si adeguano ai principi su indicati, non ha alcun intenzione polemica di carattere ideologico, in quanto non è il filosofo Antonio Livi a decidere dell'incompatibilità di un indirizzo, di una scuola di pensiero con la teologia cattolica, ma – come rileva lo stesso autore – sono esse stesse a risultare «estrane a quella logica che è intrinseca alla fede della Chiesa e pertanto l'unica a fungere da criterio» (p. 190). Quando tale logica viene ignorata si commette l'errore di sottomettere la realtà delle cose al pensiero e non si comprende (o non si vuol comprendere!), per concludere, che il punto di partenza della teologia è, e non può non essere, che il dogma, la verità di fede garantita dalla Chiesa, la cui *infallibilitas in docendo* è da Cristo stesso voluta e divinamente garantita.

GIOVANNI COVINO

ROSALIA PELUSO, *L'Identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 189.

Il volume raccoglie ed interpreta tre meditazioni di Carlo Michelstaedter che egli aveva concepito con «un sottotitolo greco ispirato a Platone» (p. 9). Del resto, «non esiste forse tema più platonico della conciliazione tra identico e molteplici»

(*ib.*), e Platone è stato sempre l'alimento filosofico del goriziano, « da quando nella 'Mittelitalia' di Gorizia, si rinchiodava nella soffitta Paternolli, a discettare di filosofia e, a Firenze, da studente coglieva gli ultimi bagliori del platonismo rinascimentale » (pp. 14-15).

La Peluso muove l'esplorazione dell'opera michelstaedteriana « dall'istanza di documentare in che modo l'avvincente dialettica degli inconciliabili, nascosti dietro i concetti di 'persuasione' e 'rettorica', sia ricerca inesauribile di quel 'punto' nel quale non soltanto gli opposti coincidono, ma dove e quando i molteplici ancora non sono nati e alla contemplazione può presentarsi la forma di un'identità intera, unica, non dimidiata dai suoi frutti » (p. 11).

La prima meditazione, *La moltiplicazione dell'identico, φιλοψυχία*, affrontata dall'Autrice, indica nella melanconica tristezza di Michelstaedter, il riferimento primo per capirne il pensiero. Egli « coglie nel disfacimento dei principi tradizionali il segno peculiare del tempo che gli è toccato in sorte di vivere. [...] è un'età di transizione che, prima del grande salto verso una nuova stagione, deve svelare la crisi sin nelle sue più profonde radici » (p. 28). La malattia dell'epoca, che il goriziano diagnostica per il suo tempo, « è proprio il destino di creare tra le rassicuranti e monotone certezze del passato la frattura nel tempo e nell'essere che consente l'avvento del nuovo, che permette al futuro di trascinarsi nell'atto dall'ambito delle mere possibilità e di cominciare a contaminarsi di vita » (*ib.*). La diagnosi michelstaedteriana è fatta alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, dove tanti giovani, inquieti come Carlo, divennero carne da macello. La madre, Emma Luzzatto, era stata sempre testimone dell'inabissamento del figlio, del suo cupo cadere nel silenzio e nell'isolamento e tante volte lo aveva tirato per i capelli per riportarlo alla vita e alla luce. Quel fatale 17 ottobre, comple-

anno proprio della madre, Carlo le dipingeva una tela come regalo prima di darsi la morte. Una tragedia che sembra riecheggiare le tante tragedie del secolo: « Carlo Michelstaedter era dunque malato. [...] Si era 'ammalato nell'anima', come confidava all'amico Paternolli, dopo essere stato contagiato da una di quelle fatali, insidiosissime malattie spirituali dell'epoca che si insediano nell'anima e la rendono prigioniera delle tenebre » (p. 32).

Carlo lo aveva presagito sin dal 1906: la sua era la malattia dell'epoca: « la 'bella morte', dunque. [...] Altro che morire programmato e ragionato, morire al tempo giusto, come vuole una stoica tradizione [...]: assumere su di sé il peso intero del vivere, senza scorciatoie, sotterfugi, vie di mezzo, annichilimento del dolore » (p. 41). Quella del pensatore goriziano è stata la rifondazione di una ontologia che si potrebbe definire "della tenebra": basterebbe già soltanto la consapevolezza del legame istitutivo tra essere e tempo a collocare l'ipotesi ontologica michelstaedteriana a fianco dei più importanti tentativi di rifondazione dell'ontologia contemporanea (p. 45).

Nella prospettiva di Michelstaedter la stasi si fa divenire e viceversa, così come il molteplice realizza l'uno (cfr. p. 55) cercando di conciliare le due grandi tradizioni sull'essere, Parmenide ed Eraclito. Ma affinché « questa conciliazione sia possibile oltre che auspicata, occorre trasportare il dissidio tra queste due rappresentazioni ontologiche dal teatro delle umane miserie all'agone cosmico dove soltanto esse possono stare senza contraddizione... » (p. 56).

Il filosofo di Gorizia non ebbe il tempo o, forse, non volle avere il tempo e la fortuna « di elaborare in forma teoretica le sue precoci e cristalline intuizioni nascoste in una magmatica mole di appunti » (p. 84), nell'orizzonte di una modernità straordinaria ancorché (o forse proprio per questo) ancorata all'antico.

## Recensioni

187

La seconda meditazione del goriziano, *Estetica del Platonismo*, sintetizza la disperata devozione del giovane Carlo nei confronti di Platone. « da un lato testimone di una vita dell'assoluto e nell'assoluto, dall'altro tragica figura che, nell'espediente della 'repubblica razionale', cede alla contraddittoria sintesi di assoluto e relativo, identico e molteplice, essere e nulla: finge all'eterno una vita sui binari della storia » (p. 97). Quella di Platone è una presenza ambigua, dilaniante agli occhi del filosofo, che oscilla tra platonismo ed antiplatonismo e che Michelstaedter approccia in chiave moderna, cioè con un'analisi testuale e rigorosa unita al momento creativo e critico che oltrepassa ogni regola storiografica.

Non a caso l'ultima meditazione è intitolata *Antiplatonismo*. Per il goriziano « la morte della filosofia platonica si compie definitivamente quando nel *Politico* vengono ridate al volgo le parole del senso comune, della *doxa*, che Platone aveva in precedenza distrutto » (p. 147). Si tratta di un antiplatonismo, quello del goriziano, che non va disgiunto dal suo platonismo,

in un nesso dialettico che resta una costante che ha attraversato il Novecento e coinvolto numerosi filosofi.

Così, riassumendo, « le ultime due meditazioni sono nate da un più diretto confronto coi testi platonici: la prima descrive la variante 'estetica' del platonismo michelstaedteriano, e la seconda fonda invece il radicale antiplatonismo teoretico del nostro autore e che si incentra, non a caso, sul pensiero del contraddittorio statuto ontologico di ciò che vuol essere insieme uno e molteplice, identico e diverso » (p. 14). Michelstaedter ha abbracciato un platonismo lontano dalla tradizione, quella canonica e più divulgata, colorandosi invece « di tinte tragiche » e che « ha assunto forti connotazioni estetiche », descrivendo « la moderna figura del cercatore d'assoluto nel tempo e nella contingenza » (p. 15). Ebbene, « non da altri che da Platone, per sua esplicita ammissione, era stato spinto ad affacciarsi su questo spettacolo cosmico, a contemplare la terrificante magnificenza dell'essere e del tempo » (p. 169).

ROBERTO ROSSI