

difetti dell'organizzazione universitaria anteriore alla riforma, per lo piú di stampo positivistico; ma – insieme – si rileva la grande efficacia culturale e l'altro valore scientifico dell'istituzione, indicando nell'autonomia statutaria, nella libera docenza, nell'esame di laurea, nei concorsi a cattedre e nella loro piú razionale regolamentazione altrettanti validi strumenti per la realizzazione di un'università moderna, «fruttuosa e utile ai fini professionali e ai fini del progresso morale e intellettuale della nazione» (p. 268), e chiarendo ancora una volta quelli che non possono non essere ritenuti i punti fermi fissati e sottolineati dalla riforma.

Alla figura e ai compiti del maestro nella scuola riformata, poi, Gentile dedica, con il consueto calore, molte espressioni, che si ritrovano nelle pagine piú belle del *Sommario di pedagogia* o degli altri suoi scritti di filosofia dell'educazione; mentre nelle discussioni in Senato, ad esempio tra il 1927 e il 1928, nonché in articoli e discorsi, scritti o pronunciati in diverse circostanze, egli ritorna a piú riprese sulla riforma universitaria, rispondendo ad obiezioni e riserve avanzate da varie parti nei confronti di essa o, piú in generale, dell'intera sua opera riformatrice e delle conseguenze, che ne sono variamente scaturite a parere dei suoi critici. Ne citiamo, conclusivamente, tre esempi: *La riforma universitaria* (pp. 325-332), *La politica scolastica del regime* (pp. 341-350) e *I problemi attuali della politica scolastica* (pp. 351-370): in quest'ultimo discorso al Senato (12-4-1930), Gentile, traendo l'occasione, che gli era fornita, di indugiare su taluni problemi soltanto apparentemente «di carattere formale ed estrinseco», si intrattiene, tra l'altro, sulla duplice questione della regolamentazione degli istituti privati e della coordinazione delle scuole tecniche professionali, inserendo entrambe nella prospettiva unitaria della riforma e dello «spirito nuovo», che «ha investito già l'anima nazionale e l'ha compenetrata» (p. 364); ma si volge, infine, al recente concordato tra Stato e Chiesa per confermare la sua antica e ancora duplice persuasione che «la religione cattolica è, per la gran maggioranza di noi italiani, la religione dei nostri padri» e che «questa religione non ci impedisce né ci potrà impedire di sentire insieme la patria e di vivere per essa» (p. 370).

Una sola notazione ci rimane da aggiungere per le numerose appendici, che – grazie al lavoro paziente del curatore – accrescono l'interesse già ampiamente suscitato dal testo, sorprendentemente attuale: la LVI, l'ultima, *Per gli studi superiori di filosofia* (pp. 481-493) raccoglie gli interventi di Gentile al primo convegno nazionale di studi filosofici (13/14-12-1941) e rappresenta un'ulteriore diretta testimonianza della serena fiducia del filosofo nella ricchezza inesauribile del pensiero.

Un plauso ed un incoraggiamento ci sembra di dover rivolgere, infine, alla casa editrice «Le Lettere» di Firenze, per essersi assunta l'onere – che è però anche un altissimo onore e un titolo di grande benemerita culturale – di proseguire la gloriosa attività della Sansoni nella pubblicazione integrale delle *Opere* di Gentile, di cui è lecito, pervenuti ormai con quello di cui s'è detto, all'uscita del XLI volume, augurarci insieme di vedere e assaporare il non lontano compimento.

GIANNI M. POZZO

Padova, Università.

PIER PAOLO OTTONELLO, *Struttura e forme del nichilismo europeo*, vol. II: *Da Lutero a Kierkegaard*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1988, pp. 184.

A lettura ultimata, può apparire sospetto il fatto che l'A. abbia incluso in questo secondo volume (dei cinque previsti) su *Struttura e forme del nichilismo europeo*, una trattazione su queste due figure centrali della civiltà religiosa e filosofica europea, ma le ragioni, per altro confermate dai risultati teorici cui perviene, sono sufficienti a fugare questo dubbio. Nell'introduzione infatti si legge: «la radice soggettivistica del nichilismo europeo raggiunge la sua pienezza nell'arco da

Lutero a Nietzsche» (p. 10). Non si tratta dunque di cogliere, nell'opera di questi due grandi, gli antecedenti letterali del nichilismo occidentale, quanto piuttosto di riconoscere i segni, le tracce che consentono di ricostruire geneticamente la storia della negazione del fondamento. Che ci si trovi, dopo aver letto questo libro, di fronte ad un evento sconvolgente nel quale tutti noi, oggi, siamo coinvolti e che ci costringe a ripensare il passato non più con la serenità di un tempo, ne siamo pienamente convinti. Tuttavia non ci si può sottrarre alla seguente questione: perché Ottonello avvia la sua ricerca proprio da Lutero? quali elementi nichilistici è possibile attribuire alla speculazione del grande riformatore? non corre forse il rischio di accusarlo di colpe non commesse? Per rispondere adeguatamente a tali interrogativi occorre valutare in quale misura il fondamento ontologico classico ha subito, proprio ad opera di Lutero, drammatiche incrinature. Per meglio determinarle nella loro gravità, l'A. pone l'attenzione a quel processo di "assolutizzazione del soggetto", destinato a non arrestarsi nei secoli successivi, anzi ad esplodere catastroficamente nell'ipersoggettivismo impossibile, dionisiacamente ebbro, di Nietzsche, che pronunciò la terribile sentenza: Dio è morto, viva il superuomo: una sentenza questa, che sembra aver aperto la vertigine del Nulla, dietro l'ombra ormai evanescente dell'essere. A giudizio dell'Autore sarebbe stato proprio con Lutero che la "vertigine dello spirito libero" si è profilata, e che con Hegel verrà assolutizzata. Con la scoperta e dialettizzazione luterana dello spirito, che cerca di autogiustificarsi per mezzo della fede, più che essere la fede a giustificarlo, si sarebbe compreso come lo spirito sia il fondamento dell'esperienza interiore, non restando alla fede che il compito a posteriori di inverarlo. Ottonello non manca perciò di affermare che «Lutero è personaggio tra i più significativi del dramma individualistico del soggettivismo moderno» (p. 18). Lo spirito dell'uomo, su cui grava il peso della colpa, ricercerebbe in se stesso le possibilità psicologiche ed ontologiche di radicare l'azione della grazia nella libertà che lo costituisce, sebbene corrotta dal peccato originale. Dato questo presupposto, ogni intervento mediatore cesserebbe, non restando che la Parola scritturale a illuminare il gioco vertiginoso che lo spirito compie liberamente con se stesso. Si dovrà allora convenire con l'A. quando egli riferisce a Lutero una "dialettica dell'eccesso", con questo volendo denotare l'assenza di quella misura che pur il cristianesimo ha postulato. Del resto non è stato un grande umanista, Erasmo, a rimproverare il monaco ribelle con queste parole: «Tu affermi tutto ciò che neghi e neghi tutto ciò che affermi»? (cit., p. 25). Dunque si è di fronte ad una contraddittorietà insanabile, all'irruzione di una innata impetuosità caratteriale nel rivolgimento radicale dei fondamenti teologici. Da qui anche un pessimismo antropologico, dal momento che la stessa condizione di peccato, in cui l'uomo originariamente è posto, fa sì che la libertà si scopra nella sua radice di onnipotenza, fatalisticamente compromessa, però, dall'irrimediabile autocoscienza della colpa (cfr. p. 29). Ci si rammarica della brevità con cui l'A. ha trattato questo argomento, ma le poche pagine sono, a mio avviso, sufficienti per aprire una prospettiva di ricerca, forse contestabile, ma non per questo meno gravida di risultati. Comunque si voglia intendere la questione, sta di fatto che proprio Lutero ha scavato l'abisso vertiginoso della soggettività, riportando il senso della Parola sul terreno, a dire il vero molto infido, di quella che poi un filosofo come Hegel, chiamerà "coscienza infelice". Ma la parte più ampia del libro riguarda un pensatore sottile e inquieto, Kierkegaard, cui moltissimo deve la speculazione sia teologica che filosofica del nostro secolo. Secondo l'originale vaglio che ne fa l'A., fungerebbe da discriminante nella storia dei presupposti che hanno reso possibile il nichilismo europeo.

L'eredità luterana in Kierkegaard è innegabile. Nondimeno la tentazione nichilistica è in lui già più definita, anche se è alquanto rischioso, se non impossibile, considerarlo quasi un precursore. Ottonello traccia un rapido profilo del pensatore danese, uomo dalla personalità assai complessa, tormentato, come si legge in alcune fondamentali annotazioni del celebre *Diario*, da una «spina nella carne» e vittima di «un gran terremoto». Eventi cruciali, quali il rapporto con il padre, la morte di questi, il fidanzamento con Regina Olsen seguito di lì a poco dalla definitiva rottura, segnarono profondamente la psiche, già di per sé inquieta e acutissima, di questa personalità

eccezionale. Donde la consapevolezza drammatica ed unica di essere chiamato ad essere scrittore e pensatore religioso. L'inattualità del suo pensiero ci autorizza forse, anche se con una certa cautela, a definire Kierkegaard un pensatore negativo, se non anche — ma nell'accezione più giusta — un maestro del sospetto. E il modo con cui Ottonello ne esamina l'opera, pare lo confermi. Non ci si aspetterebbe, è vero, di vedere incluso in questo libro proprio Kierkegaard, ma se accettiamo la riserva sopra detta, pochi altri pensatori, delusi del progetto assolutistico della Ragione hegeliana, vi hanno gettato un radicale sospetto come ha fatto il danese, pochi, come lui, hanno evocato la vertigine del nulla, spingendo la possibilità esistenziale, che è libertà, verso la situazione-limite dell'angoscia. Giustamente l'A. inquadra l'esperienza kierkegaardiana nel momento cruciale di quella che egli ama definire sinteticamente la «crisi storica della diagnosi nietzscheana della malattia della storia», quando un filosofo come Feuerbach riportava il compito della speculazione astratta ad una antropologia radicale: Kierkegaard, attanagliato dalla passione infinita che è l'esistere come singolo, riconduceva il compito del pensare alla relazione uomo-Dio. Del resto è universalmente nota la posizione del danese in merito alla dialettica e al sistema di Hegel, un rapporto drammatico e che un passo dell'opera più ambiziosa, *Postilla conclusiva non scientifica*, esplicita con chiarezza: «Circa il rapporto che l'astrazione mantiene sempre con ciò da cui astrae, il pensiero puro, non ne sa nulla. Questo pensiero puro è la tranquillità di tutti i dubbi, è l'eterna verità positiva o quanto altro piaccia dire. Insomma il pensiero puro è un fantasma. E se la filosofia hegeliana si è sbarazzata di tutti i postulati, essa vi è riuscita mediante questo postulato pazzesco, di iniziare con il pensiero puro. L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò in cui consiste la realtà non può essere esposto nel linguaggio dell'astrazione» (cit., p. 59). L'apparente serenità del Logos hegeliano realizzato, trova a suo fianco l'onnipotente Idea che, nel suo stesso processo di fagocitosi digestiva, genera e inghiotte dialetticamente le particolari determinazioni. Contro il bastione turrito di questa Dialettica, che sacrifica l'individuo alla Necessità del Concetto, Kierkegaard si scaglia duramente, e non soltanto per ciò che riguarda il formarsi fenomenologico dell'autocoscienza, ma anche contro lo Spirito che astutamente agisce nella storia, con la conseguenza prevedibile che il senso sub specie aeternitatis si chiude nel teatro dell'immanenza. Non è pertanto la dialettica che gioca quantitativamente con se stessa e dentro se stessa, la vera dialettica, bensì un'altra dialettica con cui l'esistente possa riconoscersi in quanto singolo irripetibile, ossia come destino. La presunzione hegeliana di voler abbracciare la Totalità, l'Assoluto, con la Ragione, essa stessa Assoluta e totale, è duramente e sprezzantemente rigettata in nome di una dialettica che operi come «cura radicale» (cfr. p. 47). L'equivoco quantitativistico della logica hegeliana si dissolve di fronte alla radicalità (che è un riconoscersi dell'uomo nella possibilità che lo costituisce e che lo apre) dell'esistere, che soltanto alla luce della qualità, può essere compreso. È proprio per questa differenza abissale che il pensiero di Kierkegaard funge da spartiacque: di contro all'Assoluto che si ricerca nella sua assolutezza come Intero presupposto che necessariamente si svolge, l'esistente si ribella radicandosi nel suo stesso essere possibile. A Hegel è preclusa questa apertura, pertanto non meraviglia che tra realtà e razionalità, come per un cerchio che si chiude, si stabilisca una compiuta equivalenza.

Nel corso della trattazione, Ottonello non manca di evidenziare, sia nei presupposti che nelle conclusioni, l'irriducibilità tra i due pensatori. Per Kierkegaard l'esistenza non è una categoria speculativamente risolvibile, è il modo originario di essere dell'uomo, che si mostra nella misura stessa in cui la libertà implica la possibilità. Non resta quindi che assumere come punto d'avvio dell'auto-comprensione, l'esistenza, ossia il luogo della possibilità stessa che nessuna ragione speculativa può occupare. Tracciata questa prospettiva di ricerca, Kierkegaard può indagare il modo estetico dell'esser-ci, ossia quello che Hegel avrebbe riferito alla sfera dell'immediatezza sensibile, un modo, però, che, nella riflessione del danese, non può rientrare nel momento fenomenologico-dialettico, non essendo che il modo dell'apparenza inautentica dell'esistere. Ottonello così lo sintetizza:

«è l'esistenza in balia dell'istante, dell'improvviso proprio di ogni avvenimento» (p. 88). L'esteta è colui che non si è conquistato ancora nella sintesi dello spirito, incapace com'è di una scelta radicale, estraneo al drammatico aut-aut, immerso nelle sensazioni, per cui si può dire di lui, come acutamente sottolinea l'A., che, pur essendo possibilità, per il fatto di essere esistente, dall'unica possibilità in lui «proliferano possibilità infinite», da cui la dispersione irrelata e non appassionata – di una passione che sia veramente infinita – degli atti e delle parole e dei pensieri che si perdono nel vuoto di essere. Questa condizione, che Kierkegaard ha analizzato con insuperata maestria, occulta lo spirito in modo tale che l'uomo non può comprendersi come spirito: la serietà e la passione infinita dell'esistere restano nascoste a se stesse. Per questo Ottonello parla di un «nulla della scelta esteticamente consumata», non già quel nulla che è riconosciuto per mezzo della scelta, ma una scelta nullificata, ossia un non scegliere (nonostante non si possa non scegliere). E ancora, a proposito dell'esteta, si può alludere ad «una impotenza ad una sintesi integrale propria del piano estetico dell'esistenza» (p. 93). Ma se viene meno la intesi, vuol dire che l'esistenza stessa è privata di un centro, circonferenza incomprensibile, insidiata da infinite tangenti. Kierkegaard ha per questo una bella espressione: «chi vive esteticamente è sempre eccentrico, perché egli ha il suo centro nella periferia». Un paradosso geometrico, si dirà, è vero, non certo esistenziale – trovandosi altrove, più in profondità, la autentica paradossalità – fondata su una decisione coraggiosa. Insieme al momento estetico sta una insignificante temporalità di chi vive fuori della scelta, pago dell'immediato che scambia la certezza sensibile e l'effimero piacere per verità. L'esteta vive nel tempo, lo si sa, anzi lui stesso è sostanza temporalizzata, da cui non può uscire, nemmeno con il suo esserci in libertà, dal momento che la libertà per prima è sopraffatta dalla accidentalità degli avvenimenti esterni, oltre che dall'impossibilità di riportare lo spirito al suo centro originario, da cui scaturisce il senso dell'esistere. Non rimane all'uomo, allora, che uscire da questa condizione, attraverso la scelta radicale, se è vero che scegliere significa porsi nel cuore stesso della mediazione – e non c'è arricchimento se non allontanandosi dalla povertà dell'immediato e dalla provvisorietà. Dopo aver scelto, soltanto allora, si potrà riconoscere la vacuità di ogni estetismo e nello stesso tempo sapere di essere giunti ad un nuovo stato, che è autentico modo di esistere.

Da ciò l'ineludibile necessità del momento etico. Opera in questa mediazione la consapevolezza qualitativa che l'esistenza, per essere degna di essere vissuta, non può che valorizzarsi eticamente. Ottonello chiarisce lucidamente questo nuovo modo di essere affermando che «l'etica, per disporre la possibilità nella sua struttura alternativa, cioè come scelta autentica, salta negativamente l'indifferenza dell'interessante estetico» per aggiungere poco dopo: «l'uomo etico si possiede nella mediazione, diventa concreto, saltando dall'istante alla sua "ripetizione", dunque dalla categoria dell'improvviso a quella della continuità» (pp. 49-50). Basterebbe, a commento di questo, ricordare come Kierkegaard riferisca il valore della continuità etica al matrimonio (luogo etico dove nessun Don Giovanni può sopravvivere), non tanto perché ivi la concupiscenza si smorza e si ordina, quanto per essere il matrimonio il modo mediante il quale l'istanchezza estetica, di per sé interessante ma vuota, si annulla in vista di una vocazione generatrice di valore. Ma anche il momento etico è incompiuto, e l'uomo, nella struttura profonda del suo esistere, non può riconoscersi nella assolutezza e irripetibilità del suo valore, che ponendosi in una «relazione assoluta con l'Assoluto», che non è l'Assoluto di Hegel, bensì il Dio del Cristianesimo, ossia porsi davanti a Dio guardando Cristo. Ora, se l'esteta resta prigioniero della particolarità transeunte, immerso nei fenomeni, e l'uomo etico riconosce nella scelta la propria decisione di adeguare l'esistenza al valore della continuità e della mediazione, ma in quanto sposato egli genera altre individualità in vista della continuità biologica della specie, l'uomo religioso, colui che sa che la sua esistenza è una «passione infinita» per l'infinito medesimo, è oltre l'estetico e l'etico. Egli si prende con assoluta serietà e, ascoltando l'appello decisivo della fede, compie il salto, in tal guisa riconoscendosi «come spirito davanti a Dio». Kierkegaard stesso definisce la fede come «sintesi paradossale per cui il singolo è al di sopra

del generale» (cit., p. 55). Nella fede l'uomo si scopre come singolo e comprende pienamente il valore inestimabile della propria singolarità, che soltanto sapendosi davanti a Dio è tale. L'atto di fede è un atto assoluto, non può separarsi dal rischio, dal momento che «quanto più rischio, tanto più fede, quanta più fiducia obiettiva, tanto più profonda l'interiorità possibile» (cit., p. 128).

All'uomo religioso Ottonello riserva la maggior parte delle sue argomentazioni, quasi a voler suggerire che proprio nel momento più drammatico della sua riflessione, il pensatore danese coglie direttamente il senso della passione infinita dell'esistere, ma non preclude al lettore la possibilità di intravedere talune posizioni antinomiche che, proprio alla luce dell'attuale nichilismo, suonerebbero irrisolvibili per una soggettività portata fino all'estremo. La fenomenologia kierkegaardiana dell'esperienza religiosa di pura fede, ossia di assoluta interiorità, congiunta ad una sottilissima dialettica che ne scopre anche il fianco di impossibilità, è sottoposta da Ottonello ad una severa indagine, con il risultato che, se da un lato l'A. vi riconosce il tentativo più scardinante di salvare il singolo dalle spire del sistema hegeliano, dall'altro lato però non si stanca di ripeterci come anche il pensiero di Kierkegaard, insieme alla sua eccezionale biografia umana, costituiscano l'esempio più drammatico dell'impossibilità di «stare davanti a Dio», muovendo dalla soggettività. Giunge quanto mai rivelante, nel contesto accennato, l'allarme per ogni posizione che presuma di includere la singolarità dell'uomo nella Generalità astratto-speculativa. L'A. lo ribadisce più volte, non tralasciando di far risaltare il rischio in cui lo stesso singolo kierkegaardiano incorre. Nessun dubbio può rimanere in noi quando l'A. tratta dell'incommensurabilità tra singolo e generale, esistenza e specie, singolo e folla, se solo ci riferiamo alla minaccia pianificante di cui è saturata la storia umana e i cui esempi eclatanti si mostrano soprattutto negli anni in cui viviamo. L'uomo di Kierkegaard — che è anche Kierkegaard come uomo — ricerca la verità nella soggettività fino al punto da affermare che la soggettività stessa è verità, e questo non perché la verità sia soggettiva, quanto per contrapporla a quella verità dell'oggetto (sia esso Spirito o Natura) su cui si sostiene ogni assolutismo speculativo e ogni scientismo. È in questa regione dell'interiorità che lo spirito opera per la propria sintesi nella fede. Una sintesi che mette a nudo la libertà che implica la disponibilità assoluta verso Dio, mediante un salto che ci pone, in paradossale solitudine, davanti a Lui. È la fede che genera il rapporto esistenziale tra uomo e Dio, per cui l'uomo, mai come in questo momento, si riconosce ad un tempo vicinissimo e lontanissimo da Dio.

Ottonello, riferendosi particolarmente a *Il Concetto dell'angoscia* e alla *Malattia mortale*, penetra con fine intelligenza ermeneutica, in quelle pagine che hanno per davvero contribuito, sotto molteplici prospettive, a rivedere con weiliana attenzione l'esperienza religiosa del singolo, commentando il proprio argomentare anche con fondamentali annotazioni del *Diario*. Dopo aver indagato l'essenza della libertà nel suo essere possibilità, ne scopre l'affezione fenomenologicamente più inquietante, nell'angoscia, affermando che essa è «la realtà della libertà come possibilità per la possibilità» (p. 114). Giunto all'estremo del suo essere possibile, l'esistente, affiorando il nulla che è la situazione della possibilità infinitamente possibile, cui nessun oggetto umano può corrispondervi, scopre la propria angoscia, che non è uno stato di paura determinata, ma radice originaria dell'esistente davanti al suo stesso essere libero. In tal modo la possibilità, per darsi un oggetto adeguato, è sospinta a compiere il salto, non però un salto nel vuoto, anche se mediante il vuoto che appare, benf un salto che porta il singolo a sapersi, nella sintesi dello spirito, per sola fede davanti a Dio. Può allora autodiagnosticarsi, nella consapevolezza del peccato, malato o, per ripetere Kierkegaard, malato mortalmente. Questa malattia, che nessuna medicina umana è in grado di guarire, è disperazione. Ottonello riporta testualmente un passo di Kierkegaard: «è la malattia di cui si può dire che è la peggior disgrazia non averla mai avuta, che è una vera fortuna di Dio il prenderla, anche se è la malattia più pericolosa, quando non si vuol essere guariti» (cit., p. 120). Se l'uomo si riconosce disperato non può non vedere la propria peccaminosità. Ogni uomo che si scopra come singolo davanti a Dio, deve addolorarsi del proprio essere nel peccato, non per un peccato commesso hic et

nunc, bensì per starvi originariamente. Ci si deve disperare per il peccato, non essendo la disperazione medesima che «il tentativo di dare al peccato la consistenza e l'interesse di una potenza reale». Si sarebbe vittime di una proiezione illusoria qualora si pretendesse di indagare il peccato con gli strumenti e i metodi categoriali delle scienze umane, dal momento che neppure l'analisi psicologica può pervenire a qualche risultato definitivo. Il peccato «non ha posto in nessuna scienza», e se oggi, in particolar modo, si tende a negarne la realtà, questo non vuol dire che, essendo l'uomo impotente a descriverlo, il peccato per ciò stesso non abbia ad essere.

Come profondamente annota Ottonello, la storia stessa non trova di meglio che sbarazzarsi di questo ostacolo scomodo: «la storia nega il peccato perché nega la storia personale di ogni singolo, annegata nella storia universale» e ciò, anche a motivo di «un andare avanti del tempo storico nella sua pura orizzontalità» (p. III). Già in altri suoi lavori precedenti, l'A. ha avuto modo di esporre le ragioni della crisi della ragione storica, la quale non va ricercata nella storia vista dal di fuori, com'è nel lavoro dello storico di professione, ma nel fatto che gli uomini sanno, sentono e agiscono non più sul Fondamento, in tal modo rendendosi responsabili di quella che lo stesso Ottonello denomina «decadenza». In questo caso la riflessione kierkegaardiana contribuisce a illuminare, anche con la sua stessa antinomicità, il processo stesso per cui l'Occidente tramontante (per voler ancora una volta ricordare una espressione sciacchiana) è sfociato nel violento proclama di Nietzsche: Dio è morto, i cui echi si avvertono drammaticamente soprattutto nel nostro secolo. Meriterebbero inoltre attenzione anche le analisi che l'A. dedica al concetto kierkegaardiano di innocenza e pudore, strettamente connessi alla sensualità; qui basti ricordare come la sottile dialettica del danese sia pervenuta agli abissi del primo peccato e come l'originalità con cui egli ha sondato la misteriosa struttura, abbia indotto sia la psicologia che la teologia e l'esegesi biblica, a prendere maggiore consapevolezza. L'innocenza è «la qualità dell'uomo prima del peccato: è la quiete dell'ignoranza». Per quanto non si possa afferrare il momento cruciale in cui l'uomo primigenio ha peccato, è comunque possibile comprendere che lo stato di peccato è la perdita dell'innocenza e che questa è caratterizzata dal non saper ancora distinguere ciò che è bene e male.

Infine nel capitolo, a mio avviso, molto importante, sulla comunicazione indiretta, il vaglio di Ottonello si estende fino a coinvolgere un aspetto determinante dell'educazione religiosa, secondo la metodica di Kierkegaard. Come è ben sottolineato dall'A., Kierkegaard «evita un rapporto diretto» (e forse sta anche in questa rinuncia la ragione profonda dell'impotenza di Kierkegaard al reale, alla positività oggettiva del reale) nella misura in cui lo spirito non si comunica direttamente. Si dovrebbe a questo punto ricordare il gioco delle maschere e degli pseudonimi in Kierkegaard, là dove la comunicazione non poteva andare direttamente al lettore: l'essenza vitale e inquieta della comunicazione indiretta comprende alla radice l'ambivalenza stessa di una tal forma del comunicare che, in controluce, riflette l'ambiguità sfuggente dello stesso uomo Kierkegaard. Si dovrà invece ammettere che il rifiuto di Kierkegaard va considerato in stretta connessione con quella forma del pensare – a suo parere diretta – che non è in grado di sottrarsi all'oggettività, e non è casuale che egli la riferisca proprio al pensiero speculativo che tradisce la soggettività esistenziale nell'oggettività dell'Idea. Sull'esempio di Cristo e di Socrate, che in qualche modo ne precorre l'esemplarità dell'insegnamento e, che con la sua ironia seria e il suo saper di non sapere, ha arrischiato proprio il discorso che presume di essere vero in assoluto e oggettivamente, Kierkegaard può sostenere che il pensiero autenticamente esistenziale altro non è che comunicazione indiretta, con la quale soltanto «si può mantenere sempre aperta questa piaga della negatività».

Mi pare che se proprio all'inizio avevo osato affiancare Kierkegaard ai pensatori negativi, è qui che lo si può riconoscere e l'impostazione stessa della prospettiva di Ottonello mi pare possa in parte confermarlo. Agli occhi di Kierkegaard, che cosa si può pensare di più paradossale dell'annuncio di Cristo e di Cristo stesso? Di fronte a chi, se non a Cristo, la fede si mostra come scandalo e paradosso per la ragione? E non è stato forse paradossale anche Socrate nell'indicare, quale metodo

per il filosofare, la maieutica, con la quale la verità, per altro mai assoluta, viene alla luce del suo stato di latenza, come il bambino esce dal ventre materno con l'aiuto dell'ostetrica? Ottonello ha voluto, proprio a conclusione del suo lavoro, mettere a confronto Cristo e Socrate, anche perché è possibile supporre che l'intera riflessione kierkegaardiana in qualche modo lo presuppone, e non soltanto per il fatto che il pensiero socratico è stato oggetto dei primi studi del danese. Sul fondamento di queste due eccezionali figure, è possibile rimeditare sul senso dell'uomo singolo e della storia, con il vagliare propedeuticamente le aporie, il più delle volte misconosciute o rimosse, della contemporaneità imprigionata nel tempo (quando invece con la venuta di Cristo, secondo una forte espressione di Kierkegaard, l'eternità è entrata nel tempo). In tal modo la si potrà liberare sia dall'istantaneità effimera, come anche dalla sua mera dimensione storicistica. A tal fine si richiede una nuova autocoscienza storica mediante «la negazione della storia comunemente intesa», e per questa non facile metanoia, l'avventura straordinaria del pensatore danese rappresenta ancor oggi un'esperienza capitale, con cui poter intendere la catastrofe nichilistica di una volontà umana di potenza che abbia rifiutato drasticamente ogni dialogo con l'Assoluto. Il lavoro di Ottonello, pertanto, sotto questo punto di vista, appare come un contributo non indifferente nella pur vastissima bibliografia su Kierkegaard, soprattutto in questi ultimi decenni caratterizzati dall'indifferenza verso la singolarità appassionata dell'esistere. Resta nondimeno – ed è l'A. a farcelo sospettare – che se lo spirito non si fonda ontologicamente, da se stesso è impotente a costituirsi come sintesi, permanendo il rischio di una soggettività esasperata che nemmeno la Parola di Cristo riesce del tutto ad acquietare (ovvero la necessità, per il senso stesso dell'esistere, di quella sintesi ontologica rosminiana, cui Ottonello ha in altri suoi lavori, dedicato pagine illuminanti). È vero che il Cristo è per Kierkegaard l'unico Educatore che dà forma eterna all'autocoscienza, pur legata irrimediabilmente ad un corpo, nonché all'essenza della temporalità esistenziale, ma la persuasione protestantica del danese spesso si irretisce nei meandri conflittuali dello spirito incarnato, piuttosto che trovare riposo nella Parola di Colui che, pur avendo detto di essere venuto a portare la guerra, ha anche invitato a portare il suo giogo soave.

In ultimo è da segnalare la folta appendice bibliografica, anche se limitata, come avverte l'Autore, ai primi vent'anni del dopoguerra. Il lettore vi può incontrare un panorama articolato, ricco di prospettive interpretative, in rapporto alle quali il presente libro vuole essere, più che una ripresa di temi tradizionalmente accolti e divenuti ormai classici, una voce di rottura, nella misura in cui esso è capace di dimostrare che l'opera di Kierkegaard si inserisce, seppure in modo anomalo, nello stretto sentiero che conduce alla soglia del nichilismo. Kierkegaard è stato infatti un pensatore che ha percepito acutissimamente la presenza del Nulla, proprio per aver corrispondentemente percepito con inquietante lucidità l'insostituibilità del messaggio cristiano.

GUSTAVO MATTIUZZI

KLAUS HEINRICH, *Parmenide e Giona*. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia, a cura di Massimo De Carolis, Guida, Napoli, 1988, pp. 172.

I quattro studi (*La funzione della genealogia nel mito; L'interpretazione del mito in Francis Bacon; Parmenide e Giona; Gli antichi cinici e il cinismo del presente*), come dichiara il curatore, sono la «ridefinizione», da parte di Heinrich, sulla via tracciata da Paul Tillich, della «scienza delle religioni» (p. 8) intesa come *interesse ultimo*. Per seguire questa strada, bisogna rimuovere ovvero riconsiderare «quelle realtà mitico-originarie» che erano ricondotte «ad un unico logos» (pp. 16-17) e riconsiderare il mito come «sintesi» tra l'essere e il divenire (p. 32 e seg.).