

il giudizio (*Ur-teil*) è scissione originaria «prima» di ogni sillogismo o unificazione, un «prima» che non può comunque essere tolto. A questo proposito Vitiello parla di un «ritorno a Kant "dopo" Hegel» (p. 51 nota). Pertanto, «non appartiene all'essere nemmeno la tautologia "è perché è"... L'essere sfugge, si sottrae nell'atto stesso in cui sembra che lo si sia colto» (p. 52). «L'essere che dice il medesimo – chiarisce Vitiello – di quello che dice il pensiero è, appunto, l'essere del pensiero (gen. sogg. = l'essere pensato)» (pp. 54-55).

Gentile, ne *La filosofia dell'arte*, ritornerà su questi aspetti (Treves, Milano 1931, pp. 176 ss.). Segno di un pensare mai domo. La relazione di identità-differenza mette in chiaro proprio questo: l'Essere che è in quanto non mai riducibile all'essere pensato è «l'Indeterminato originario» (p. 55). Chiedersi «Che cos'è l'Essere?» è già indicare che l'Essere non è l'Essere-come-pensato. (Sul limite di ogni onto-logia, o semantizzazione dell'essere, vedasi la riflessione meta-fisica, e non tanto iperfisica, di Giovanni Romano Bacchin: cfr., ad esempio, *Teoresi metafisica*, Nuova Vita, Padova 1984).

Per Spaventa, dunque, il «primo intelligibile» è «intelligibile». Intelligibilità importa essenzialmente *relazione* (ragione)» (p. 57). L'essere pensato è, rievocando Schelling, «il trascendente fatto immanente» (p. 56). L'essere, pertanto, l'im-mediatezza dell'essere, è originaria, limite non oltrepassabile del pensiero, il suo limite ontologico. «Questo limite è violato (e cioè: dimenticato), ogni qualvolta si concepisce l'essere... in rapporto all'ente» (p. 58), dimenticanza toccata anche allo stesso Spaventa in *Esperienza e metafisica* (Torino, 1888). «La trascendenza dell'Essere al pensare è la trascendenza del principio alla dimostrazione» (p. 59), ed il pensare è proprio l'esperienza del limite. Si può, quindi, provare l'identità? No, perché vorrebbe dire «provare la creazione» (p. 61): non si prova né si di-mostra. È riconducibile alla volontà come motore del pensare, eterna testimonianza dell'enigmaticità del mondo, della vita, della storia.

Il limite evidente, a questo punto, di Gentile è che non spiega il divenire, ma lo assume semplicemente presupponendolo. Es-porre il divenire significa cogliere la radice in-oggettivabile, che è, dopo tutto, la stessa contra-dizione originaria, interna al pensare, «ove affermazione e negazione sono coeve e coestensive», determinazione ad un'altra ma come un semplice «passare da sé a sé» (p. 64). La dialettica eccede l'ambito del pensare, anche se può essere «descritta soltanto all'interno del pensiero» (p. 67). L'Essere originario è sempre al «di qua dal pensiero». Autentica trascendenza, dunque, in Spaventa. Un pensare, comunque, che «fa del limite del pensiero il suo problema. Il problema del cominciamento» (p. 68).

GIANNI ZEN

GIANFRANCO MORRA, *Dio senza Dio*, vol. II: *Ateismo e secolarizzazione*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1989, pp. 336.

Gianfranco Morra aveva pubblicato anni addietro, in due volumi, l'opera «Ateismo e secolarizzazione». Recentemente ha visto la luce, ampiamente rivisto e rifatto, il secondo volume, con il titolo «Dio senza Dio», edito da Japadre. Questa decisione trova la sua ragione innanzitutto nell'eccellenza di una ricerca puntuale e ottimamente circostanziata da una cospicua mole di riferimenti testuali e, nella loro essenzialità, veramente cruciali all'interno di una riflessione che viepiù si mostra complessa e inquietante, in secondo luogo perché ateismo e secolarizzazione costituiscono un terreno drammatico, e a volte tragico, della contemporaneità. Non si può negare che non poche sono le sollecitazioni, culturali e non, che inducono il pensiero pensante e rammemorante a ritornare su se stesso, a interrogarsi insistentemente sul Tempo umano confitto ad una croce sulla quale Dio è morto. Questa ricerca, che con tanta acribia ripercorre itinerari di negazione e di smarrimento estremo, si proietta decisamente, come è dato cogliere soprattutto nelle considerazioni finali dell'Autore, nel post-moderno, dopo l'avvertimento di parecchi segnali che stanno a indicare, a volte con penetrante lucidità, come il ciclo della modernità sia ormai giunto al suo compimento. Lo stesso Morra ne sembra persuaso: «La comprensione interpretativa della valenza antiteistica della società moderna, giunta ormai al suo fine ed alla sua fine» sta a mostrare inequivocabilmente che «il discorso su Dio è ineludibile» (Prefazione, pagg. 6 e 7).

Si sono venute a creare le condizioni per un superamento della morte di Dio, fuori dunque dalle sabbie mobili in cui secolarizzazione e ateismo stanno sprofondando. Si tratta dunque di superare questa Morte Epocale partendo proprio da questa morte e ponendosi in ascolto del Dio che viene e che un poeta altissimo, come Hölderlin, ha affidato a versi, a dir poco profetici (con lungimiranza Morra ha riportato, sia al termine della prefazione, che del volume, versi emblematici, di potentissima illuminazione). Sullo sfondo di questa precisa speranza, ma anche di radicata persuasione, l'Autore compie un vastissimo excursus attraverso correnti di pensiero e figure centrali della filosofia contemporanea non mancando di richiamarsi anche a pensatori del secolo scorso, la cui presenza è tuttora insostituibile e, nella sua persistenza, inquietante, come è il caso di Nietzsche. Questo poderoso affresco ripercorre geneticamente l'inarrestabile processo di svuotamento del Fondamento, che sta all'origine stessa del Nichilismo. Non sfugge a Morra che il nichilismo non è soltanto un punto di arrivo di un pensiero negativo, ma è altresì il punto di partenza per ogni forma di secolarizzazione, perché, una volta che si è decretata la morte di Dio, si nutre la pretesa che soltanto in questo modo l'uomo può riscattarsi dalla plurimillennaria schiavitù divina e con il recupero dell'uomo si assiste alla valorizzazione assolutistica del Mondo. L'esistenza secolarizzata e nientificata nelle sue stesse strutture ontologiche, è il necessario, conseguente esito di una de-ontologizzazione del Valore, che porta con sé la perdita terribile di ogni apertura trascendente. Questo «assalto degli arieti contro la verticale» (Sciaccia) accompagna l'uomo occidentale da qualche secolo, ma è soprattutto con la tellurica riflessione nicciana che il deserto dell'uomo senza Dio è andato paurosamente allargandosi fino all'età nostra, sopra la quale gravano eventi terribili che portano impressi i segni del Silenzio di Dio. Quanto al quadro diagnostico dell'ateismo, Morra scorre sinteticamente molteplici forme, quali ad esempio quella che si richiama al pragmatismo, alla psicanalisi freudiana, all'esistenzialismo, al marxismo, non escluso quell'ateismo postulatorio che, pur nella sua irruente trasgressione, mostra ancora l'urgenza, più che altro indirettamente espressa, di un domandare radicale, quasi a illustrazione inquietante dell'avvertimento heideggeriano: «il pensiero senza-Dio, il pensiero che deve abbandonare il Dio della filosofia, il Dio come causa sui, è forse più vicino al Dio divino» (cit., pag. 40). A questa epocale Negazione non è rimasta indifferente neppure la teologia, la quale ha cercato, quasi in extremis, di leggere la possibilità del divino nella stessa morte di Dio e di interrogarsi di fronte alla progressiva secolarizzazione. Ma lo stesso Bonhoeffer, la cui fede è indiscutibile e che ha battezzato con il proprio sangue la propria persuasione cristiana, dopo aver sconfessato l'idea comoda di un Dio-tappabuchi, ha lasciato scritto: «la conquista della maggiore età ci porta dunque a un vero riconoscimento della nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona» (cit., pag. 68). Le molte facce dell'ateismo coniugano uno stesso paradigma: l'uomo è diventato adulto, dunque può fare a meno di Dio.

Tuttavia, secondo Morra, si correrebbe il rischio di non penetrare nel cuore stesso dell'ateismo, se non fossimo anche persuasi che «l'uomo è ateo in quanto è figlio di Dio» (pag. 50). La Negazione di Dio, l'essere persuasi che Dio è morto e «resta morto» non toglie la possibilità che questa stessa morte dentro la quale l'esistente stesso viene a trovarsi, morendo lui stesso di questa morte divina, possa, e non tanto imprevedibilmente, commutarsi in una rinnovata e più urgente domanda di Vita divina. Le lucidissime analisi condotte dall'Autore, il quale si è prefisso di non eccedere con strategie risolutive, per non turbare il disegno complessivo del fenomeno, fanno pensare – e non poche sono le aporie messe in luce e smantellate per la loro insostenibilità ermeneutica, – che questa possibilità oggi ci sia e che forse l'ateismo è il torrente di fuoco che la fede deve attraversare per purificarsi. E questo non va riferito soltanto al singolo, ma allo stesso Occidente, epocalmente abbracciato. La seconda parte del volume, a partire dal secondo capitolo, esamina fenomenologicamente ed ermeneuticamente la secolarizzazione, scandendo la materia ricchissima in una sequenza ordinata e logicamente connessa di altri capitoli, tra cui *Uomo secolarizzato; secolarizzazione e morale; secolarizzazione e antropologia; secolarizzazione e cultura; religione secolarizzata*. In tutte le testimonianze richiamate l'Autore focalizza l'inevitabilità di un processo di immanentizzazione, dopo che con la morte di Dio il Cielo si è chiuso e l'orizzonte divino non è più l'onnabbracciante. Se il mondo umano inesorabilmente si mondizza, quel posto spetta ad una religione, quale quella cristiana, che ha annunciato l'avvento del Regno, di un regno che è già dentro l'uomo che si affida alla parola? Morra scrive: «Il

Cristianesimo è ormai un fenomeno di minoranza e non rappresenta più per la maggioranza degli uomini, un criterio di credibilità e di legittimazione» (pag. 302), ma non è, la sua, una affermazione cosí rassegnata, dal non aggiungere che, seppur minoranza, questa può essere animata da rinnovata energia spirituale. Del resto non ha chiamato Cristo stesso i suoi seguaci: piccolo gregge? La secolarizzazione – è fuori dubbio – ha investito tutti gli ambiti del sapere e si è incarnata in comportamenti dove qualsiasi occhio che guarda alla possibilità della trascendenza, sembra essersi spento. Ad esempio, come opportunamente rileva Morra, non c'è stata epoca che, al pari della nostra, si è accanita a de-mitizzare il peccato e a legittimare la gratuità del male, in maniera molto più sconvolgente di quanto abbia fatto lo stesso Nietzsche, cancellando la distinzione tra bene e male. La figura, a suo modo daimonica, di un Sade non è stata, per la prassi comportamentale, meno destabilizzante (cfr. pag. 175). Ne deriva allora che la secolarizzazione è il modo di essere di un uomo e di una collettività umana dispersi in una relatività insanabile, dove paradossalmente, ciò che è in sé relativo acquista, nell'immediatezza, quasi una consistenza assoluta. Anche in un ambito che si crederebbe immune per la propria neutralità da implicazioni religiose, quale lo scientifico, secondo Morra, sono visibilissimi i segni della secolarizzazione. Dopo che la scienza si è allontanata dal suo essere filosofia della natura, e con Galilei Cartesio ecc. si è proposta di costruirsi come rigoroso sistema logico-matematico e come metodo, ha continuato a coltivare l'idea che Dio in rapporto al Mondo è soltanto una ipotesi superflua; e se nel nostro secolo questa presunzione assolutistica è entrata irrimediabilmente in crisi, non per questo gli attuali modelli scientifici si collocano fuori della secolarizzazione. I dubbi sono cresciuti sia in estensione che in profondità, ma non meno della vecchia scienza, la nuova scienza è sospesa, anche se a volte non ne ha piena consapevolezza, sulla vertigine del Nulla (cfr. il capitolo fondamentale, *Secolarizzazione e scienza*, 238 e segg.). L'uomo secolarizzato non si riconosce più come fatto a immagine e somiglianza di Dio; addirittura si è cercato di cancellare l'uomo stesso: la morte di Dio sarebbe stata incompleta senza la morte dell'uomo. Lo strutturalismo, portato fino alle estreme conseguenze da Foucault, si è assunto questo compito disintegratore. Se l'esistenzialismo ateo focalizzava il *da-sein*, salvandone la soggettività, lo strutturalismo la de-costruisce, fino a dissolverla totalmente (cfr. pag. 212).

Con i presenti rilievi si è cercato di individuare soltanto alcune linee direttrici di un lavoro quanto mai ricco e argomentato. Esso possiede i requisiti della chiarezza espositiva: procede per rapide sintesi che nondimeno risultano complementari a quei capitoli o paragrafi dove l'analisi dell'Autore si fa più esigente, sia sul piano teoretico che per la mole non indifferente delle citazioni all'interno del testo e a piè pagina.

GUSTAVO MATTUZZI

S. SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale*, Cedam, Padova, 1990, pp. 316.

Da quando Leibniz introdusse l'idea di una teodicea, il problema del male è stato affrontato in diversi modi e su vari versanti, sempre con l'amara consapevolezza di non riuscire a spiegarlo e, tuttavia, con la speranza e la certezza che pure la giustizia dovrà trionfare e il male dovrà essere sconfitto e punito.

L'Autore prende la teoria kantiana sul male radicale come «un passaggio obbligato, proprio in quanto esplicita la curvatura antropologica della riflessione sul principio del bene e del male», quando è posta, in primo luogo, l'attenzione «sulla libertà dell'uomo, sulla sua natura, i suoi limiti e la sua capacità di perfezionamento» (p. 8). Nel rapporto teodicea-male radicale, la domanda sulla giustizia di Dio si sposta, a partire da Kant, a quella più antropocentrica della giustificazione dell'uomo, abbandonando la prospettiva fisico-cosmologica e individuando nell'ambito morale il crocevia essenziale della teodicea: «non più lo scandalo dei *mala mundi*, ma la libertà dei *mala hominis*» (p. 9). Bayle e poi Leibniz rimasero scandalizzati dall'idea spinozista per la quale il male sarebbe stato soltanto «un'apparenza conseguente ad un difetto di conoscenza» (p. 15), per cui «se la mente avesse soltanto idee adeguate essa non formulerebbe alcuna nozione del male» (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Opere*, edd. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Hagae 1914,