

RIVISTA ROSMINIANA DI FILOSOFIA E DI CULTURA

Annata
LXXIII

FASC. I - GENNAIO-MARZO 1980

ORGANO DEL CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI - A. XIV

DIRETTORE: Pier Paolo Ottonello.

COMITATO DI REDAZIONE: C. Bergamaschi - R. Bessero Belti - G. Beschin - B. Brunello - A. Caturelli - J. Chaix-Ruy - M. D'Addio - W. R. Darós - F. Evain - G. Ferrero - A. Franchi - G. Giannini - A. Giordano - B. López Riobóo - T. Manferdini - F. Mercadante - G. Pellegrino - F. Percivale - F. Piemontese - L. Prenna - P. Prini - A. Quacquarelli - M. A. Raschini - C. Riva - J. J. Ruiz Cuevas - M. Sancipriano - J. A. Soto Badilla - A. Vecchi - G. Versini.

SEGRETARI DI REDAZIONE: U. Muratore, V. Sala.

La RIVISTA ROSMINIANA esce in quattro fascicoli trimestrali di circa cento pagine ciascuno. Prezzo di abbonamento annuo: Italia L. 8.000; estero L. 10.000. Un fascicolo separato: Italia L. 3.000; estero L. 4.000. Annate arretrate disponibili: L. 15.000 ciascuna. Abbonamento annuo Sostenitori: L. 30.000. Per abbonamenti, per cambi di indirizzo, per acquisti di opere di Rosmini o di libri su Rosmini, indirizzare alla Amministrazione:

LIBRERIA EDITORIALE «SODALITAS»
CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
28049 STRESA (c.c.p. 23/10186)

I libri per eventuali recensioni sulla RIVISTA ROSMINIANA, vanno indirizzati in due copie alla
DIREZIONE DELLA «RIVISTA ROSMINIANA»
CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
28049 STRESA (ITALIA)

La Rivista invia gratuitamente agli autori 25 estratti; chi ne desidera in numero maggiore, deve indicarlo sulle bozze e pagarne l'importo all'amministrazione (presso la Libreria Editoriale Sodalitas).

Recensioni: *Non di solo pane* (V. Sala), p. 200; H. KÜNG, *Esiste Dio?* (G. Mattiuzzi), p. 203; V. TONINI, *Le scelte della scienza* (C. Vergura), p. 209; AA. VV., *La perfezione oggi* (C. Vergura), p. 210; W. ULLMANN, *Medieval Foundation of Renaissance Humanism* (P. Miccoli), p. 210; AA. VV., *Attualità del pensiero di M. Blondel* (R. Rossi), p. 211; AA. VV., *Teologia, filosofia, scienze umane* (F. Molinaro), p. 214; P. ZUCCONIO, *La previsione marxiana* (R. Anecchini), p. 215; F. BELLINO, *Per una metafisica progettuale* (M. Indelicato), p. 215; A. FAPPANI - F. MOLINARI, *Il giovane Montini* (B. Perazzoli), p. 217; R. DE SIMONE, *Un Vescovo del sud, Mons. G. Trama a Lecce nel primo Novecento (1902-1927)* (B. Perazzoli) p. 218.



Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Proprietà letteraria riservata

Tip. «LA TECNOGRAFICA» Varese

HANS KÜNG, *Esiste Dio?* Milano, Mondadori 1979, pp. 952.

Questo ponderoso volume del teologo svizzero Hans Küng si è imposto rapidamente all'opinione pubblica non solo italiana; le classifiche, riportate dai più importanti settimanali, lo hanno segnalato per molto tempo al primo posto tra i bestsellers. Nonostante la classificazione pubblicitaria segua regole ben precise di mercato, non si può negare che l'indagine di Küng abbia suscitato realmente un notevole interesse. C'è un ritorno individuale e di massa al religioso, al sacro, come alcuni sociologi hanno riconosciuto? La domanda « Dio esiste? » si è sempre posta nella coscienza di ogni uomo, in quanto soggetto pensante e pieno di bisogni; soprattutto in un tipo di società come la nostra, cristianizzata e secolarizzata, il porsi questa domanda, direttamente o indirettamente, è un segno *positivo* di una volontà decisa a fissare un punto fermo su cui fondare il *significato* totale della esistenza, nonché il senso del mondo. Il Küng si è proposto nell'ambito della sua ricerca di definire il *fondamento*, *l'origine* del complesso atteggiamento esistenziale che prende il nome di fede; ha cercato di stabilire una congruenza di significato tra il fenomeno del credere e la libera attività del pensiero critico, così come questa si è manifestata nei sistemi filosofici e scientifici dell'Occidente. In secondo luogo, l'A. ha voluto, con il presente lavoro, delimitare nettamente l'area della teologia, salvandone l'autonomia e il suo carattere di scienza, onde evitare che al teologo succeda la strana sorte di vedersi identificare con il filosofo, e in particolare con il filosofo dommatico. Il suo modo di ragionare segue rigorosamente il criterio *maieutico* della ricerca: obiezioni che si accavalano in modo impressionante, domande

che vengono poste di continuo, risposte che rimandano ad ulteriori obiezioni, fino a giungere, dopo attente analisi dei testi degli autori prescelti, ad una risposta in cui la verità si imponga ad un livello di persuasiva « ragionevolezza ». Questo suo metodo esprime l'intenzione di far entrare in una intricatissima maglia critica tutte le possibili obiezioni o posizioni di pensiero che la filosofia dell'Occidente ha espresso nel corso di vari secoli, riservando un posto privilegiato a quei sistemi che con maggiore accanimento si sono opposti alla credenza nell'esistenza di Dio, oppure — come è ad esempio il caso di Pascal — si sono imposti come testimonianza esemplare di una severa ed appassionata ricerca di un Dio vivo, col coglierne i fondamenti nella concreta esperienza religiosa. Che la sua simpatia sia rivolta particolarmente ai filosofi europei, con il primo piano dei pensatori tedeschi, è dimostrato dalla esigua sezione dedicata, verso la fine del volume, al raffronto con le altre filosofie e religioni, per cui, in parte, è giustificato il risentimento di taluni recensori, come ad esempio F. Pasqualino, che hanno accusato il Küng di parzialità occidentale. Non trovo, però, convincente i rilievi da loro espressi circa l'assenza dei pensatori mistici. L'obiettivo principale del Küng è di affrontare con un metodo critico basato sull'esperienza religiosa le conclusioni maturate dalla filosofia moderna. Ora se per filosofia, da Cartesio in poi, si è inteso uno sforzo poderoso per rendere l'uomo sempre più cosciente di se stesso e del mondo, è evidente che né la filosofia-teologia orientale, né la pur complessa ed appassionante esperienza dei mistici, potevano costituire argomenti adeguati. Trovo invece motivata la perplessità di molti recensori cattolici di fronte alla radicale avversità dell'A. nei ri-

guardi della tradizione filosofica classica e cristiana, con la conseguente svalutazione dei principi primi della ragione, salva poi l'incoerenza, da più parti rilevata, di usare della ragione stessa dopo averla in tal modo svigorita. Penso tuttavia che la peculiare posizione del Küng sul piano filosofico, se può aver avuto qualche incidenza su alcuni aspetti contestati della sua teologia, in merito ai quali non è qui il caso di entrare, non sminuisce tuttavia nell'opera che sto esaminando (ove si prescinda da una rigorosa analisi di alcuni punti contrastanti) la forte presa apologetica che la innerva con incisività in un recupero di fatto della «razionalità» in riferimento al «concreto vissuto» ad un livello di «fiducia» nella realtà del mondo in ciò che la trascende. Questo volume, del resto, è stato scritto probabilmente, per essere una risposta, sufficientemente argomentata, agli interrogativi che l'uomo di cultura occidentale, in quanto inserito dentro determinati valori e concetti, si pone sia in situazione ordinaria della vita, che in situazioni limite. La massa sterminata delle citazioni e le numerosissime note ragionate poste alla fine si offrono come uno strumento valido perché il lettore possa abbracciare per esteso gli argomenti, o si senta incoraggiato a consultare ulteriormente altri testi fondamentali. Il vizio tedesco di scrivere un grosso libro diviene perciò nell'opera del Küng condizione e proposta per una ricerca estesa ed articolata.

Ovviamente è impossibile, nello spazio di una recensione, rendere conto di tutto l'itinerario teoretico e storiologico percorso dell'A.; mi limiterò a toccare soltanto quei punti che maggiormente hanno condizionato e condizionano la nostra cultura in rapporto al problema di Dio.

Con solido acume storiografico e forte sensibilità per i valori, il Küng cerca di dimostrare che l'incredulità teoretica dell'uomo di oggi ha le sue radici nel pensiero filosofico e matematico di Cartesio, il quale fissò chiaramente le basi ed il metodo per una matematizzazione del mondo, portando fino alle estreme conseguenze il metodo deduttivo con cui spiegare tutta l'esistenza e la stessa credenza religiosa. Ma, scoperto il principio epistemologico del cogito, da cui derivano tutte le altre certezze, lo stesso concetto di Dio, che, per Cartesio, è la fonte a priori della certezza in sé e per sé, finì per ridursi ad una mera ipotesi non priva di quel dubbio che proprio il cogito voleva distruggere inizialmente. Tale ipotesi di Dio non è, pertanto, il fondamento della certezza, ma solo un assioma indimostrato che gioca all'interno del metodo. Con maggior acutezza speculativa, Leibniz mise in luce altre categorie (possibilità, compossibilità) che portavano il problema di Dio al di fuori dell'ambizioso disegno della costituzione di una mathesis universale (p. 47 e segg.). Al pregiudizio di fondo di un metodo matematico esteso anche all'esperienza interiore, si oppose con coraggio Pascal, la cui formazione scientifica non gli impedì di separare nettamente l'analisi formale del mondo esterno e l'esperienza religiosa dell'uomo. Ed è proprio sulla figura di Pascal che il Küng fa delle osservazioni fondamentali che più avanti svilupperà: l'uomo non è soltanto pensiero che in se stesso cerca il principio o criterio di validità del suo conoscere, ma è anche un esistente che cerca la verità del suo essere totale. Se è vero quanto lo stesso Pascal dice: «ci sono due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione», hanno torto i logici-matematici e gli scienziati a voler far credere che l'analisi logica delle

proposizioni esclude proprio quelle proposizioni non suscettibili di verifica empirica, non meno di quanti credono acriticamente soltanto nella esperienza vissuta, specie se questa si presenta in termini di eccezionalità, come se tra esperienza e ragione non esistesse connessione o unità. Pascal, nel giudizio del Küng, è tra i pochissimi pensatori che hanno vissuto in profondità la struttura dell'esistente. Come è possibile pensare, si chiede, che le risposte date dalle scienze esatte comprendano tutte le dimensioni dell'uomo? (p. 143 e segg.: sappiano che, dopo la dimostrazione del teorema gödeliano, l'assolutezza della verità matematica è solo un mito) o « rifiutare di comprendere che la totalità sia del mondo che dell'essere uomo è sempre piú grande di ogni altro metodo di indagine? » (p. 147). Questo preciso *limite* della verità matematica è assunto dalla teologia fondamentale e critica; sicché quando il pensiero prende coscienza degli interrogativi non riducibili, il teologo deve saper dimostrare, anche per absurdum, che le proprie proposizioni non sono insensate. Se per i pensatori-matematici del 17° e 18° secolo, la scienza aveva il diritto di razionalizzare tutto secondo i principi deduttivi ed induttivi che le erano propri, per la teologia critica del nostro secolo, questa presunzione illuministica è destinata a fallire, in quanto l'uomo, pur essendo essenzialmente ragione, non è soltanto ragione, ed il criterio della verità totale deve essere attinto in una logica piú comprensiva. Per la stessa ragione, il programma neoilluministico dell'empirismo logico di questo secolo, secondo il Küng, volendo ripresentare quale obiettivo finale la costituzione matematica del mondo e dell'esistenza, si è imposto un compito assolutistico sproporzionato alle sue stesse possi-

bilità. La *totalità* del mondo e dell'esistente abbatte, fin dall'inizio, la presunzione di questo atteggiamento, e la stessa certezza metodologica che si avvale del principio di verifica (presso questo nella sua evoluzione epistemologica) per distinguere proposizioni dotate di senso e non, alla fine si rivolta contro se stessa, perché c'è qualcosa *che si pone al di là*. Dal primo Wittgenstein a Carnap, la sintassi logica del mondo ha dato l'illusione di essere tutta la verità, o di offrire gli strumenti per impadronirsi di essa. Già nel *Tractatus*, con la proposizione « *il mondo è* », si sottolineava la impossibilità di chiudere la verità ultima o fondamentale dentro una scacchiera formale e quindi totalmente conoscibile, e, con il porre la distinzione logica tra ciò che è falso e ciò che è senza senso, si lasciava aperta la possibilità di una legittimazione della proposizione metafisica, una volta rigettata la possibilità di constatarla (p. 115 e segg.). La presunzione di salvare soltanto la sintesi logica nel suo modello deduttivo-matematico, o di assumere il criterio della verificabilità della induzione finiva essa stessa per apparire senza senso, poiché incapace di verificare questo suo stesso disegno di completezza. Se è impossibile *dimostrare* l'esistenza di Dio usando come strumento la logica dei fisici e dei matematici, ciò non significa che Dio non esiste, o che questa verità, tradotta in proposizione, sia priva di senso o falso. Il Dio dei filosofi è diverso dal Dio vivo di Abramo, avrebbe rimproverato il matematico Pascal! Dio è sensibile al cuore, alle sue ragioni di immediatezza ontologica, e tale sensibilità non può essere definita un non senso. Pertanto ha ragione il Küng quando osserva che « il linguaggio quotidiano non deve essere normato sul linguaggio matematico-scientifico in base al

quale si possono dichiarare insensate delle proposizioni metafisico-teologiche » (p. 145). Ciò che si deve fare inizialmente è vedere se questa sensibilità, o atteggiamento religioso di fondo, proprio perché non può essere ridotta a proposizioni matematiche, presupponga un soggetto senza oggetto, ossia sia una mera tendenza, un nudo desiderio o un sintomo di debolezza razionale. Ma, proprio a questo proposito, un esponente non ufficialmente aderente del famoso Circolo di Vienna, Karl Popper, con la sua teoria del fallibilismo, aveva affermato che la costruzione logico-matematica è semplicemente un tentativo per arrivare alla Verità, e che una scienza, qualunque essa sia, parte da *ipotesi* che sono definizioni provvisorie. Un sapere assolutamente certo non esiste, e tutta la storia delle scienze è una dimostrazione certa che ogni immagine del mondo è instabile e suscettibile di continue revisioni. Il razionalismo critico del Popper ha funzionato come giusto antidoto alla assolutizzazione del sapere logico-matematico, e la stessa puntualizzazione della necessità di criticare il criterio del senso di una proposizione è una valida testimonianza dei *limiti* in cui si avvolge la superficie del linguaggio (p. 123 e segg.). Pertanto una *fede* nel linguaggio scientifico come spiegazione totale della realtà è una illusione che agisce come surrogato della religione, così come sarebbe illusoria una teologia dommatica che volesse sostenere che tutta la verità è contenuta logicamente nelle sue proposizioni. Se alla posizione del Popper, infine, si aggiungono le ultime ricerche effettuate dal sempre più solitario Wittgenstein, sulla pluralità dei linguaggi e sulla loro libertà, l'insufficienza dell'ottimistico discorso scientifico, come unica sede della verità, appare sempre più

evidente, e più forti risultano le contraddizioni tra linguaggio e realtà. Il Küng riporta opportunamente (a p. 560 e segg.) alcune dichiarazioni di epistemologi contemporanei, i quali negano la possibilità di usare dappertutto il criterio della verifica empirica, e poco più avanti riporta per esteso un interessante documento tratto dai taccuini di Wittgenstein, espresso nella forma di domande, in cui è dato constatare che l'anima metafisica del filosofo viennese non ha mai cessato di rivolgersi continuamente a quel « mistico » che pure nella parte finale del *Tractatus* veniva definito come il senso della totalità del mondo (p. 564).

Alcuni capitoli sono dedicati alla analisi comparata di altri sistemi di pensiero accomunati dallo stesso atteggiamento di negazione dell'esistenza di Dio. Nell'impossibilità di mettere a fuoco tutti i punti nevralgici dell'ampia discussione künghiana, mi limiterò soltanto ad alcuni punti. A proposito del rovesciamento feuerbachiano della teologia in antropologia, come del resto a proposito dello stesso rovesciamento dialettico-materialistico del Marx giovane (p. 223 e segg. e 257 e segg.) la reazione del Küng è estremamente decisa. Per il teologo svizzero il capovolgimento operato da Feuerbach è acritico e riflette da vicino, con tutte le sue contraddizioni, l'atteggiamento della sinistra hegeliana demitizzante, presa dallo sforzo di fondare la stessa esperienza religiosa sulla base naturale dell'uomo: non Dio, ma l'uomo è il centro di tutto ciò che è dotato di significato per l'uomo. Ora, questa restrizione non considera sufficientemente la complessa fenomenologia del sentimento religioso, e uno spostamento dell'ottica di riflessione della immagine di Dio nel concetto di alienazione dell'essenza naturale dell'uomo vale fino al punto in cui il concetto di

Dio viene assunto nel suo puro valore speculativo, al di fuori della più complessa esperienza del religioso. Quanto poi all'ateismo marxiano, « esso si deve presentare come una ipotesi, in fondo non rigorosamente fondata » (p. 277). Semmai la critica di Marx dei fondamenti antropologici dell'essere religioso trova una giustificazione in ciò che non è stato fatto nella pratica sociale, in favore dell'individuo concreto e delle masse avvilito dallo sfruttamento, proprio di alcune istituzioni ecclesiastiche del tempo, le quali non presero atto anche dell'essere sociale dell'uomo, e quindi del suo essere religioso all'interno di una determinata struttura sociale ed economica. Non a caso il Küng riporta un polemico articolo dello stesso Marx, apparso in un giornale tedesco di Bruxelles, nel 1847, in risposta ad un altro articolo firmato dall'assessore concistoriale del Magdeburgo, Wagener, ove emergeva una interpretazione sociale del cristianesimo che convalidava la necessità di lasciare inalterato un ordine sociale caratterizzato dalla divisione in classi. È chiaro che qui Marx ha in mente non tanto le possibilità di una effettiva liberazione contenute nel principio sociale del cristianesimo (azione evangelica), quanto le sue applicazioni distorte dovute alla miopia e agli interessi di potere delle autorità ecclesiastiche con le quali si pone in contrasto (p. 287). Tutta l'articolata critica che Marx muove al fenomeno religioso come condizione dell'alienazione psicologica e quindi economica dell'uomo sfruttato è riferita essenzialmente all'assenza dell'autentico evangelismo liberatore nella prassi di coloro che compromettevano la religione con il potere. È logico, perciò, conclude il Küng, che non si deve accettare pienamente il rovesciamento marxiano, né la tesi trop-

po drastica che tutte le forme spirituali altro non siano che fenomeni secondari rispecchianti la struttura economica, ma che nello stesso tempo si deve prendere atto della necessità « che la verità della fede in Dio deve manifestarsi, confermarsi, verificarsi nella prassi » (p. 295). La negazione marxiana che, dopo la scolastica e un po' miope elaborazione leniniana, si è innestata nel tronco di una ben definita ideologia politica, oggi ha perso, se non tutto, quasi tutto il suo valore epistemologico, rivelandosi soltanto come una critica che abilmente utilizza gli strumenti della dialettica negativa propri della sinistra hegeliana.

Acuto risulta il ritratto che l'A. fa di Freud come uomo e come pensatore. Con estrema concisione, egli sintetizza il nucleo essenziale della negazione freudiana dell'esistenza di Dio, l'essere essa caratterizzata come il risultato di un principio di dinamica proiettiva della struttura psichica *de-siderante*, oltre che come conseguenza di un bisogno di stabilità e autorità nell'immagine introiettata della figura del padre (p. 318 e segg.). Freud, ebreo di cultura tedesca, grande esploratore dei labirinti della psiche, ha unilateralmente identificato la paternità biosociologica con l'immagine amorosa di un Dio Padre, dimenticando che, se può verificarsi che la religiosità assuma delle caratteristiche analoghe al legame che viene ad instaurarsi tra figlio e padre, ciò non significa che la fede in Dio sia la fede dell'immagine del padre. Questo passaggio proiettivo finisce — secondo il Küng — per trasformare la psicomitologia religiosa in una vera e propria mitologia della psiche religiosa, confondendo arbitrariamente gli elementi distintivi ed oggettivi della credenza con determinate strutture intrapsichiche (p. 320 e segg.). Per usare le stesse parole dell'A., « dove la

religione si fonde soltanto sull'appagamento di desideri, e non su una verità interiore, essa è ridotta a puro soddisfacimento di bisogni: tale religione è senza dubbio una *regressione* a strutture infantili, è un ritorno ai desideri dell'infanzia» (p. 349). Assai opportunamente, il Küng riporta un incisivo giudizio del filosofo ottocentesco, E. vom Hartmann, su come si deve intendere il riferimento desiderio-oggetto, facendo notare che non necessariamente l'oggetto di un desiderio che richiede un appagamento oggettivo deve confondersi illusoriamente con il desiderio stesso, oppure che esso del tutto non esiste. E così, per quanto concerne la comprensione teologica della colpa come peccato, è inverosimile, per Küng, che la si confonda con la colpa nevrotica, alla quale « non è dato riconoscere un preciso avvertimento di errore » (p. 352).

L'ultimo autore ampiamente esaminato è Nietzsche, il cui nichilismo tanta influenza ha avuto e continua ad avere sulla psicologia dell'uomo di oggi. Il Küng accetta la tesi secondo cui prima di lui nessun altro filosofo ha espresso con tanta forza un pensiero radicalmente negativo circa l'esistenza di Dio e gli stessi fondamenti della fede cristiana evocando una volontà di potenza con cui pretende di sostituire la vecchia immagine di un Dio trascendente con l'uomo nuovo. L'esasperazione con cui questo disegno di distruzione dell'antico viene perseguito dimostra chiaramente come il pensiero, spazzate via tutte le categorie della logica, s'inasprisca e si esalti nel desiderio dionisiaco di rifondare una nuova morale senza Dio, fino a toccare, per portare a termine questo compito palinogenetico, il fondo senza fondo, il puro nulla. È quello di Nietzsche un nichilismo apparentemente salutare, in realtà essendo l'estremo tentativo di agganciare un pensiero si segno ne-

gativo ai bisogni mai appagati dell'uomo, il puro nulla. È quello di Nietzsche. Il Küng prende atto di questo tentativo che nella volontà di potenza pretende di rigenerare l'uomo dalla ipocrisia e dalla debolezza, ma nello stesso tempo avverte la indimostrabilità del nichilismo nicciano. Ciò non significa per il Küng, date le sue premesse, che esso sia contestabile sul piano formale della logica; ma, pur ritenendolo sotto questo aspetto irrefutabile, ne dimostra l'incongruenza sul piano esistenziale dimostrando consona all'uomo la fiducia nella realtà che sperimenta e in quella che lo trascende. Tale nichilismo, infatti, non potrà mai dimostrare o rendere dotata di senso la seguente proposizione: Dio non esiste. Ma è sufficiente la pratica dei valori che si svalorizzano per dimostrare che questi valori — e quindi Dio stesso in quanto Valore — sono dei puri nomi, privi di oggetto? o che ogni verità della religione sia menzogna? Il circolo si riaprirebbe con la domanda: « è la filosofia nicciano vera? ». Così anche l'ultima conseguenza della dottrina di Nietzsche è nichilistica contro la stessa possibilità di ritenere il mondo e l'esistenza dotati di significato, in modo particolare di un significato che non è totalmente compreso nell'esperienza che l'uomo fa su se stesso e sul mondo. Occorre ritrarsi criticamente da una tale conseguenza, ed esaminare oggettivamente la realtà dell'uomo in rapporto al suo mondo. Per il Küng è necessario rivalutare, sia in termini psicologici che teologici, l'atteggiamento di fondo che caratterizza, come una costante, l'esperienza dell'esistente in un rapporto oggettivo coi suoi bisogni religiosi. Una fiducia che si fonda sulla possibilità-cerchezza che un Dio esiste e che, proprio per la sua esistenza, noi di continuo ci interroghiamo, siamo alla ricerca di un fondamento primo: « Dio

che si rivela come origine e valore originario » (p. 641). Se l'esistente si interroga su chi è l'uomo, deve trovare chi è veramente l'uomo, deve trovare in se stesso la ragione del proprio essere e persuadersi che la fiducia in Dio non è un desiderio senza oggetto. Inoltre l'esistente riuscirà ad evitare l'equivoco pragmatistico della equivalenza religione-utilità, in quanto all'aspetto inevitabile della caratterizzazione psicologica del sentimento di religiosità si accompagnerà in lui la ricerca severa di un preciso criterio di verità, ossia di un fondamento *ontologico* che spieghi l'essere in quanto riflessione di sé su tutte le cose. Se, infine, a questa fiducia razionale di fondo si unisce il *don* della fede, l'esistente troverà nella figura di Cristo la forza stessa per continuare a credere, e il punto di incontro tra le contraddizioni immense dell'esistenza e il bisogno di dare loro un significato positivo (p. 764). Fede e dolore possono trovare soltanto in Cristo la loro conciliazione semantica, anche se la giustificazione teologica sembra, talora, troppo debole per dare una risposta alla presenza del male nel mondo: « L'amore di Dio non mi protegge da ogni sofferenza. Mi protegge in ogni sofferenza » (p. 775).

GUSTAVO MATTIUZZI

VALERIO TONINI, *Le scelte della scienza*, Roma, Studium, 1977, pp. 156.

L'Autore, noto studioso di filosofia della scienza, affronta il problema delle scelte scientifiche soprattutto come un problema epistemologico. Il primo compito dell'epistemologia consiste nel riscontrare come si generi e si affermi la conoscenza della realtà (pp. 45-46).

All'Autore interessa (mettendo da parte la polemica fra innatisti ed empiristi) « essenzialmente l'origine del dinamismo evolutivo, cioè di come abbia potuto formarsi questa capacità di comprendere e di agire nella realtà » (pagina 46). L'epistemologia deve essere ricostruita come scienza autonoma, emancipata da qualsiasi definizione aprioristica e da ogni preconstituita tutela metafisica, al fine di osservare direttamente che cosa i fatti producono, facendosi quindi analisi del modo di formarsi della conoscenza scientifica a partire dalla conoscenza naturale che l'uomo ha dell'ambiente in cui si trova (p. 73). « Perciò l'epistemologia si lega, più propriamente che alle matematiche e alla fisica, alle scienze dell'uomo e specialmente alla antropologia e quindi, per via delle connessioni interdisciplinari, alla psicologia, alla psichiatria e alla etnologia » (p. 121). « L'epistemologia — mette in evidenza l'A. — si sostanzia, quindi, di antropologia in quanto studio dei rapporti fra l'uomo e la Natura, la *Physis*, vale a dire la struttura esteriore di questo mondo che l'uomo impara a conoscere mediante il lavoro, l'attività tecnica, la costruzione scientifica, l'analisi logica, la riflessione filosofica. Così lo sforzo cognitivo della scienza sulla realtà fisica diviene una parte dello sforzo dell'uomo per conoscere se stesso » (pp. 139-140).

Certo è ancora aperto, oggi — l'A. lo ricorda nelle prime pagine — il problema del reciproco controllo tra il piano degli esperimenti e il piano del rigore formale, tra il fattuale e il teorico. Ma esso si pone soprattutto nella ricerca interdisciplinare, per poter stabilire fino a che punto si possa applicare un sistema di concetti piuttosto che un altro (pp. 10-11). L'epistemologia scientifica, in quanto costruisce la presa di coscienza del valore conoscitivo della ragione umana, ci può aiutare molto in questo campo. La scienza