

Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute-Nino Aragno («Warburg Institute Colloquia», N. 16), London-Torino 2011, pp. 286, 2 ill., £ 60.00.

Il volume raccoglie tredici contributi sulla filosofia araba del dodicesimo secolo, sganciando quest'epoca dall'ingombrante figura di Averroè. Gli studi raccolti esaminano non solo filosofi, ma anche mistici, teologici, scienziati del periodo come al-Ghazali, Ibn Tufayl, 'Abd al-Latif al-Baghdadi, Abu l-Barakat al-Baghdadi e al-Suhrawardi.

Buona parte della storiografia filosofica del Novecento ha considerato il dodicesimo secolo come un momento di profondo declino della filosofia araba, una crisi dovuta principalmente all'attacco contro la filosofia condotto da al-Ghazali nella sua opera *L'incoerenza dei filosofi*. Il lascito della filosofia araba sarebbe così riconducibile solamente ai voluminosi commentari di Averroè alle opere di Aristotele e null'altro più.

Oggi, anche grazie ai preziosi contributi di storici della filosofia italiani come Cristina D'Ancona, Amos Bertolacci, Cecilia Martini contenuti in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (Torino, 2005), questa tradizionale interpretazione della fi-

losofia araba è stata corretta: indubitabilmente la filosofia nel mondo islamico continuò a fiorire ben oltre le critiche di al-Ghazali, prendendo diverse strade e indirizzi di ricerca. Inoltre, come argomenta correttamente Frank Griffel nel saggio presente nel volume, si fa sempre più diffusa fra gli studiosi la convinzione che lo stesso al-Ghazali non abbia avuto intenzione di condannare la filosofia: il suo obiettivo sarebbe stato piuttosto quello di integrare le idee filosofiche – in particolare quelle di Avicenna – all'interno del contesto culturale islamico.

Se Averroè non è più il difensore per eccellenza della filosofia e al-Ghazali il suo più acerrimo critico, rimane aperta la questione di come determinare gli sviluppi della filosofia nel mondo islamico nel dodicesimo secolo. Peter Adamson, nell'Introduzione, ammette che questa parte della storia della filosofia araba possa coincidere in un certo senso con la storia dell'avicennismo, in particolare delle sue critiche e delle sue appropriazioni. Infatti, l'obiettivo esplicito delle ricerche del volume è indagare il periodo formativo successivo alla filosofia di Avicenna per esplorare la nascita del misticismo e della "filosofia dell'illuminazione", lo sviluppo della tradizione aristotelica e l'eredità stessa dell'avicennismo soprattutto nei suoi rapporti con la teologia.

Così Dimitri Gutas e Peter Joose incontrano i propri studi sull'analisi del pensiero di 'Abd al-Latif al Baghdadi, non solo in campo filosofico, ma anche medico, alchemico e fisico. Gli autori mostrano come 'Abd al-Latif al Baghdadi abbracciò una prospettiva filosofica molto complessa, figlia del suo tempo, che in generale si può definire aristotelica. Tuttavia, l'aristotelismo di 'Abd al-Latif al Baghdadi non è quello di Averroè a favore di un ritorno alla lettura diretta delle opere di Aristotele, piuttosto è un aristotelismo neoplatonizzante derivante soprattutto dall'esegesi di al-Kindi e in parte di Avicenna stesso.

Griffel nel suo intervento, invece, analizza le varie appropriazioni della filosofia avicenniana nel dodicesimo secolo considerando la più fedele interpretazione di al-Lawakari, l'interpretazione teologizzante di al-Ghazali, e lo sviluppo di una filosofia alternativa come quella di Abu l-Barakat al-Baghdadi che segnerebbe per l'autore una "svolta dialettica" nella filosofia araba. La filosofia naturale di Abu l-Barakat al-Baghdadi è anche al centro dell'articolo di Sylvie Nony.

L'articolo di Ayman Shihaded tratta della ricezione e del lavoro editoriale dell'opera *Le dottrine dei filosofi* di al-Ghazali, portando prove contrarie alla tesi di Griffel di come essa sarebbe stata un lavoro giovanile preparatorio alla più famosa opera su *L'incoerenza dei filosofi*, inizialmente concepita senza la prefazione e la conclusione che oggi noi conosciamo.

Heidrun Eichner nel suo contributo esamina l'appropriazione critica dell'epistemologia avicenniana in Fakhr al-Din al-Razi e in al-Suhrawardi. Entrambi questi autori adottano una prospettiva platonica che sembra opposta a quella avicenniana. Al-Razi nel suo *al-Mulakhkhas fi l-Hikma* rifiuta il concetto avicenniano di "esistenza mentale", sebbene sviluppi un'ontologia del tutto simile a quella del-

l'autore di Bukhara. Al-Suhrawardi nel suo *Kitab al-Talwihat* presenta la sua teoria della conoscenza come completamente aristotelica e superiore a quella avicenniana, anche se da quest'ultima prenderebbe la teoria dei sensi interni. Al-Suhrawardi è oggetto di studi anche da parte di Jari Kaukua che mostra il suo profondo debito nei confronti di Avicenna sui temi dell'autoconsapevolezza e dell'individualità.

Deborah L. Black e Matteo Di Giovanni trattano invece di due pilastri fondamentali per l'epistemologia e la metafisica averroistica, rispettivamente dell'intenzionalità della sensazione e della forma sostanziale.

Taneli Kukkonen conduce una serrata analisi sulla psicologia di Abu Bakr Ibn Tufayl, la quale sarebbe una rielaborazione della psicologia avicenniana con elementi aristotelici, neoplatonici e galenici. Kukkonen mostra che laddove Ibn Tufayl si discosta da Avicenna, lo fa per riprendere temi escatologici provenienti da al-Farabi e al-Ghazali.

Resianne Fontaine e Steven Harvey trattano dell'appropriazione della scienza avicenniana nella filosofia ebraica del dodicesimo secolo, in particolare analizzando l'opera *Ha-Emunah ha-Ramah* di Abaraham ibn Daud, il primo libro dell'aristotelismo ebraico, il quale risulta essere uno strumento essenziale per una comprensione più approfondita dalla posizione aristotelica successivamente sviluppata da Mosè Maimonide.

Gli ultimi due contributi del volume, quello di Anna Akasoy e di Gregor Schwarb, mirano alla determinazione e classificazione di due correnti filosofiche fondamentali del dodicesimo secolo il "sufismo filosofico" e il mutazilismo.

I contributi sono tutti originali e mirano alla ridefinizione della filosofia nel mondo islamico in un periodo cruciale e spesso trascurato dalla storiografia filosofica. Non c'è da stupirsi se questo volu-

me diventerà ben presto un punto di riferimento per ricerche più dettagliate e approfondite su questi pensatori che sono tutt'altro che "trucioli" del pensiero.

Marco Sgarbi
(marco.sgarbi@univr.it)

Klaus Düsing, *Das Seiende und das göttliche Denken. Hegels Auseinandersetzung mit der antiken Ersten Philosophie*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2009, pp. 36, s.i.p.

È qui riprodotta la comunicazione tenuta da Klaus Düsing presso la «Nordrhein-Westphälische Akademie der Wissenschaften und der Künste» (seduta del 15 luglio 2009, Düsseldorf), nella quale ritorna su un tema che gli è stato particolarmente caro nel corso delle sue riflessioni filosofiche, sul rapporto, cioè, tra la filosofia hegeliana e la metafisica antica; indagine cui aveva dedicato il bel saggio *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (1983).

Questo nuovo, prezioso libro è composto da tre capitoli: *Erste Philosophie als universalistische Ontologie. Klassische Antike und Hegel* (pp. 9-18); *Erste Philosophie als philosophische Theologie. Aristoteles und Hegel* (pp. 19-24); *Das Verhältnis von universalistischer Ontologie und philosophischer Theologie. Hegels Logik* (pp. 25-31). Düsing vi affronta alcuni nodi dell'interpretazione hegeliana di Platone e di Aristotele, con il fine di giungere a una definizione della metafisica hegeliana, così riassunta: «Essa è, nello stesso tempo [...] ontologia dialettica, ontologia idealistica costitutiva e, nella determinazione della relazione dell'essere come tale e del pensiero di Dio, ontologia paradigmatica» (p. 31).

In particolare, nel primo capitolo Düsing nota come Hegel riesca a coniugare

l'ontologia dialettica del *Sofista* con la posizione del concetto di Dio, inteso come soggettività infinita; questa interpretazione, che permette anche di recuperare il neoplatonismo di Plotino e, soprattutto, di Proclo, deve però fare i conti con l'ontologia aristotelica della sostanza. Hegel vuol dunque giungere a un concetto di metafisica che spieghi l'unità fondamentale della realtà e la sua molteplicità. Anche se non è esplicitamente detto da Düsing, sullo sfondo si erge però il monito e l'esigenza kantiani della distinzione dei diversi ambiti d'esperienza dell'uomo e, nello stesso tempo, di una soggettività dotata di oggettività. Queste considerazioni portano Hegel a mutare profondamente la definizione di essere platonico: esso perde infatti la sua assolutezza per divenire autorelazione soggettiva.

Hegel risponde a due domande fondamentali, argomento del secondo capitolo, le cui risposte debbono chiarirsi l'un l'altra: quale relazione possono avere e come sono possibili un'ontologia universale e una forma di teologia razionale? Come è possibile concepire Dio secondo categorie ontologiche pure? La deduzione logica del pensiero di Dio, aristotelico pensiero di pensiero, avviene in modo duplice, appunto, nella purezza logica e nell'esperienza storica e religiosa dell'uomo: la teologia razionale non può fare a meno di una filosofia della religione, che dia contenuto al pensiero che Dio ha di sé: con le parole di Düsing: «[La religione] è infatti un progressivo conoscere e riconoscere Dio [...]. Tale conoscere e riconoscere è possibile per noi [...] perché, secondo la dottrina cristiana e speculativo-razionale lo spirito di Dio è in noi» (p. 32). Düsing riconduce così la questione religiosa, secondo il vero intento hegeliano, a una definizione logico-metafisica, che non può tuttavia non tener conto dell'esperienza dell'uomo, logicamente e storicamente definita. In questa conclusione risuonano forse le parole di Feuer-

bach, quando definiva Hegel il “Proclo tedesco”, in grado di conciliare le attese del platonismo e dell’aristotelismo: un Proclo, però, che ha letto Kant ed è un rispettoso realista.

Enrico Colombo
(enricoachillecolombo@libero.it)

Steven Nadler, *A Book Forged in Hell. Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, \$29,95, 279 pp.

Dopo *Spinoza e l’Olanda del Seicento e l’Eresia di Spinoza* (trad. it. Einaudi, Torino, 2002 e 2004), Steven Nadler torna a offrire il suo contributo alla divulgazione e allo studio della filosofia di uno degli autori più discussi e scandalosi del Seicento. Tenendo conto dei due titoli precedenti, il discorso di Nadler si concentra qui, restringendo progressivamente il suo fuoco dalla vita di Spinoza alla vicenda della sua scomunica, sul *Trattato teologico-politico* – un libro forgiato all’inferno.

L’operazione di Nadler può essere definita *divulgativa*, nel senso che il suo lavoro non ha tanto l’ambizione di offrire elementi innovativi nell’interpretazione spinoziana, quanto di renderne accessibili alcuni nuclei teorici a un più largo pubblico. Ma proprio in questo aspetto risiedono anche i punti di più notevole interesse del saggio.

Anzitutto, va notato – come Nadler stesso rimarca nella prefazione (p. XIII-XIV) – che il pubblico anglofono, e soprattutto quello statunitense, è stato a lungo abituato a considerare a stento la filosofia di Spinoza al di là delle prime due parti dell’*Etica*. In questo senso, si tratta di riportare al centro dell’attenzione quelle componenti politiche, religiose ed ermeneutiche che a non minor diritto delle più celebrate dottrine metafisiche costituiscono il centro delle riflessioni del

filosofo olandese. L’importanza di un’opera divulgativa rivolta alla *politica* di Spinoza è allora di grande rilievo, giacché permette la ricostruzione di un’immagine meno tronca e parziale di una delle figure che proprio per questi aspetti era stata conosciuta, discussa e condannata già dai suoi contemporanei.

D’altro canto, quest’opera di *divulgazione* avviene secondo criteri e competenze storiografiche di ampio respiro, che fanno tesoro dei lavori accademici degli ultimi anni volti a mettere in luce il ruolo e i profili delle molteplici figure che hanno costituito la *cerchia* di Spinoza. In tal senso, Nadler non si limita a ripercorrere in modo fedele alla struttura stessa dei capitoli del *Trattato teologico-politico* i diversi temi affrontati da Spinoza, ma sfrutta ciascuno di essi per metterne in rapporto le tesi cardine con quelle che più verosimilmente ne costituivano i presupposti. È così che spazio piuttosto ampio viene dedicato alla figura di Adriaan Koerbagh, amico del filosofo e vittima della censura proprio negli anni immediatamente precedenti la pubblicazione del TTP. Ma grande importanza assumono anche Meyer, La Peyrère, i fratelli De la Court e certamente Hobbes, tutte figure privilegiate per discutere la formazione del pensiero teologico, ermeneutico e politico di Spinoza. Posto d’eccezione riveste infine Maimonide, presenza costante nel TTP, che dalla ricostruzione di Nadler emerge anche come il grande *rabbi* e *filosofo* con cui il *filosofo ebreo scomunicato* ingaggia la sua gigantomania.

Ciò permette di mettere in evidenza un ulteriore pregio del lavoro. Come indica già il sottotitolo del libro, una delle questioni cardini per cui interessarsi al TTP è quella del *secolarismo*. A tal proposito, Nadler dedica pagine piuttosto interessanti (cap. 7, pp. 143-175) a discutere il problema dell’*ebraismo* di Spinoza, chiedendosi se quest’ultimo non avrebbe infine potuto accettare una *secolarizza-*

zione dell'ebraismo dove l'assoluto rispetto delle leggi prescritte dalla tradizione fosse accantonato in nome di una più sfumata appartenenza culturale e storica. La risposta di Nadler è tuttavia negativa: «per Spinoza, le leggi cerimoniali costituiscono l'essenza dell'ebraismo. [...] Se si toglie la legge di Mosè, si toglie l'ebraismo stesso. Per dirla diversamente: per Spinoza, essere ebreo è essere un ebreo praticante. [...] Senza il contesto legale e liturgico, senza lo sfondo oggettivo e la continuità garantita dalla Torah, un ebraismo secolarizzato o culturale è un guscio vuoto, non è *ebraismo*» (p. 168). Quello che può essere invece affermato è che Spinoza, al pari di molti dei suoi più stretti amici, favorisse una religiosità razionale e universale, svincolata da un'appartenenza di setta – ma questa, appunto, è ben altra cosa.

Sul piano politico, Nadler ammette che è difficile stabilire se, secondo le attuali categorie, Spinoza possa essere considerato o meno un liberale – soprattutto tenendo conto delle sue affermazioni circa i poteri decisionali delle autorità civili in materia religiosa –, e che probabilmente apparirebbe piuttosto allo schieramento repubblicano. Tuttavia, l'opzione risulta poco adeguata a comprendere la reale portata del TTP che deve invece essere letto nel contesto del tempo e dei problemi che tormentavano l'Olanda del Seicento. È in quest'ottica che si saldano in un progetto unitario tanto le istanze democratiche e antimonarchiche, quanto le rivendicazioni in campo di tolleranza religiosa e di libertà di pensiero.

Proprio da questo punto di vista, allora, si può concludere che «nella misura in cui difendiamo l'ideale di una società secolarizzata, libera dall'influenza ecclesiastica e governata dalla tolleranza, dalla libertà, nonché una concezione di virtù civile; e nella misura in cui pensiamo che la vera pietà religiosa consista nel trattare gli altri esseri umani con dignità e rispetto, guardando alla Bibbia semplicemente

come una profonda opera letteraria umana contenente un messaggio morale universale, noi siamo gli eredi dello scandaloso trattato di Spinoza» (p. 240).

Andrea Sangiacomo
(andrea.sangiacomo@libero.it)

The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707-1708, edited by William L. Uzgalis, Broadview Editions, Peterborough, Ontario 2011, pp. 365, \$ 24,95.

Nel 1707, anno di inizio della controversia, Samuel Clarke era già celebre in Inghilterra per i suoi Sermoni scritti in occasione delle *Boyle Lectures*, pubbliche letture che si tenevano annualmente in onore del chimico Robert Boyle e da lui stesso finanziate con lascito testamentario, con lo scopo di difendere la verità della fede cristiana dall'attacco di eretici e libertini. Clarke, pur molto giovane, era stato per ben due anni autore dei Sermoni. Vicinissimo alle dottrine fisico-teologiche di Isaac Newton, si era battuto per una visione razionale del Cristianesimo, fondato su pochi asserti perfettamente coerenti con la ragione. I suoi avversari erano anzitutto Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e i liberi pensatori che sempre più popolavano la scena culturale inglese. Anthony Collins, appena più giovane dell'avversario, era assai meno noto alle cronache letterarie; la sua formazione universitaria si era interrotta prima di giungere a compimento (spesso gli verrà imputata questa "lack of scholarship"), tuttavia i suoi studi erano proseguiti privatamente con intensità e passione. Divenuto, negli ultimi anni della vita del grande filosofo, il più stretto amico di John Locke, aveva intrattenuto con lui una proficua e fitta corrispondenza, nella quale non aveva mancato di discutere di temi filosofici, spesso tratti dal *Saggio sull'Intelletto Umano*. Locke gli tributava grandi onori e gli riconosceva indubbie doti

da filosofo, tanto da ritenerlo il suo miglior allievo o, almeno, colui che «meglio aveva inteso il *Saggio sull'intelletto umano*». Dopo la morte di Locke, di Collins scompaiono le tracce per circa tre anni, fino alla pubblicazione nel 1707 dell'*Essay concerning the Use of the Reason*, breve scritto che riprende le tematiche del *Cristianesimo non Misterioso* di Toland, sviluppando in specifico la necessità della piena intelligibilità e ragionevolezza della testimonianza negli scritti Biblici.

William Uzgalis, professore di filosofia nell'Oregon State University, in *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707-1708* presenta la prima edizione moderna della controversia fra Collins e Clarke basandosi sulla edizione dei *Works* di Clarke del 1738, ristampato da Garland nel 1978; il testo settecentesco è modernizzato nella grafia ed è integrato da note esplicative, e altresì traduce in inglese le citazioni latine e francesi presenti nel testo originale. L'idea di riunire nuovamente la controversia in un unico volume è sicuramente condivisibile, dato che i testi singoli sono ormai di difficile reperibilità e solo in formato anastatico; inoltre, come mostra il curatore nell'«Introduzione», il dibattito fra Clarke e Collins si rivela inaspettatamente attuale nei suoi temi centrali.

Il *casus belli* che diede origine alla corrispondenza fra il teologo e il libero pensatore fu la pubblicazione, nel 1706, di *An Epistolary Discourse proving from the Scripture and the first Fathers that the Soul is a principle naturally mortal, but immortalized by the pleasure of God* del biblista Henry Dodwell, il quale sosteneva la materialità e la naturale mortalità dell'anima, che sarebbe resa immortale unicamente per intervento divino. Questo testo suscitò la risposta di Clarke che, vedendo in Dodwell un pericoloso avvicinamento alla eresia sociniana, scrive e rende pubblica, nello stesso anno, una *Letter to Dodwell* (che Uzgalis non

include nella raccolta), dove confuta le tesi del biblista. Collins entra nella controversia l'anno dopo, con *A Letter to the Learned Mr. Henry Dodwell* dove, cavalcando le tesi di Dodwell e piegandole al proprio uso, attacca le controdeduzioni di Clarke. Per Collins, che qui va oltre Locke, il pensiero può sorgere spontaneamente dalla materia opportunamente organizzata. L'anima inoltre è mortale, poiché il ritenerla immortale condurrebbe a palesi contraddizioni: tutti gli esseri senzienti, animali inclusi, dovrebbero essere immortali, dato che tutti possiedono una qualche forma di pensiero, il che è in contrasto con la Scrittura. Clarke risponderà con una *Defence*, e così farà anche Collins. Alla fine, escludendo la prima lettera di Clarke a Dodwell, si conterranno quattro interventi per parte. L'originalità degli interventi si alterna ad andamenti retorici, nei quali i due contendenti cercano ogni espediente per screditare la teoria dell'avversario.

L'«Introduzione» di Uzgalis privilegia un approccio comparato e problematico alla controversia, tralasciandone gli aspetti filologici e la precisa ricostruzione storica degli interventi. Vengono introdotte alcune riflessioni sulla tematica operate da Henry More, in particolare sulla estensione dell'anima, che è riconosciuta da Clarke; così come viene trattato il caso di Ralph Cudworth, in forte contrasto coi materialisti, e il primo ad utilizzare in epoca moderna il termine «coscienza». Per ritrovare le radici della teoria collinsiana della materia pensante, Uzgalis ricorre a Locke, il quale aveva teorizzato la possibilità che il pensiero fosse «superadded» da Dio a una materia organizzata, che gli potesse fare da supporto. Viene altresì discussa una nota della voce *Dicearco* del *Dizionario Storico Critico* di Pierre Bayle, nella quale sono riportate alcune teorie a cui Collins molto si avvicina. Riconoscendo, a ragione, una forte ascendenza di Bayle su Collins, Uzgalis ritiene che quest'ultimo te-

nesse in gran considerazione la voce *Di-
cearco*.

Nel volume, Uzgalis inserisce in calce alla controversia utili passi di autori che tratta nell'«Introduzione», in particolare di More, Cudworth, Bayle e Locke. Non fermandosi alle radici filosofiche dalle quali scaturisce la corrispondenza fra Clarke e Collins, Uzgalis propone anche il prosieguo di queste tematiche in Hume, John Stuart Mill e Darwin. Hume rovescia il principio di causalità, e con esso la difficoltà inerente al fatto che una sostanza immateriale, il pensiero, sia effetto di un'altra sostanza immateriale, distruggendo di fatto una delle maggiori controdeduzioni di Clarke. Stuart Mill e Darwin attualizzano e codificano, in modi diversi, la possibilità che esistano *proprietà emergenti*.

L'originalità e la forza della interpretazione di Uzgalis, da lui parzialmente già sviluppate in articoli pubblicati negli anni precedenti, sta proprio nella identificazione in Collins del pensiero come *proprietà emergente*: esso si eleva dalla materia quando questa si organizza o viene organizzata, e così elementi di materia semplici e privi, nella loro individualità, di pensiero, acquisiscono la capacità di pensare grazie alla struttura della loro organizzazione. Come nota Uzgalis, la teoria di Collins è assai innovativa per l'epoca; dimenticata per quasi due secoli, verrà recuperata solo alla fine dell'800 e, infine, pienamente sviluppata dalla filosofia della mente nel '900.

Un altro argomento di particolare interesse sul quale Uzgalis si sofferma nell'«Introduzione» riguarda la tematica della identità personale. Anche in questo caso la teoria sviluppata da Collins è assai innovativa, mentre la rocciosa difesa di Clarke lascia lo spazio a facili confutazioni. Per Collins, come del resto, per Locke, l'identità personale è in stretta relazione con la memoria. Un ruolo particolare lo svolge proprio la *coscienza* che garantisce l'unità dell'individuo nei suoi

diversi stadi di crescita o, in altri termini, è il suo *principio di individuazione*. La coscienza-pensiero è per Collins qualcosa di assai diverso da una sostanza immateriale di per sé esistente, configurandosi invece come una proprietà che sorge dall'organizzazione della materia; materia, ritiene Collins, che è in perenne mutamento, sicché il sostrato da cui emerge la coscienza cambia nel tempo, fino a mutare del tutto. Questo cambiamento si percepisce solo limitatamente all'interno della coscienza, dato che, secondo Collins, nella nostra mente avviene un processo continuo di rinnovamento dei ricordi: quelli più importanti vengono riportati a galla, rinvigoriti (dunque "trasposti" su materia fresca), mentre quelli che ci possiamo permettere di dimenticare, non più ricordati cadono nell'oblio nel momento della sostituzione della materia che li sorreggeva. L'identità personale è dunque data da questo bagaglio di ricordi che ci portiamo dietro nel corso nella vita, e che costituisce la coscienza di sé. Fra l'altro, riconoscere una base materiale al pensiero consente di rendere conto facilmente delle amnesie e delle patologie della memoria che affliggono molte persone anziane. Come invecchia il corpo, così invecchia anche la materia dalla quale emerge il pensiero.

Il lavoro di William Uzgalis è positivo, sia per l'edizione degli otto testi della controversia, sia per l'«Introduzione», esaustiva e ricca di riferimenti ad altri autori. La sua valutazione della controversia è che Clarke l'abbia vinta nell'immediato, e che Collins ne sia il "vincitore postumo", vista la ripresa nel tempo di alcune sue teorie. Uzgalis ha tuttavia il demerito di non prendere in considerazione i temi introdotti da Collins nell'ultima risposta a Clarke: che la materia possa essere l'unica sostanza esistente, dal che conseguirebbe l'ateismo. Una breve discussione di questa chiusura aporetica della *Answer to Mr. Clark's Third Defence* avrebbe sicuramente toccato ta-

sti importanti nella discussione fra i due, dal momento che lo stesso Clarke si dimostra ben conscio delle conseguenze ateistiche del pensiero di Collins.

Jacopo Agnesina
(jacopo.agnesina@gmail.com)

Oswaldo Ottaviani, *Esperienza e linguaggio. Ermeneutica e ontologia in Hans-Georg Gadamer*, Carocci, Roma 2010, pp. 142, € 14,80.

Oswaldo Ottaviani prende in esame due snodi cruciali del pensiero di Hans-Georg Gadamer: il linguaggio, che per Gadamer è il *mezzo* con il quale l'essere si fa conoscere ("l'essere, che può essere compreso, è il linguaggio"), e l'esperienza. Dopo un'«Introduzione» (pp. 15-29), il libro si articola in tre capitoli («Il linguaggio dell'ermeneutica filosofica», pp. 31-78, «L'esperienza ermeneutica tra identità e differenza», pp. 79-109, «Esiti dell'ermeneutica», pp. 111-129) e in una Conclusione (pp. 131-136). Il libro si chiude poi con un'ampia bibliografia.

L'«Introduzione» guida il lettore nell'intricato dibattito intorno allo statuto della filosofia ermeneutica, della quale Heidegger e Gadamer furono forse i più autorevoli rappresentanti. Ottaviani distingue tra ermeneutica "classica", che fu oggetto della riflessione di Schleiermacher e s'interroga sulla tecnica per la corretta interpretazione di un documento antico, e ermeneutica "filosofica", che pone invece l'interpretare al centro della riflessione e considera ogni atto di comprensione un atto di interpretazione; in questa seconda prospettiva, essa non si riduce alla *tecnica* impiegata per la corretta ricostruzione di un testo; tecnica che, in quanto utile per contestualizzare storicamente un testo, è un mezzo ausiliario per la corretta comprensione di ciò che l'autore voleva comunicare. Per Gadamer, l'interpretazione non aspira al compito impossibile di far rivivere il passato, ma

opera una *mediazione* tra due posizioni distinte dal tempo che le separa (il presente dell'interprete e il passato della composizione del testo), ma non *toglie* la loro differenza. Così, sulla scorta di Günter Figal, Ottaviani chiarisce che il pensiero ermeneutico esclude il comprendere come atto immediato, e spiega che in ciò risiede la differenza principale tra la fenomenologia gadameriana e quella di Hegel.

È bene tuttavia sottolineare che la consapevolezza dell'esistenza di uno scarto alla base di ogni attività ermeneutica non deve condurre ad esiti scettici: proprio l'esistenza di una differenza che deve essere mediata sollecita l'opera dell'ermeneuta, che ha di mira la conoscenza della verità (p. 23). Ciò, spiega Ottaviani, rende ingiustificate le interpretazioni relativistiche del pensiero di Gadamer, come quella di Gianni Vattimo (cap. III): presentare il pensiero ermeneutico come sostitutivo "debole" delle metafisiche è storicamente inattendibile, poiché l'ermeneutica rifugge sì dalla trattazione "oggettivistica" e parla di esperienze del vero che sfuggono alla replicabilità sperimentale delle scienze, ma ciò non le toglie di portare a una conoscenza del vero, che, pur conosciuto da un essere storico, trascende il divenire e la storia e, persino, le sue stesse espressioni storiche, delle quali il vero metastorico è il "senso".

Nel I capitolo Ottaviani mostra il ruolo cruciale del linguaggio nei processi di comprensione e di interpretazione dell'atto ermeneutico. Ma cosa s'intende per *linguaggio*? Secondo Vattimo (vd. III cap.), il linguaggio è la lingua con la quale ci esprimiamo quotidianamente; invece secondo Gadamer, spiega Ottaviani, il linguaggio è ciò che *fonda* la nostra possibilità di esprimerci con una lingua storica: è la *linguisticità* originaria, il «linguaggio della ragione» (p. 42). Anche nel linguaggio così inteso rimane pur sempre uno scarto tra linguaggio ed esperienza, tra parole e cose, come mostra Gadamer

richiamando il *Cratilo*: un nome risulta corretto se mostra di poter “appartenere” alla cosa. Ma è possibile formulare un “giudizio” in cui si stabilisca che una certa parola esprime bene una certa cosa? Si sarebbe tentati di dire che la legittimità di un tale “giudizio” si abbia solo o se esso esprime una comprensione trasparente rispetto all’esperienza (come si proponeva la metafisica “oggettivista”) o se l’esperienza si risolve immanentisticamente nella comprensione. Gadamer evita entrambi questi esiti e s’interroga su una *mediazione* tra parola e cosa; mediazione di cui il pensiero greco non sarebbe stato capace, e per la quale bisognerebbe far ricorso al pensiero cristiano (pp. 52- 61), in particolare alla dottrina agostiniana del *verbum mentis*: Agostino distingue tra parola esteriore, vocale, e parola interiore (*verbum mentis*), che permane sempre uguale a se stessa, e che nella comunicazione si riveste della voce esteriore, senza cessare di essere quello che era. Allo stesso modo l’esperienza si comunica nel linguaggio: l’essere che ci è dato di conoscere è espresso nel linguaggio, ma rimane trascendente rispetto alle parole nelle quali viene comunicato.

Il II capitolo affronta i corollari che derivano dalla differenza tra essere e linguaggio. Dal concetto di “appartenenza” (*Zusammengehörigkeit*), che esprimere la coappartenenza di interpretante e interpretato, è quasi naturale passare all’appartenenza alla storia che ci ha preceduto, alla *tradizione* (*Überlieferung*). Scegliere la tradizione è implicito nell’atto ermeneutico, che si confronta con un testo dal quale ci separa una distanza temporale, ma è anche una scelta, un libero atto della ragione, così come libera è la creatività innovativa. Il confronto con la tradizione è il confronto con una autorità, che riconosciamo come tale perché sappiamo che ne sa più di noi; questo rapporto costituisce per Gadamer la cifra del filosofare (p. 81) ed avviene nella forma del domandare e del dialogo. Ottaviani

spiega che ciò non deve indurre a credere che gli esiti della riflessione gadameriana siano relativistici: non siamo cioè in presenza di una filosofia del dialogo come quella di Guido Calogero, dato che «dialogare [...] non significa rinunciare ad ogni pretesa di verità» (p. 38). In sostanza, la filosofia di Gadamer, secondo Ottaviani, è una filosofia della finitezza, che non rinuncia alla ambizione di ricercare una verità, che si ritiene (almeno in parte) conoscibile.

Ottaviani pone Gadamer a confronto con Hegel, che affermava la possibilità di conoscere il vero, ma rinunciava alla autonomia della finitezza, e con Kant, che riconosceva il limite e la finitezza, ma non concedeva che fosse possibile alcuna conoscenza ulteriore rispetto a quella delle scienze empiriche; questo confronto che ci mostra un Gadamer in grado di conciliare le opposte istanze, presenti in questi due grandi autori: «come in Kant la coscienza del limite (limitazione della conoscenza ai soli fenomeni) non implica il superamento del limite stesso (noi non abbiamo conoscenza delle cose in sé), così in Gadamer la coscienza della *determinazione storica* non toglie la determinazione stessa, non si risolve mai in completa autotrasparenza» (p. 89); quanto a Hegel, Gadamer contesta il «passaggio hegeliano dalla *coscienza del limite* al suo *superamento*. Indubbiamente, il limite è sempre in qualche modo oltrepassato (si pensi al linguaggio che è sempre ‘al di là dei suoi limiti’), ma questo vale per quello che potremmo chiamare ‘limite empirico’, non per la limitazione in sé [...], ossia per la finitezza, non solo del nostro conoscere, ma anche (e soprattutto) del nostro essere” (p. 89).

Dopo avere sviluppato queste riflessioni, Ottaviani discute gli esiti ai quali la filosofia gadameriana ha condotto. Un primo esito è il nichilismo di Vattimo (e in parte di Donatella Di Cesare), che Ottaviani reputa un fraintendimento del pensiero di Gadamer. Un secondo esito è

la riscoperta della metafisica classica, in particolare platonica: Gadamer rifiuta la presa di distanza heideggeriana dall'intera storia del pensiero occidentale, e considera l'ermeneutica come una ontologia. Un terzo esito è un ripensamento teologico, e qui Ottaviani esamina l'interpretazione di Bruno Forte, che reinterpreta il linguaggio e la parola dal punto di vista della tradizione e della dottrina cristiane.

Luca Gili

(luca.gili.1987@gmail.com)

Emilio Renzi, *Enzo Paci e Paul Ricoeur in un dialogo e dodici saggi*, Atí editore, Brescia 2010, pp. 275, € 18,00.

Lo studioso raccoglie in questo volume i suoi scritti su Enzo Paci e Paul Ricoeur, filosofi formati «a l'école de la phénoménologie» incontrando il pensiero di Husserl negli anni Trenta, con Antonio Banfi e Gabriel Marcel rispettivi mediatori. Nel 1948 Ricoeur completa la traduzione francese di *Ideen I*, condotta, dopo l'invasione nazista della Francia nella primavera del 1940, perfino lungo i quasi cinque anni passati nei *Lager* per ufficiali degli eserciti nemici. L'audacia di tale lavoro, svolto sui margini di pagina di una copia procuratagli dalla Croce Rossa, è confermata da Paci nel *Diario fenomenologico* – i due condivisero gli ultimi mesi di detenzione nell'*Oflag* di Wietzendorf. Paci, catturato in Grecia ('43), dove si trovava con l'esercito italiano, vi era arrivato dopo un anno abbondante passato tra gli *Oflag* di Beniaminowo e Sandbostel. Portava con sé una copia del suo *Pensiero, esistenza e valore*, poi donata oltre i reticolati al collega francese. L'opera del 1941 inaugura un nuovo decennio e insieme l'esperienza esistenzialistica, ma non senza aver chiuso i (primi) conti con la fenomenologia. Così i saggi giovanili su Husserl ivi ristampati, facenti capo al primo volume di *Ideen*, "agganciano" Paci a Ricoeur. Si può dire che

nel momento della sua scoperta della fenomenologia, Paci la fissi in una momentanea sospensione, non riconoscendovi sviluppi soddisfacenti del tema dell'intersoggettività e dunque una ricaduta sull'Io di quello che ebbe a definire «il disperato razionalismo husserliano». Ciò accadeva nonostante potesse già leggere le *Meditazioni cartesiane* e in quelle la «Quinta», comprendente la nota analisi dell'*Einführung*. In modo analogo, il Ricoeur qui considerato addebita a Husserl una stagnazione nel solipsismo trascendentale, nella riduzione alla sfera di appartenenza propria operata dalla «nuova epoché» con cui la «Quinta meditazione» si apre. In estrema sintesi, l'accusa è di una ricaduta nell'idealismo, seppure metodologico (ciò sulla scorta delle letture di Lévinas, Sartre e Tran-Duc-Thao).

Si ha un netto allontanamento tra le due posizioni con la riscoperta da parte di Paci della fenomenologia, a metà anni Cinquanta. La «Quinta meditazione», studiata ora alla luce degli inediti husserliani (sul tempo e la storia), risolve il vecchio nodo della intersoggettività, ma con quello anche il nodo che legava in un'affinità la propria lettura a quella idealistica di Ricoeur. La chiave di volta coincide con una più profonda comprensione dell'*Einführung*, l'entropatia, l'esperienza dell'altro, concetto che non strapperà invece Ricoeur dalla sua idea della fenomenologia husserliana come idealismo metodologico.

Oltre a queste prime appena esposte, altre due ragioni sono alla base del libro di Renzi, e riguardano, di nuovo duplice-mente, la storia intellettuale e la biografia dell'Autore. Allievo di Paci nella Milano degli anni Cinquanta, Renzi si laurea nel luglio del 1961 con una tesi dal titolo *Paul Ricoeur: dalla fenomenologia all'antropologia*. In Italia è uno dei primi sforzi di attenzione verso il filosofo francese, come testimonia la magra bibliografia critica in calce alla dissertazione. Quattro le voci, di cui una (del 1958) rin-

via a Carlo Sini, allievo di Emanuele Barrié e, nella Statale anni Cinquanta, vicino a Paci. Paci scrisse su Ricoeur un “ricordo” e due soli saggi (nel '66 e '67, intorno a psicoanalisi e fenomenologia), e se non ne trattò esplicitamente nei suoi corsi di Filosofia teoretica dell'epoca (forse lo fece tra le righe), sicuramente ne parlò nel dialogo con gli studenti fuori dall'aula. Al centro del pensiero stava la fenomenologia e la sua riscoperta, così che della produzione ricoeuriana il giovane Renzi fu spinto a studiare i saggi su Husserl (una costante del filosofo francese, dal 1949 almeno in poi). Si osservi la direzione degli insegnamenti paciani a cavallo tra anni Cinquanta e Sessanta, chiarissima. A.A. 1959-60 – *Il problema del tempo nella fenomenologia*, ch'è il problema dell'uomo. Prima durante e dopo, la lettura continuativa delle *Meditazioni cartesiane* (sopra tutte, di nuovo, la «Quinta»). Nell'A.A. 1961-62 il corso su *Fenomenologia e antropologia*, preparato dunque durante l'attività di relatore dell'omonima tesi su Ricoeur, della quale sembra suonare come conferma e promozione. A quella tesi fanno capo due dei dodici saggi del libro di Renzi: *Paul Ricoeur, una fenomenologia della finitezza e del male* (ristampa di un articolo del 1960 su «Il pensiero»; precedente la tesi) e *Per una antropologia fenomenologica* (che segna nel 1962 l'inizio della collaborazione con «aut aut»). Si smarkano dai saggi husserliani l'articolato *Freud e Ricoeur*, scritto a margine della coeva traduzione per il Saggiatore – fatta su invito di Paci – del saggio su Freud *Del'interpretazione* (1967); ultimo *Il linguaggio in festa*, sui temi della metafora e della narratività, che trascrive una conferenza tenuta nel 2009 alla «Fondazione Corrente» di Milano.

Diversa storia hanno i sette saggi su Paci, che coprono gli ultimi ventisei anni (il più antico è del 1986) e in maggioranza furono occasionati da volumi commemorativi. Da ciò il carattere spesso più

documentaristico che critico del materiale. Anticipa i saggi un lungo dialogo immaginario tra i due filosofi, decisamente la parte più avvincente del libro; sorta di *pièce* filosofica, originariamente pubblicato, su invito di Gabriele Scaramuzza, come un «Quaderno di Materiali di Estetica» a sé stante (Cuem, Milano 2006). Renzi lo struttura in cinque scene, collocate in spazi e tempi che furono realmentate le coordinate degli incontri tra Paci e Ricoeur, desunte, come anche gli argomenti di discussione e molte battute, dalle memorie e dalle opere degli stessi “attori”. La scena si apre in una stazione ferroviaria, la Gare de Lyon, nel 1960; segue con un'analessi la rievocazione dell'incontro nel campo di prigionia, durante i primi mesi del 1945; l'intermezzo è ambientato in un convegno a Roma nel '60, mentre la quarta scena rappresenta uno scambio nella sala professori di un'università americana, nel 1972. L'ultima sezione è senza data, ma porta un eloquente sottotitolo: «Nell'iperuranio e nell'acronia». Ricoeur sopravvisse a Paci di quasi trent'anni, e la quinta scena è l'espedito per un confronto diretto e un bilancio finale delle due esperienze di pensiero. L'operazione del dialogo è interessante dal punto di vista formale, e oltretutto in sintonia con l'attitudine che fu di Paci, capace di mantenere cittadinanza nel disciplinato contesto accademico pubblicando opere autenticamente filosofiche ma insieme “irregolari”, talvolta per lo stile (è il caso del *Diario fenomenologico*, 1961), talvolta per il metodo (si pensi alla *Storia del pensiero presocratico* del 1957, dove l'aspetto storiografico è sopravanzato dall'esigenza di dialogare con i propri predecessori). Merito di Renzi è anche lo sforzo di portare luce su momenti inconsueti dell'opera e della figura del maestro, raramente considerati; come appunto l'attenzione per i presocratici o l'interesse per l'*industrial design*. Meglio approfondito è il profilo extra-accademico di Paci, cui l'autore de-

dica due saggi: l'incarico di consulente e collaboratore de Il Saggiatore, a partire dalla fine degli anni Cinquanta (qui Renzi gli fu collega nella prima metà del 1961, poi dal dicembre 1963 al luglio 1969), e l'impegno per la promozione culturale (ad es. la fondazione, nel 1951, di «aut aut»).

Un altro elemento di pregio del libro di Renzi è la ripubblicazione di una lettera di Paci del settembre 1965 sulla fenomenologia della religione; la lettera (edita nel 2006) è significativa del fatto che Paci progettasse e incoraggiasse tale direzione della ricerca fenomenologica fino agli ultimi giorni. Fenomenologia della religione, dunque, e fenomenologia del negativo, tenendo insieme Husserl e il cristianesimo, sottraendo il problema religioso all'ombra dell'ideologia («“ideologia” [...] nel senso di Marx») e tornando sempre di nuovo alle ipotesi del *Parmenide*. Intrigante l'analisi che in «*Sempre di nuovo tra i fiori contro il cielo*» *Il Rilke di Paci* Renzi fa dei rapporti di Paci con l'opera rilkiana. L'incursione nell'estetica non è occasionale, e viene approfondita nel saggio *Mann Paci Ricoeur*, che chiude la sezione paciana e si affaccia sul Ricoeur di *Temps et Récit* (1983-85). L'intervento coglie e illumina l'ennesimo incontro dei due, questa volta tra le pagine della *Montagna incantata*. A partire dalla comune predilezione per il capitolo «Neve» si scoprono due letture esaustive del romanzo, un libro sul dolore della frattura tra *Geist* e *Leben*, sulla scelta e il potere dell'uomo (e di una nazione, quella tedesca) davanti alla tentazione del male; ma anche una «favola sul tempo» e sui rapporti tra tempo ed eternità, ovvero – di nuovo – tra *Geist* e *Leben*, «tra la vita e la morte. Castorp comprende alla fine che “per riguardo alla bontà e all'amore, l'uomo non deve concedere alla morte la signoria sui propri pensieri”».

L'intento dichiarato dell'autore era di fornire, coi saggi e col dialogo, una inter-

pretazione di Paci e una di Ricoeur. Piuttosto chiara quella di Paci, restituito efficacemente nell'identità di scrittura e pensiero, ch'è poi memore della combinazione «io filosofico-io narratore» formulata da Fulvio Papi all'inizio degli anni Novanta. Ma se pure, leggendo i tredici capitoli, solo apparentemente slegati, si facesse a cogliere il quadro completo di queste interpretazioni, emergerà comunque la certezza che di Paci e di Ricoeur si siano ripercorse, con felice suggestione, le vicende intellettuali.

Andrea Cirolla
(andrecirolla@gmail.com)

Ariberto Acerbi (a cura di), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, EDUSC, Roma 2012, pp. 465, € 26,00.

Cornelio Fabro (1911-1995) fu un filosofo e teologo di indirizzo tomistico che dalla propria posizione instaurò un dialogo serrato con pressoché tutti i classici del pensiero moderno e contemporaneo – come testimoniano i venti interventi raccolti in questo libro. Oltre che a Tommaso, il suo nome è in primo luogo legato a Søren Kierkegaard, del quale tradusse in italiano numerose opere (a cominciare dal *Diario*), favorendone a partire dagli anni Quaranta una prima, significativa (anche se certo non aliena da forzature) diffusione in un paese nel quale il pensiero del filosofo danese era noto in forma alquanto approssimativa e indiretta. Questi, dunque, i «due maestri» – giudicati «altrettanto radicali nelle loro istanze di fondo ma posti agli antipodi dello sviluppo della cultura occidentale» (cit. a p. 67) – da porre come punti di riferimento per la comprensione dell'itinerario di pensiero di Fabro.

Il tomismo di questo autore trova una sua prima espressione nel 1939 in *La nozione metafisica di partecipazione* (secondo San Tommaso d'Aquino), uno scritto che – viene spiegato da Tommaso

Valentini nell'intervento *Dal "tomismo essenziale" alla critica della modernità* – «si colloca certamente nel grande alveo della rinascenza del tomismo promossa dall'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII e poi dall'enciclica *Pascendi* (1907) di Pio X» (p. 30). Fabro si distacca dalle letture antistoriche che fanno di Tommaso una specie di Aristotele cristiano, accentuando per contro gli elementi di assoluta novità presenti nel pensiero del filosofo medievale rispetto allo Stagirita. Spiega sempre Valentini: «Fabro nega [...] la sostanziale unità della filosofia cosiddetta aristotelico-tomista: Tommaso non sarebbe un semplice continuatore di Aristotele, senza cesure o differenze rilevanti, ma un vero e proprio innovatore» (p. 30). Un tomismo anomalo, dunque, per questo oggetto di critiche anche in ambito neoscolastico, come quelle formulate dal gesuita Carlo Giacon, che rimproverava a Fabro (ma anche a Gilson e a Maritain) di aver abbandonato la metafisica classica per adagiarsi su una posizione sostanzialmente heideggeriana (p. 30). In realtà, Fabro giustificava la propria tesi non solo rimarcando l'assenza in Aristotele del concetto ebraico-cristiano di *creazione*, ma anche valorizzando alcuni aspetti neoplatonici del pensiero di Tommaso (tale è la nozione centrale di *partecipazione* quale fondamento in Dio degli esseri finiti e creati), in genere sottovalutati dagli interpreti (cfr. p. 32).

Da questa prospettiva Fabro ha inteso fronteggiare la piega nichilistica o antropocentrica assunta dal pensiero contemporaneo, cercando per contro di dare fondamento assoluto al concetto di libertà dell'uomo. Centrale in questo senso è la partecipazione al dibattito, vivace negli anni Sessanta in Italia, sulla genesi e la natura dell'ateismo novecentesco. Nel 1964 (lo stesso anno in cui esce *Il problema dell'ateismo* di Augusto Del Noce) Fabro pubblica infatti i due volumi intitolati *Introduzione all'ateismo moderno*, che interpretano la crisi della religiosità e

del sacro nel pensiero novecentesco come esito dell'atteggiamento assunto dalla filosofia a partire da Cartesio – soggettivistico, gnoseologico, sostanzialmente autoreferenziale e chiuso alla trascendenza e alla Rivelazione. Come spiega Marco Ivaldo nel suo intervento *L'io come libertà in Cornelio Fabro e la sua comprensione di Fichte*: «Il principio di immanenza, nelle diverse versioni che esso ha assunto, è per Fabro quello inaugurato dal *cogito* e fondato dal *cogito* stesso. Esso coincide con l'affermazione radicale dell'io quale sostrato (od orizzonte) e quale principio di ogni affermazione e posizione di essere, sicché l'essere si risolverebbe senza residui nella sua presenza nella coscienza umana. Ora, la logica interna al principio di immanenza conduce secondo Fabro necessariamente alla negazione della trascendenza» (p. 250).

Con Hamann e Jacobi, Kierkegaard fu tra i pochi pensatori della modernità a percorrere una strada alternativa rispetto alla linea che unisce Cartesio a Hegel e al nichilismo novecentesco. La scoperta di Kierkegaard avvenne verso la fine degli anni Trenta grazie a due decisivi incontri nella vita di Fabro. Il primo fu quello con Giuseppe Gabetti, che allora dirigeva l'Istituto di Studi Germanici di Roma e che per primo spinse Fabro a studiare il danese per affrontare direttamente il pensiero kierkegaardiano. Il secondo fu quello con un teologo e scrittore originario di Amburgo, Erik Pedersen, che gli fece scoprire i *Papirer* come guida e chiave di lettura della complessa opera kierkegaardiana (cfr. a tal proposito quanto ricorda Anna Giannatiempo Quinzio nel contributo *Profilo esistenziale e l'incontro con il Diario di Kierkegaard*, pp. 64-65). Di qui iniziò una frequentazione ininterrotta con il filosofo danese: «come la metafisica di Tommaso mi ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche, così l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard mi ha libe-

rato dal complesso di inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la barondata dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea, rivelandomi il loro sottofondo antiumano e anticristiano» (cit. a p. 43). Si tratta di un Kierkegaard consapevolmente distanziato dalle interpretazioni esistenzialistiche (Heidegger, Jaspers e, in Italia, Abbagnano), ma anche sottratto alla pesante ipoteca che su di lui esercitava ancora in quegli anni l'interpretazione dell'*Epistola ai Romani* di Karl Barth. Affermata nettamente la matrice religiosa e cristiana del pensiero di Kierkegaard, Fabro ritrovava un'idea di libertà e di soggettività final-

mente sradicata dal cerchio magico della coscienza e del soggetto conoscente con il suo pensiero logico e dialettico. La *Po-stilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* viene perciò giudicata da Fabro come «l'unico scritto moderno in grado di tener testa – perché ne contesta i fondamenti – alla *Scienza della logica* di Hegel» (cit. a p. 42), là dove Hegel è visto dal pensatore italiano come uno dei vertici dell'immanentismo soggettivistico moderno, incapace di elevarsi ad una concezione realmente cristiana delle cose.

Giovanni Rota
(giovanni.rota@ispf.cnr.it)