

contesto della storia del pensiero filosofico, particolarmente di quello contemporaneo » (pp. 189-190, 193-194 ss.).

Un indice dei nomi e un indice analitico completano questa utile e accurata esposizione critica del pensiero di Madinier.

FABIO ROSSI

GIORGIO PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981. Un volume di pp. 445.

Insieme a Barth e a Bultmann, F. Gogarten è considerato come uno dei massimi rappresentanti della teologia del Novecento. Egli è noto anche come precursore della cosiddetta « teologia della secolarizzazione ». Meno noto è, invece, il fatto che egli abbia dato un contributo specificamente filosofico al pensiero contemporaneo. Il saggio del Penzo ha il pregio di evidenziare questo aspetto connesso intimamente alla sua teologia, inserendo il pensiero del Gogarten nel vasto e complesso quadro, non solo della teologia, ma anche della filosofia tedesca di questo secolo. In effetti, « se l'annuncio di Cristo è rivolto all'uomo ed è trasmesso quindi in un linguaggio umano, allora il pensare teologico non può distinguersi nettamente da un pensare filosofico » (p. 393). Secondo il Penzo, in Gogarten il rapporto tra teologia e filosofia si configura come « un rapporto fenomenologico. E ciò per il fatto che se il pensiero mostra a volte l'aspetto più teologico e a volte quello più filosofico, ciò dipende soltanto dalla messa in luce dei concetti che vengono posti sotto problema e quindi dal procedere stesso del pensare. Così, rispetto al modo di procedere gogarteniano... non vale il rapporto tra filosofia e teologia tipico del Medioevo, che cioè la filosofia è ancella della teologia. D'altra parte non vale nemmeno il rapporto tra teologia e filosofia, così come viene tematizzato dalla filosofia dell'esistenza, ed in particolare da Jaspers, che cioè la teologia è ancella della filosofia... » (p. 392).

Benché nello svolgimento del pensiero di Gogarten si considerino due fasi, l'una precedente, l'altra posteriore la seconda guerra mondiale, la prima cosiddetta del « personalismo esistenziale », la seconda della « secolarizzazione », l'autore riesce a dimostrare con minuziosa e puntuale analisi dei testi, che v'è una continuità di fondo fra i due momenti, al di là delle differenze. Il significato della tematica della secolarizzazione è appunto quello di evidenziare la dimensione esistenziale della libertà umana. La secolarizzazione si chiarisce come problema del fondamento dell'esistere e quindi dell'autentica persona. Essa si rivela, così, come una dimensione ermeneutica, e non semplicemente come una categoria storiografica, permettendo di fondere il filone storicista e quello esistenziale, entrambi presenti in Gogarten.

Consideriamo quali siano la genesi e le caratteristiche determinanti del filosofare gogarteniano in rapporto con i diversi filoni di pensiero che lo influenzano, seguendo l'analisi del Penzo. Gogarten si chiede, in sostanza, come sia possibile la fede, ovvero il vero compimento della persona, dopo gli esiti nichilistici del pensiero moderno, quali traspaiono già in Nietzsche. Nella sua prospettiva, il nichilismo è l'esito del secolarismo, il quale, a sua volta, non è che uno dei possibili esiti del processo di secolarizzazione che ha avuto inizio con il Cristianesimo (il Giudaismo era ancora, in buona parte, schiavo della « legge ») e che, pur avendo subito diversi intoppi durante il Medioevo, si è accelerato dopo la Riforma. Tale processo di secolarizzazione, favorito anche dalla « nuova scienza », racchiude in sé una enorme carica di positività. Esso ha permesso il maturare della libertà della persona rispetto al mondo sacro del mito, che sottomette l'uomo alla « legge » della natura, come pure rispetto al mondo del pensiero oggettivante, della metafisica. Gogarten mostra di condividere pienamente sia la demitizzazione bultmanniana, sia la critica heideggeriana della metafisica. La dimensione della esistenza, in cui avviene la salvezza, non si rivela al pensiero ontico. La Parola che rivela



l'uomo a se stesso nella Rivelazione cristiana non si mostra attraverso le astratte rappresentazioni della metafisica, ma solo attraverso la storia.

Il tema della storia è fondamentale in Gogarten. A differenza di Barth che, reagendo alla teologia liberale, tende a mettere in secondo piano il rapporto con la storia, egli appare più sensibile nei confronti dello storicismo di Dilthey, ma soprattutto di Troeltsch. Tuttavia, dello storicismo egli critica la tendenza a porre ogni fatto storico, quindi anche l'avvenimento cristiano, su uno stesso piano.

L'attenzione gogarteniana alla storia, in cui si rivela la Parola di Dio è una delle ragioni che spiegano il suo tentativo di legittimare un avvenimento socio-politico quale il Nazismo e la sua adesione, per breve tempo, al movimento filonazista dei Cristiani tedeschi. Come nota giustamente il Penzo, alla base di questa adesione, poi sconfessata, c'è una confusione di piano ontico e piano ontologico: « Rimane sempre ferma nei due periodi da una parte la convinzione che il fondamento autentico dell'uomo non è dato dall'uomo stesso nella sua autonomia egoista ma dalla rivelazione della Parola di Dio, e dall'altra la convinzione che la Parola di Dio si rivela storicamente. Proprio questa dimensione della storia ci porta a chiarire la differenza dei due periodi. Nel primo periodo Gogarten non riesce a tenere ben distinti i due piani della storia, quello ontico che è dato dagli avvenimenti storici e quello ontologico che è dato dalla dimensione di metastoria. E ciò spiega perché egli si mostri troppo preoccupato di dare una giustificazione alla sua concezione politica. Nel secondo periodo invece Gogarten abbandona questa preoccupazione dopo la delusione subita dagli avvenimenti brutali del nazional-socialismo. Senza dubbio... questa esperienza esistenziale è determinante per il passaggio dal primo al secondo periodo. In questo ultimo la dimensione della storia viene considerata soprattutto nel suo aspetto ontologico come storicità. Ed è qui che Gogarten riprende il colloquio più o meno critico con lo storicismo contemporaneo, con Dilthey, Troeltsch e Spengler, incontrandosi sempre più con la filosofia dell'esistenza, ed in particolare con il pensiero di Heidegger e di Jaspers » (pp. 268-269).

Proseguendo l'analisi del tema centrale della secolarizzazione, è naturale chiedersi come mai tale processo innescato dal Cristianesimo, abbia avuto come esito, dopo l'Illuminismo, il secolarismo. Per rispondere, Gogarten sottolinea la presenza nell'uomo di due dimensioni, una tesa al possesso della natura, che si esplica nella scienza, l'altra, invece, aperta a ricevere e tesa all'ascolto, che si rivela nella dimensione non oggettivabile del pensiero ontico, dell'esistere. Tali dimensioni sono ben distinte e vanno entrambe sviluppate, senza dover reprimere l'una per affermare pienamente l'altra. In questo modo la persona raggiunge il suo equilibrio. Il secolarismo, invece, si ha quando l'uomo dimenticando la sua figliolanza, che lo rende capace di autonomia e di dominio sulla natura, afferma solo la prima dimensione. L'esito del secolarismo non può essere che l'assolutizzazione del particolare che diventa idolo e, in ultima analisi, al di fuori del rapporto con Dio, che solo dà significato alle cose, il nichilismo.

Dal nichilismo contemporaneo si esce fuori, questo è essenziale in Gogarten, non invocando un improbabile ritorno alla metafisica o cercando di arrestare il processo di secolarizzazione, ma andando fino in fondo a tale processo. Si tratta di approfondire la dimensione del destino che si rivela angosciosamente all'uomo contemporaneo. Significativo, a questo proposito, è il confronto con Heidegger. Osserva il Penzo che « è proprio in questo non poter evitare la dimensione del destino che si può incontrare la dimensione della fede, ovviamente come fede cristiana, che non è presente o almeno non è tematizzata in Heidegger. Vi è un rapporto intrinseco tra i due momenti, quello del destino e quello della fede nel fatto che essi hanno in comune la dimensione esistenziale del nulla. Questa non è però la stessa dimensione nei due momenti, dato che l'uomo aperto alla fede ha una coscienza più profonda che l'uomo aperto al destino. Cioè, se nel destino come nella fede vi è la stessa coscienza di essere staccati dal mondo, e quindi la coscienza di essere nella dimensione del nulla, però nel destino l'uomo rimane ancora in certo modo legato alle cose del mondo. Cioè, da una parte egli non nutre più la speranza di trovare in esse il momento della salvezza, però dall'altra egli rimane ancora legato alle cose poiché non scorge altra realtà superiore a quella delle cose. Di qui il momento della disperazione... Nella dimensione della fede, invece, l'uomo ha perso

la fiducia nelle cose del mondo, proprio come nella dimensione del destino, però egli non cade nella disperazione, dato che a questa perdita di fiducia nelle cose subentra la nuova fiducia nell'essere ultimo, che è data appunto dalla fede cristiana » (p. 407). Coerentemente con questa prospettiva, per Gogarten « fede significa: esporsi alla pura futuridad di Dio e nient'altro » (p. 408).

Sotto il profilo più propriamente speculativo, il volume del Penzo ha il pregio di evidenziare il superamento dell'esistenzialismo heideggeriano operato « dall'interno » da Gogarten, attraverso una radicalizzazione del tema del destino, fornendo nel contempo una descrizione assai convincente della drammaticità della condizione dell'uomo contemporaneo. Inoltre, l'autore non manca di far notare nel corso della trattazione, certi limiti insiti nel discorso del teologo tedesco, e cioè l'accettazione non sufficientemente critica, da un lato dello storicismo, soprattutto nella prima fase, d'altro lato e lungo tutto l'arco del suo pensiero, della critica della metafisica, che Gogarten assume piuttosto meccanicamente dal filone esistenzialista, limitandosi, per lo più, a legittimarla teologicamente come un dato ormai acquisito sul piano filosofico.

ANGELO CAMPODONICO

PIETRO PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli 1981. Un volume di pp. 147.

Il messaggio che Piovani ci lascia in questa sua opera pubblicata postuma è di notevole interesse e induce a una seria meditazione filosofica. Egli coglie con lucidità essenziale i termini entro cui si muove la filosofia morale contemporanea: crisi dell'oggettività dei valori e rivelarsi della fragilità del deduttivismo etico, del processo cioè di deduzione dei valori dal sistema in cui sono iscritti. Tuttavia l'autore nega che tali termini costituiscano una *deminutio* per la filosofia morale, sia perché, costretta a dar conto delle sue ragioni, l'etica acquista una più solida autonomia, sia perché si pone al centro del discorso teoretico (e non come un corollario). « Così l'etica si trova a operare non alla periferia, ma al centro della nuova teoresi avvertendone con particolare sensibilità le esigenze più cariche di novità, più attente alle trasformazioni » (p. 46).

La morale ha un carattere costitutivo: l'uomo non è *res*, il soggetto non ha altra realtà che nella realizzazione, l'uomo è un soggetto che si oggettiva nell'eticità. Piovani si preoccupa di distinguere la sua meditata posizione da quella di un arbitrarismo velleitario, immediato, antistorico. « Il timore che l'oggettivazione etica permetta a qualunque volizione immediata, singolaristica di presentarsi come morale, tutto sommato, è infondato. La pretesa di un soggetto di essere considerata come morale è vagliata, di fatto, da un lungo, lento processo di accoglimenti, riflessioni, ripensamenti, che ne sperimentano l'inseribilità dentro un sistema. L'oggettivazione etica, semmai, chiarisce con energia anche eccessiva che non c'è *morale* che non sia legata ai *mores* e che non ne sia, in ultima istanza, ratificata » (p. 65). D'altra parte, è vero che non c'è etica senza inquietudine morale, perché questa appartiene all'uomo, nasce con l'uomo. Un comportamento è morale solo se non soffochi quell'inquietudine in cui consiste la moralità. L'uomo è afflitto « o nobilitato » da una dimensione assiologica che gli rivela « la incompiutezza del reale, la realtà come divenire » (p. 76).

A questo punto interviene l'altro aspetto dominante dell'opera di Piovani: l'*assenzialismo*, la filosofia della *assenza* che prende il posto della filosofia dell'*essenza*. « È un vero e proprio rovesciamento della teoresi » (p. 43). È una svolta radicale. « L'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza. Il reale non riesce mai ad esistere, integralmente; non si realizza mai compiutamente; riesce ad essere solo in quanto tende ad essere quale dovrebbe essere, ma quale, esistenzialmente, non sarà mai. La sua struttura