

versioni dell'ontologia classica), ma poi anche alcuni suoi *risultati di ontologia* (segnaliamo specialmente l'efficace riproposizione della dimostrazione della necessità della posizione dell'Essere assoluto, ossia della necessità dell'oltrepassamento della sfera dell'ente e della conseguente critica alle forme di strutturalismo ontologico); largo consenso esprimeremmo anche sulla valorizzazione della natura simbolica del linguaggio che parla dell'Essere assoluto, se venisse detto in modo più netto che il linguaggio simbolico concerne i discorsi intorno al *quomodo sit* e non i discorsi intorno all'*an sit* dell'Essere (quindi ontologia del simbolico, *non* ontologia simbolica); largo consenso possiamo dare alle linee maestre dell'antropologia.

Restano alcune riserve, che si appuntano sulle questioni di metodo, soprattutto. Per dir la cosa più rilevante, non ci persuade il tentativo di inscrivere *completamente* l'ontologia nell'orizzonte fenomenologico o intenzionale; questa iscrizione finisce inevitabilmente per surdeterminare la figura storica (husserliana) di tale metodo e per contrarre, viceversa, la figura storica dell'ontologia (l'immediatezza intenzionale viene estesa alle forme della mediazione metafisica; la mediazione metafisica viene ridotta all'immediatezza intenzionale). Ma riserve avremmo da avanzare anche su questioni più determinate. Due esempi: *a*) non ci pare sempre tracciato con rigore il confine tra l'analisi dell'essere come figura logico-semantiche e l'analisi dell'essere come assoluta realtà (tipica la nota del 'comune' data all'essere nell'ente, nota che fa oscillare l'essere tra realtà e concettualità); *b*) non ci pare sufficientemente chiarito il rapporto tra il cap. I e il cap. III del primo saggio. Se, infatti, l'Essere assoluto è un che di immediato (cap. III), perché la mediazione metafisica costruita nel cap. I? Se, invece, l'Essere assoluto è inferito, *nella sua realtà*, come risoluzione dell'aporetica originaria (cap. I), perché è posto (cap. III) al termine dell'intenzionalità *originaria* della coscienza, che è necessariamente una intenzionalità *immediata*? O dobbiamo trattare il rapporto tra questi due capitoli alla stregua del rapporto tra i due lati d'un circolo ermeneutico? Certo, la logica *interna* del testo di Melchiorre rende molto probabile una tale ipotesi di lettura, la quale, tuttavia, non varrebbe a dissipare le nostre perplessità. Come si può dar circolo tra la posizione immediata e la posizione mediata *dello stesso*?

CARMELO VIGNA

SALVATORE NICOLOSI, *Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità*, Cadmo ed., Roma 1982. Un volume di pp. 278.

Il volume raccoglie saggi composti fra il 1970 e il 1980. Il nucleo centrale delle riflessioni è costituito « dal problema della "libertà dello spirituale" di fronte ad ogni possibile "asservimento" al temporale e al mondano » (p. 7). Secondo il Nicolosi sono principalmente tre i grandi eventi che segnano la crisi all'interno della cultura cristiana e la svolta verso l'attuazione di un *regnum hominis* nell'età moderna: la Riforma protestante, il nuovo carattere sperimentale della scienza, la nascita del capitalismo. « Questi fatti di portata universale investono quasi contemporaneamente le strutture ecclesiaristiche ed impongono una revisione critica di alcuni pilastri di una *Weltanschauung* consolidata » (p. 119). Fra i motivi di contrasto fra cristianesimo e cultura l'A. pone anche, agli inizi dell'epoca moderna, il nuovo indirizzo della storiografia politica ed ecclesiastica. « Dietro la revisione dei contenuti spuntava la revisione del metodo, nasceva il problema delle scienze sussidiarie, si indagava sul significato stesso di progresso, ci si chiedeva se fosse possibile un progresso anche dommatico. L'opera del cardinale Newman, la riflessione filosofica di Blondel, le critiche di Loisy, fino al processo di demitizzazione, segneranno nel secolo scorso e nel nostro secolo le ultime tappe di un rapporto che non cessa tuttora di essere drammatico » (p. 126). Naturalmente la pole-

mica fra la cultura teologica e quella laica fu tanto aspra nell'età moderna per l'esclusività con cui ciascuna si presentava. Nella storia medievale non c'è un vero problema di rapporti fra cristianesimo da un lato e cultura e progresso dall'altro: la cultura è considerata, al pari di ogni altro elemento del 'mondo', o come qualcosa da redimere, o come qualcosa da sottomettere per il raggiungimento del fine soprannaturale. È vero che fino dai tempi di Agostino l'uomo è al centro dell'interesse speculativo dei pensatori cristiani, ma si tratta del centro di interesse, non del fondamento della speculazione che resta teologico e cristologico. « Questa diversità del "fondamento" della speculazione segna la linea di demarcazione fra l'umanesimo cristiano — che affonda le sue radici sin nella Patristica, e soprattutto nel pensiero di S. Agostino — ed ogni forma di umanesimo "terrestre" » (p. 134). Il rapporto fra cristianesimo e cultura, fra cristianesimo e progresso diventa problematico e costituisce un problema cruciale, solo a partire dall'età moderna ed ha i suoi momenti più difficili nel periodo del liberalismo postilluministico. Su questo punto, il Nicolosi giunge alla seguente conclusione: « Occorre guardare con simpatia la cultura dinamica più di quanto non si sia guardato con simpatia nei secoli precedenti alla cultura statica. Il problema cruciale sarà quello di stabilire quando c'è un vero progresso, quando veramente si rende migliore l'uomo, quando veramente il nuovo che si realizza può considerarsi *inchoatio* della Città di Dio, come la grazia è *inchoatio* della gloria, e come la fede è la *inchoatio* della visione di Dio » (p. 141).

L'A. affronta anche il problema del rapporto fra cristianesimo e libertà, interrogandosi sulla novità di atteggiamento che la presenza del cristianesimo ha comportato e comporta nella problematica della libertà. « Il problema della libertà, per l'uomo, si converte in quello della *concordia discors* tra coscienza e legge, cioè tra scelta personale e norma universale. Tale problema scandisce tutti i passi della nostra storia umana, ma non assume una dimensione drammatica, fino a che i due termini — coscienza e legge — si presuppongono, in definitiva come scaturiti dalla stessa fonte e orientati verso lo stesso fine » (p. 172). Per questa via ci si avvicina di nuovo al nucleo centrale delle riflessioni di questo volume: se è vero che la dialettica fra coscienza e legge, fra autonomia ed eteronomia, non si conclude mai, per il cristiano il problema si presenta in modo ancora più complesso, perché per lui la tensione è duplice, appartenendo egli a due mondi distinti, ma non separati, « bensì ordinati, l'uno in preparazione e in funzione dell'altro » (p. 190). Il cristiano non può rinunciare a qualsiasi contestazione verso le leggi ingiuste o imperfette. L'A. indica positivamente le linee sulle quali oggi dovrebbe muoversi la difesa del primato dello spirituale ovvero la tensione verso l'eterno.

ALBINO BABOLIN

MARIANO BIANCA, *L'esistenza immaginata*, Marsilio, Venezia 1982. Un volume di pp. 135.

Mariano Bianca, docente di filosofia della scienza presso l'Università di Siena, analizza in questo saggio il tema dell'esistenza individuale sulla base di una puntuale indagine sull'autonomia dell'esistente nei confronti del mondo della natura e della cultura storicamente istituzionalizzata. In particolare, afferma l'autore, l'esistente si mostra autonomo nei confronti del mondo naturale, della datità cosale e del mondo istituito.

Bianca ricerca il fondamento di questa autonomia esistenziale e ritiene di poterlo rinvenire nella possibilità, da parte dell'uomo, di progettare l'esistenza. L'accezione del termine *progetto* ci pare sia quella sartriana di libertà originaria in cui s'inquadrano le scelte particolari, tensione dell'individuo verso una modificazione di se medesimo e delle cose che lo circondano secondo una radicale libertà di decisione che trascende la semplice volontà. Le condizioni di possibilità del progetto sono essenzialmente due: