

si oppone tuttavia alla caratterizzazione di quel pensiero come una forma di « estetismo » (p. 71). La teoria dei valori estetici è parte di quella teoria del valore in generale cui mette capo la filosofia di Whitehead. Inoltre il termine « estetico » ha in Whitehead un significato più ampio di quello consueto. Resta vero che « l'esteticità è di gran momento nella vita umana » e « l'esteticità, come arte, influisce profondamente sulla qualità della vita, proprio perché s'identifica con il mondo concreto della vita stessa » (p. 77).

L'arte, per Whitehead, ha una funzione vitale; è attività, processo, azione, non pura contemplazione. L'arte è fruizione immediata. L'arte è attività creativa, ma la creatività diviene significativa nel processo. Nell'arte si riconcilia il momento dell'assolutezza con quello della relatività. « L'arte è comunicazione, ma è comunicazione perché è sempre descrizione ed espressione autentica della dimensione culturale raggiunta da un popolo » (p. 85).

Un punto che l'A. sottolinea è che « il problema dell'esperienza estetica e dell'arte è, per Whitehead, strettamente connesso con quello dell'educazione » (p. 90). È decisivo il contributo che può dare l'arte per la formazione integrale della persona. « L'arte intensifica il potere creativo e l'impegno morale dell'uomo; essa è elevazione e affinamento della persona, è comprensione dei valori della vita » (pp. 103-104). Perciò, non riconoscere la funzione educativa dell'arte significa tradire la finalità stessa dell'educazione.

L'arte costituisce per Whitehead l'essenza della stessa civiltà, perché il fine della civiltà è il fine stesso dell'arte: « tutte concorrono e mirano alla formazione di persone libere, equilibrate, integrate armonicamente, di 'uomini liberi' con 'pensieri vivi', capaci, cioè, di stabilire quel giusto equilibrio tra la conoscenza dei fatti e l'arte di utilizzare questa conoscenza » (p. 125).

Il volume ha un carattere prevalentemente espositivo: si sviluppa attraverso ampie citazioni e parafrasi. I punti fondamentali dell'estetica di Whitehead sono messi in rilievo. La documentazione bibliografica è consistente.

(A. Babolin)

F. COPPOLA, *Esperienza e valore nel pensiero di John Dewey*, Morano, Napoli 1978. Un vol. di pp. 142.

Il presente lavoro è il primo di due volumi dedicati al pensiero di Dewey. Lo scopo del libro è « essenzialmente analitico e interpretativo » (p. 9). L'A. pone, anzitutto, l'accento sul concetto di esperienza, analizzando alcune definizioni di « esperienza » date da Dewey. « L'esperienza nel fornire il solo accesso alla natura — rileva il Coppola — assicura anche i mezzi e i materiali mediante cui la natura e le cose-che-devono-essere-conosciute sono esplorate e rivelate. In tal senso l'esperienza è il punto di partenza di tutte le ricerche » (p. 23). In che rapporto sono esperienza e conoscenza? Esse si connettono fra loro, senza che tale connessione comporti una riduzione intellettualistica dell'esperienza a un modo di conoscere, « giacché la conoscenza è esperienza e non viceversa », è un modo peculiare di esperienza che si connette « ad altri modi di esperienza non conoscitivi » (p. 56).

La conoscenza è strumentale, ma la sua destinazione è essenzialmente valorativa e quindi etica. Del resto, come sottolinea l'A., « l'uomo, per Dewey, è fatto soprattutto 'per pensare in termini di valori', è essenzialmente creatura che giudica, apprezza e valuta le cose del mondo » (p. 104). I valori hanno un fondamento empirico, cioè oggettivo e verificabile, in quanto si connettono con l'azione umana. L'A. sottolinea che il naturalismo di Dewey non implica il disconoscimento dei valori umani, ma è anzi « l'affermazione più energica della possibilità non-finita riconosciuta all'uomo — di creare i valori sul continuum esperienziale » (p. 112). Se da un lato Dewey nega l'esistenza dei valori come realtà indipendenti dell'attività umana, dall'altro afferma la possibilità stessa per l'uomo di garantire all'esperienza stabilità ed equilibrio, « proprio nel riconoscere la possibilità all'uomo di farsi promotore dei valori nell'esperienza » (p. 114).

Tutta la seconda parte del volume è dedicata alla teoria del valore di Dewey. L'A. osserva in conclusione che « l'etica del Dewey è una scienza della condotta, è un'etica razionale che risponde concretamente a tutte le istanze insopprimibili della natura umana; è liberazione dal pas-

sato abitudinario, è conquista del presente in funzione del futuro » (p. 140). L'accento è posto sulla fecondità e validità dell'etica in rapporto a tutte le interazioni sociali specifiche, sulla critica di ogni etica autoritaria e fondata su pregiudizi, sull'appello alla filosofia per la soluzione del fondamentale problema del rapporto dei valori con la scienza.

(A. Babolin)

T. MANFERDINI, *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Ed. CLUEB, Bologna 1984. Un vol. di pp. 367.

Non capita spesso di incontrare un lavoro filosofico il cui senso, emergente da un lungo, denso e stimolante itinerario dialogico-critico, storico-teoretico, si traduca essenzialmente nel « fuggare una meraviglia ». Non deve stupire, suggerisce infatti l'A. a conclusione del suo studio, che Barth sia non solo stato ma *rimasto* un « implacabile nemico della religione ». Non stupisce più, aggiungeremmo, dopo aver seguito gli sviluppi di questa ricerca, particolarmente efficace nel portare allo scoperto dipendenze e sensi nascosti, nata esattamente da una discrepanza palesatasi nell'intimo dell'opera barthiana, quasi tra le righe, in un silenzio.

Se, come è evidente, il pensiero teologico di Karl Barth si origina e si sviluppa in un proficuo intreccio con le sue riflessioni sulla specificità della condizione umana, non può non meravigliare che dalla mutata prospettiva antropologica dell'*Umanità di Dio* non derivino le dovute conseguenze sul piano del discorso religioso, e cioè che ad una diversa valutazione delle potenzialità e delle attività umane non si leghi direttamente un recupero della positività del fatto religioso. Nell'opera in questione Barth si limita a tacere di quello specifico fenomeno umano che è la religione. Ma è, il suo, un silenzio eloquente, che rivela da una parte « un concetto inadeguato di religione », dall'altra la provenienza schleiermacheriana di tale concetto e della sua inadeguatezza. Ciò non significa mettere in discussione né il fatto che la critica barthiana della religione sia in fondo giocata sul piano di un costante raffronto polemi-

co con le posizioni schleiermacheriane, né che quella filosofia della religione che tanto potentemente ha influenzato il protestantesimo tedesco ed anglosassone romantico e post-romantico sia da Barth qualificata in modo doppiamente negativo: da un lato come teologia della cultura, dall'altro come teologia del sentimento religioso. Significa, invece, riconoscere — un risultato che ha necessitato di un rigoroso esame tanto della filosofia della religione di Schleiermacher quanto della concezione barthiana della religione emergente nell'*Epistola ai Romani*, nel discorso sull'essenza della dottrina riformata all'Assemblea generale dell'Alleanza riformata del 1923, nella *Dogmatica ecclesiale*, fino al silenzio dell'*Umanità di Dio* — il condizionamento ermeneutico schleiermacheriano che pesa su Barth conducendolo, pur nella radicale diversità della valutazione, ad una medesima interpretazione della religione. L'opposizione al « religiosismo » schleiermacheriano che vede la religione annullare in sé la rivelazione non porta, cioè, Barth a chiedersi se quello sia l'unico concetto possibile di religione e quello che ne coglie la vera essenza, ma lo spinge, al contrario, a rovesciare i termini della questione fino a porre una opposizione irriducibile tra rivelazione e religione e a concepire la prima come annullamento (*Aufhebung*, ma in senso tutt'altro che hegeliano) della seconda, come assoluta verità che pone in questione tutte le verità. È venuta a mancare, in questo modo, una reale critica alla concettualizzazione della religione propria soprattutto dei *Discorsi sulla religione*, in quanto essa si è dissolta in una sorta di « operazione algebrica » che mutando semplicemente il segno posto dinanzi al concetto ha finito per assumerlo ed avallarlo.

Si spiega, a questo punto, il pertinente titolo di questo volume che apre sempre di nuovo al problema religioso come problema umano. La scoperta di una convergenza di fondo — nel senso che si è chiarito e nel segno di una radicale inadeguatezza — tra le posizioni di Schleiermacher e di Barth non può che riaprire il discorso sull'essenza e il significato della religione in vista di una « più approfondita e coerente interpretazione del fatto religioso » che pur attenta al richiamo barthiano — « Dio è Dio, l'uomo non è dio » — sappia rinvenire una positività non solo in Dio