

mentale, delle cose singolari e di Dio insieme». Ed «estetica anche in altro senso», come «condizione di possibilità della potenza dell'immaginazione» (pp. 194-195), la cui «somma libertà e potenza [...] ha luogo nella scienza intuitiva» stessa (p. 198). Interpretando i testi spinoziani, Diodato precisa che «la Mente umana [...] non giunge all'eternità, non *diventa* parte dell'intelletto divino, bensì riconosce, nella scienza intuitiva, di esserne parte, ovvero [...] di essere eterna» e «conoscenza di Dio nella sua espressione» (p. 200). Preciso ciò circa Spinoza, si possono quindi cercare e accostare alla sua «scienza intuitiva» opere poetiche (con Góngora) e pittoriche (con Vermeer) che realizzano esteticamente in forme tecniche diverse l'ideale spinoziano di «scienza intuitiva», cioè di conoscenza o esperienza estetica, non logica né astratta né puramente verbale, ma liberamente immaginativa, come presenza immediata dell'individuale e in esso dell'Assoluto, o viceversa, data la identità-distinzione dell'assolutezza «reciproca» (questo termine è di chi recensisce, e certo non corrisponde alla semplicità onnifondante, e quindi non ben esprimibile, del rapporto, simultaneo ed eterno, di identità-differenza, che si suppone presente in Spinoza secondo l'interpretazione di Diodato).

A Góngora Diodato dedica circa sessanta dense pagine di commento e valutazione critica, citando e commentando testi delle *Soledades* e dei loro commentatori ed estimatori, anticipando che il poeta procede in direzione opposta a quella di Vermeer, poiché «sembra operare sul linguaggio intendendolo come strumento di derealizzazione che conduce al concetto, procedendo [...] verso la deconcettualizzazione attraverso la metafora, costruendo mondi autonomi». Viceversa Vermeer tende a presentare «oggetti che esprimono solo se stessi, [...] come semplici eventi che prendono posto nel mondo» (p. 202).

L'immediatezza estetica della presenza dell'assoluto nell'individualità irripetibile, che in Góngora si desume dall'interpretazione stilistica e poetico-estetica, è certo più facilmente (e visivamente) percepibile in Vermeer, perché nei due capitoli conclusivi a lui dedicati sono inserite tre ottime riproduzioni di suoi quadri fra i più noti: *l'Arte della pittura*, *la Veduta di Delft* e *Fanciulla con perla all'orecchio*, ove prospettiva, contrasto e nettezza di linee, disegno e colori danno la percezione immediata della *unicità* sia dell'evento rappresentato, sia e ancor più della sua «riproduzione» (o nuova creazione pittorica anch'essa originale come l'originaria creazione assoluta che ha dato esistenza all'evento rappresentato).

Abbiamo già notato la molteplicità di interessi storici e culturali che la ricerca di Diodato richiama e la riteniamo particolarmente costruttiva, grazie alla prospettiva logico-linguistica secondo la quale è prevalentemente condotta. La determinazione dei livelli linguistici evidenziabili nel pensiero di Spinoza, che ha lo scopo finale di farne risaltare l'unità di fondo, cioè di origine, e quindi il valore teoretico e metafisico, conduce al superamento, almeno prospettico, cioè con riferimento a tale unità, delle usuali antinomie e distinzioni formali sulle quali troppo spesso la cultura contemporanea ritiene di soffermarsi, con esiti prevalentemente negativi.

GIANCARLO PENATI

P. COLOMBO, *Ermeneutica e teologia. Verità e storia in H.G. Gadamer*, Glossa, Milano 1995. Un volume di pp. X-383.

La filosofia, nella sua pretesa di istituire la domanda sulla verità, si è sviluppata cercando di fondare il divenire storico in un'ulteriorità metafisica. Il problema erme-

neutico viene inquadrato dall'Autore a partire dall'esito della modernità e dal riconoscimento dell'impossibilità di quella pretesa di fondazione. D'altra parte, la fine della metafisica non significa anche l'esaurirsi della questione veritativa; anzi, è l'ermeneutica che permette di riformulare la domanda sulla verità, a partire dalla finitezza storica. Si tratta del progetto che uno tra i più importanti esponenti dell'ermeneutica contemporanea, J. Grondin, ha definito «*Prima philosophia senza metafisica*».

Il libro analizza in modo analitico la filosofia di Gadamer e le acquisizioni a cui perviene nell'istituzione di un sapere ermeneutico in grado di riproporre la questione della verità. Le acquisizioni vengono enucleate in tre momenti; in primo luogo essenziale è la fondazione del concetto di storicità a partire dalla categoria di evento: il fondamento della storia può essere colto solo aposteriori, a partire dall'evento della sua manifestazione. In secondo luogo, Gadamer riconosce il primato della manifestazione sulla soggettività: non è il soggetto che stabilisce le condizioni di possibilità della manifestazione della verità, ma è la verità che 'avviene' nella storicità. Il terzo fondamentale guadagno è il riconoscimento dell'originaria correlazione fra teorico e pratico: la verità, mostrandosi nella storicità, interpella l'uomo nella sua insuperabile individualità. È senz'altro un merito del libro, da un lato, quello di sottolineare puntualmente la dipendenza di questi guadagni dal pensiero di Heidegger, dall'altro di affrontare, all'interno dell'impianto teorico proposto, i numerosi dibattiti che la filosofia di Gadamer ha suscitato tra i maggiori esponenti della filosofia contemporanea: Derrida, Habermas, Rorty, Ricoeur, Riedel.

La prospettiva, formulata da Gadamer, presenta anche alcuni limiti determinati proprio da una mancata tematizzazione del rapporto verità-storia. Un esempio, in questo senso, è la riflessione sull'opera d'arte, intesa nel duplice senso di «arresto della temporalità» e di «apertura di mondi storici». Infatti, se da un lato la prima indicazione rischia di reintrodurre una prospettiva metafisica dualistica, in quanto di fronte al divenire storico si contrappone la permanenza dell'opera d'arte, la seconda indicazione conduce all'impossibilità di una domanda avente pretesa veritativa, nella misura in cui l'incontro tra la storicità dell'opera e il presente è solo un caso particolare della *Wirkungsgeschichte*. La via estetica nell'istruzione della domanda sulla verità risulta essere pertinente, ma non definitiva. Anche la parola poetica non riesce a elevare l'ontologia ermeneutica a un orizzonte universale; infatti, il linguaggio poetico afferma la verità solo in forza della propria parola, sottraendosi così alla circolarità ermeneutica, in base alla quale il significato che ogni parola assume si trova sempre in relazione alla totalità del linguaggio.

Secondo l'autore, l'impostazione di Gadamer soffre di un limite strutturale: la sua dipendenza dallo storicismo tedesco e dalla figura dello spirito oggettivo hegeliano. Ciò si evince dalla prevalenza della riflessione sul teorico rispetto al pratico, sulla pre-struttura rispetto alla pro-gettazione, e, in ultima analisi, sull'oggettività rispetto alla libertà. Indicativa, a conferma di ciò, è la debolezza degli scritti di Gadamer nell'istruire con organicità e sistematicità un'analisi dell'agire umano, in aggiunta alla significativa riabilitazione della *phronesis* e della filosofia pratica aristotelica; questa mancanza ha permesso, tra l'altro, una deriva relativistica a interpreti che si richiamano esplicitamente al pensiero di Gadamer. Colombo ha l'obiettivo di mostrare come la domanda sulla possibilità di un'etica al di fuori della metafisica, equivalga alla possibilità di giustificare la dimensione veritativa della temporalità. Infatti, gli ultimi capitoli del libro sono dedicati alla tematizzazione dell'ermeneutica in quanto filosofia pratica. In sintonia con quanto ha sostenuto M. Riedel, Colombo trova necessariamente implicata nella libertà, in quanto referente ultimo della coscienza morale, la domanda sulla verità dell'agire e quindi la possibilità di istituire il problema ontologico. L'ontologia ermeneutica si struttura a partire dalla verità dell'essere,

che nel suo manifestarsi alla comprensione storica, interpella la libertà nella sua attuazione pratica.

L'impostazione teorica presente nel libro si sviluppa cercando di non cadere né nella riproposizione di un orizzonte metafisico (a questa posizione viene ricondotto I. Mancini), né in una deriva relativistica. La soluzione prospettata è quella di pensare fino in fondo il principio ermeneutico e il significato che esso assume nell'elaborazione di una rinnovata domanda ontologica e, quindi, di un sapere della verità, al di fuori della metafisica.

La prima parte del volume è dedicata all'indagine della ricaduta in ambito teologico del paradigma ermeneutico, indicato nella coappartenenza di verità e storia. Nei primi capitoli Colombo esamina le proposte che negli ultimi anni hanno cercato di declinare in ambito teologico la filosofia di Gadamer (B.J. Hilberath e H.G. Stobbe) e la questione ermeneutica più in generale (E. Simons, K. Hecker, W. Joest, H. Wagner, E. Biser e P. Knauer). Successivamente il confronto tra ermeneutica e teologia avviene attraverso la mediazione di quattro significativi autori: Pannenberg, Verweyen, Jüngel e Theobald di cui vengono messi puntualmente in luce i guadagni e i limiti. Il nodo teorico da affrontare è quello di conciliare l'assolutezza della fede nella sua universalità, con il carattere necessariamente storico della verità. Il paradigma ermeneutico trova la sua fecondità nella possibilità di superare l'estrinsecismo dualistico tra ragione e fede, naturale e soprannaturale, storia e verità. W. Pannenberg individua la verità nella totalità del processo storico, anticipato nell'evento cristologico; in questa impostazione è rinvenibile, secondo Colombo, una mancata tematizzazione della storia dal punto di vista filosofico, e quindi un riassorbimento dell'ermeneutica nella teologia. C. Theobald, invece, afferma giustamente la centralità della dimensione storico-pragmatica della fede, a scapito però di una sufficiente giustificazione critica della sua universalità e assolutezza. In H. Verweyen è presente un riconoscimento della circolarità ermeneutica tra l'apriori antropologico e la Rivelazione cristologica, quale compimento della libertà; nonostante ciò in questa impostazione è ancora presente un'istanza trascendentale, caratterizzata da un'astratta universalità. E. Jüngel, infine, a partire dall'evento cristologico, riconosce la necessità di pensare insieme verità e storia, finendo però con il non prendere in considerazione il carattere eminentemente fattuale della fede. La proposta teorica dell'autore è di evidenziare le straordinarie possibilità che l'ermeneutica offre al sapere teologico in un'epoca postmetafisica. Si tratta però di radicalizzare il principio ermeneutico nelle sue estreme conseguenze e nello stesso tempo di salvaguardare l'autonomia dell'ambito filosofico da quello teologico. L'ermeneutica teologica non è il compimento dell'ermeneutica filosofica; infatti, questa non deve assolvere al compito di introdurre al piano teologico, in quanto esso per natura è indeducibile. L'ontologia ermeneutica configura la struttura originaria in grado di determinare il carattere trascendentale della Rivelazione storica. Secondo Colombo la circolarità che il principio ermeneutico tematizza tra la struttura della libertà (apriori storico-trascendentale) e l'evento della verità della temporalità (aposteriori storico-fenomenologico) ha una ricaduta pertinente in ambito teologico. Infatti, la corrispondenza tra Rivelazione (singolarità dell'evento cristologico) e fede (esperienza della libertà dell'uomo che afferma l'evidenza dell'evento cristologico), non istituisce un 'circolo teologico' parallelo a quello ermeneutico fra evento e temporalità, ma indica il criterio di verità del circolo ermeneutico stesso. Questo accade perché è la verità teologica che richiede, nel suo intrascendibile carattere di evento, l'attuazione della libertà finita.