



Recensioni

Franco Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998, pp. 357

Iniziare un libro con la semplice parola «Platone» significa accettare una sfida che durante secoli (ormai millenni) ha messo in scacco gli studiosi della filosofia. Trabattoni, ricercatore presso l'Università di Milano, ha accettato la sfida e offre al mondo intellettuale un lavoro che riflette una lunga *synousía* (convivenza) con i testi platonici. Il metodo seguito nell'opera non è né analitico (i contenuti dei singoli Dialoghi nella loro autonomia), né sintetico (secondo il desiderio di Leibniz: trovare il «sistema» di Platone; o secondo le ricerche degli autori della scuola di Tubinga-Milano), ma i due momenti insieme: un'analisi di quei testi che ci permettono di iniziare una sintesi tematica intorno ai temi fondamentali.

Dopo il necessario proemio sulla biografia di Platone, si offre una visione d'insieme dei Dialoghi, dei quali si accetta l'autenticità dell'*Alcibiade primo* (pp. 25 e 148), punto che rimane ancora discusso fra gli studiosi. Trabattoni afferma che l'inizio della stesura dei Dialoghi è databile non solo dopo la morte di Socrate, ma perfino dopo gli anni 393-392 a.C. (proposta che troviamo a p. 25s), come se ci fosse la certezza che l'*Apologia* sia stata la prima opera filosofica del nostro autore. Non penso che questa affermazione sia pienamente condivisibile: non si può escludere che Platone abbia scritto prima del 393.

L'uso che Platone fa della forma dialogica viene presentato con grande acume, con l'aiuto della *Lettera VII*, anch'essa ritenuta autentica (pp. 29-43). Si dice, a conclusione di questi momenti iniziali, che Platone «era totalmente libero di usare il suo modello letterario come voleva e che nessun vincolo particolare poteva venirgli dai caratteri reali dei personaggi che metteva in scena. Perciò occorre sempre tenere presente che un esame dei tratti storicamente accertati dei personaggi che prendono parte ai dialoghi non conduce quasi mai a risultati di interesse filosofico» (p. 32). Queste affermazioni, comunque, dovrebbero essere soppesate per ogni opera, perché non credo che fosse usato ogni «modello letterario» (pensiamo, ad esempio, al Protagora del *Teeteto*) con totale indipendenza della dottrina storicamente proposta dagli autori che discutono drammaticamente con Socrate.

Il rapporto di Platone con Socrate mostra il superamento della visione presocratica, nell'ambito della quale si credeva nella corrispondenza possibile fra pensiero, parola e realtà, e di quella sofistica (che stacca il mondo della parola dalla realtà, ed esalta la condizione dell'uomo come misura di tutto). «Il problema della conoscenza e della verità diviene, con Socrate, il problema di (ri)stabilire l'armonia dei

soggetti e delle opinioni mediante l'accordo (*homologia*)» (p. 38). Da questa affermazione si avvia la ricerca sulla posizione di Platone, che offre le sue riflessioni segnate da un forte legame con il «maestro» Socrate, come in diversi momenti sottolinea Trabattoni (con delle notevoli differenze che sono riconosciute opportunamente). Platone, infatti, crederebbe nel dialogo come cammino per avvicinarsi alla verità, un cammino che non potrebbe esaurire, nell'attuale condizione umana, tutta la realtà né i principi sommi in una comprensione perfetta, perché i principi sarebbero fuori dalle nostre possibilità (cf. pp. 42s, 264s, 270s e l'affermazione forte a p. 327: «Platone non ha un sapere *reale e oggettivo* da offrire, né politico né filosofico»). Quest'idea risulta costante nel libro, e serve per elaborare la critica più forte al Platone della scuola di Tubinga-Milano, come si vede alla fine.

I capitoli 3 e 4 studiano le critiche di Platone alla cultura tradizionale e alla sofistica, con l'aiuto di alcune delle prime opere (i «dialoghi socratici»), specialmente dello *Eutifrone*, dei primi due libri della *Repubblica*, dello *Ione* (scritto sempre *Jone* nel testo), etc. Siccome non sono presentati tutti i Dialoghi, si può rimpiangere l'assenza in questi capitoli di un'analisi dell'*Ippia minore*, che sarebbe stato auspicabile. In questo contesto si torna sulla figura di Socrate, che non sarebbe stato interessato a questioni di filosofia naturale (pp. 66 e 103, contro l'immagine che tesse Platone nel *Fedone*), e che aiuta Platone per capire le convergenze fra cultura tradizionale e sofistica (così come ci viene presentata la condanna di Socrate, p. 67). Queste analisi ci fanno vedere come «Platone appare a volte più vicino ai conservatori nel denunciare il soggettivismo distruttivo dei sofisti, a volte più vicino ai sofisti nel promuovere l'uso di una dialettica incisiva e spregiudicata» (p. 92).

I capitoli 5 e 6 mostrano le critiche di Platone sia contro Protagora sia contro l'eraclitismo (tema centrale del *Teeteto*), critiche che fanno vedere come «la posizione protagorea non è semplicemente aggredita da Platone dall'esterno, mediante una mera contrapposizione di verità a opinione, di universale a particolare, di immobile a mobile. Al contrario Platone riteneva di averla svuotata dal suo interno, mostrando che lo stesso punto di vista empirico implica la verità oltre l'opinione, l'universale oltre l'individuale, l'immobile oltre il mobile. Questo particolare angolo di visuale è in genere uno dei più trascurati dagli studiosi di Platone, ma è di gran lunga il più importante, come avremo occasione di vedere nei successivi capitoli, per capire la vera natura della sua filosofia e della sua "metafisica"» (p. 101).

Nello stesso capitolo 6, si inizia la presentazione «propositiva» del pensiero platonico, con l'aiuto del *Fedone*. In quest'ultimo dialogo è rilevante la scoperta della causa finale, che deve essere valorizzata nella storia della filosofia e del sapere al di là delle critiche di chi vede in questa causa un ostacolo per lo sviluppo delle scienze empiriche (p. 116s).

Il capitolo 7 approfondisce la scoperta della dimensione ideale (con l'aiuto dell'immagine della «seconda navigazione» che troviamo nel *Fedone*), sebbene Trabattoni ribadisca, secondo l'idea già considerata prima, che non sarebbe possibile, prima di morire, una visione diretta delle idee (pp. 136-138). Crediamo che si possa ridimensionare l'affermazione che il primo testo della metafisica occidentale sia il *Fedone* (p. 139), perché, a mio viso, continua ad avere un grande valore per la storia della metafisica il *Poema* di Parmenide. Le idee platoniche sono difese da ogni inter-

pretazione di tipo neokantiano, e, allo stesso tempo, sono presentate nella sua duplice valenza: ontologica e assiologica (pp. 141-145).

Nello studio sulla natura dell'anima (si ritiene, come è detto nell'*Alcibiade primo*, che l'uomo sia la sua anima) si sottolinea di nuovo la sua dimensione morale: il primato dell'anima sul corpo ci aiuta a capire la responsabilità di ogni uomo. Come dice Trabattoni, «non è mai lecito giustificare determinati comportamenti dicendo che l'anima non ha potuto resistere alla forza della passione, perché il mondo materiale dei bisogni e degli istinti non è in grado di comandare le funzioni intellettuali e morali» (p. 153). Le prove dell'immortalità cercano di mostrare come sia possibile identificare una vita giusta e una vita felice (p. 153s). Non ci sembra pienamente giusto considerare di poco valore la prova offerta nel libro X della *Repubblica* (p. 156), quando più avanti si riconosce la forza inerente ad essa (p. 158). Si dovrebbe approfondire, comunque, se questa prova si limiti solo alla parte razionale dell'anima (come si dice a p. 208) oppure valga per l'anima intera (come sembra essere considerata in altre parti della *Repubblica*).

L'amore platonico viene spiegato nel capitolo 9. Di fronte a chi dice che Platone difenda un amore di tipo egoistico, l'autore fa notare che questo amore è aperto al bene assoluto e universale, così che si supera la dimensione puramente egocentrica (p. 169s). La dottrina del *Simposio* e del *Fedro* (studiati in questo ordine) sull'amore ci porta ad un'analisi della proposta sull'educazione dell'anima, che mette insieme non soltanto il momento razionale, ma anche quello erotico. Le parole non possono contenere la verità, ma hanno il suo valore: «se ai *logoi* non si può attribuire il compito imitativo di rispecchiare la verità, bisogna però attribuire loro quello "erotico" e psicagogico di suscitare nell'anima la persuasione, mediante l'esercizio della dialettica» (p. 177).

I capitoli 10 e 15 presentano la politica in rapporto all'etica (si possono separare queste due «discipline» nel pensiero platonico e in quello aristotelico?), sia nella *Repubblica* che nel *Politico* e le *Leggi*. Sarebbero stati utili degli accenni al *Critone*, dialogo non studiato nell'opera. L'utopia di Platone è vista in rapporto ad altri dialoghi, e mostra il desiderio di capire come il bene personale sarà possibile soltanto in armonia con il bene comune. Pur non essendo realizzabile, l'utopia risulta necessaria, «non perché la realtà possa o debba essere di tal genere, ma perché fornisce una imprescindibile misura regolativa» (p. 198). Le proposte meno accettabili che troviamo nella *Repubblica*, soprattutto per quello che riguarda l'eugenismo (infanticidio, ecc.), suscitano oggi molte perplessità. «Fa impressione, in particolare, non vedere in Platone un senso di rispetto per la vita in quanto tale, ma solo nella misura in cui chi vive ha la possibilità o la virtù di fare qualcosa di buono. Qui basti dire che gli antichi non hanno trovato queste prescrizioni particolarmente scandalose, perché il rispetto per la vita, anche e soprattutto nella sua fragilità e debolezza, è un tema di schietta derivazione cristiana» (p. 197).

La consapevolezza dei limiti del sapere umano illumina il progetto filosofico dell'ultimo Platone. Infatti, commentando il *Politico*, Trabattoni può affermare: «Se il governante è il tecnico perfetto padrone del bene, agli uomini converrà accettare anche la sua violenza. Ma se è cattivo, l'unico possibile antidoto è la libertà. E poiché Platone sapeva che non c'è mai la sicurezza di aver trovato un uomo davvero in

possesto della scienza, la persuasione e la libertà costituiscono il destino inevitabile dell'uomo. Il che non significa, ovviamente, che la libertà sia un bene di per sé» (p. 305).

Gli argomenti più metafisici vengono considerati nei capitoli 11-13, con l'aiuto della parte centrale della *Repubblica*, e con il *Parmenide*, il *Teeteto* ed il *Sofista*. Forse il passo di *Repubblica* 506de, che Trabattoni utilizza per evidenziare che Socrate si limiterà alla sua opinione sul bene in sé (p. 215), non esclude, secondo me, l'interpretazione degli autori della scuola di Tubinga-Milano, né credo che si possa leggere questa parte come se fosse dominata dalla parola chiave «opinione» (p. 215). Subito dopo si dice che «per Platone la verità, anche quando viene colta, si manifesta sempre attraverso l'opinione di qualcuno, per cui è scorretto ritenere che questa opinione rappresenti la verità senza limitazioni: in persone diverse, la verità si manifesta in modi diversi» (p. 216), affermazione che dovrebbe essere interpretata, secondo me, non come negazione ad un possibile accesso alla verità, ma come giusta consapevolezza dei limiti nel nostro esprimerla.

Molto opportuna è l'affermazione dell'identità fra bene e uno in base al solo scritto della *Repubblica*, senza dover far ricorso alle dottrine non scritte (pp. 217-219). Ugualmente, ci sembra giusto notare che la «svolta» dei dialoghi aporetici non implica una rinuncia alle idee precedenti (p. 231), punto che, comunque, rimane aperto fra gli studiosi. Nel *Parmenide* Trabattoni trova la consapevolezza in Platone di non poter arrivare ad una dialettica assoluta, per cui sarebbe stato costretto a fare una fuga verso il dialogo. «In questo ripiegamento dalla scienza all'uomo, dalla dimostrazione al dialogo, dalla verità alla persuasione, si nasconde probabilmente il motivo della millenaria fecondità del pensiero platonico» (p. 240).

Nella presentazione del *Teeteto* si fanno delle osservazioni sulle difficoltà contenutistiche per la sua datazione (pp. 245 e 252), il che ci sembra confermare la tesi di Thesleff su una doppia redazione di questa opera (benché l'Autore non ne parli). Di fronte alle idee del *Sofista*, Trabattoni fa notare come il problema filosofico di Parmenide è superato grazie all'introduzione dell'esperienza: Platone non la disprezza, al di là di certe immagini sbagliate su di lui che si sono create nei secoli (p. 257).

Il *Timeo* racchiude molte idee degli altri dialoghi (p. 286s). «Il *Timeo*, insomma, collabora al grandioso progetto platonico di mostrare che il bene non è solo fuori della realtà, ma attivo dentro di essa, come garanzia della capacità politica ed educativa dell'uomo, volta appunto a creare le condizioni della vita buona» (p. 278s). Forse si esagera il primato della vista fra i sensi umani in ordine alla contemplazione e alla filosofia (p. 286, citando *Timeo* 47ab), quando questo passo platonico mette allo stesso livello sia la vista che l'udito: sarebbe stata una buona occasione per correggere l'errore «di ottica» di quei manuali che dimenticano in Platone (il grande promotore del dialogo e dell'insegnamento orale!) l'importanza dell'udito per la conoscenza umana...

L'ultimo capitolo affronta l'attuale discussione sulle dottrine orali, con una posizione «moderata» riguardo ai difensori e agli oppositori della scuola di Tubinga-Milano. Non mi sembra giusto dire che la diade di grande e piccolo sia un principio «secondo» all'Uno, come se fosse anteriore in priorità alle idee, quando potrebbe essere pensata come principio in senso analogico, come estremo opposto dell'Uno e

come condizione della molteplicità degli esseri. Ma su questo si può discutere ancora. Per Trabattoni sarebbe corretto dire che, in fondo, per Platone non esiste che un principio, l'unità, ma con un correlativo, una specie di contenitore, capace di spiegare la molteplicità (p. 339s). Proprio qui si ripete l'idea che già abbiamo trovato prima: gli oggetti trascendenti sarebbero inaccessibili. «La metafisica di Platone è una sorta di teologia negativa, in cui il sapere negativo si riduce all'ammissione che è necessario porre un principio trascendente. Tutto quello che si può aggiungere a questa tesi non è più sapere metafisico, ma è dialettica, discorso e dialogo fatto da uomini con altri uomini» (p. 341s, ma non capisco se sia possibile separare in Platone metafisica e dialettica). In questo senso, deve essere interpretata l'opera scritta di Platone «come una gigantesca costruzione retorica, composta con lo scopo di ingenerare nel lettore la persuasione che la dimensione metafisica è necessaria» (p. 343). Possiamo condividere in parte questa asserzione, ma potrebbe essere ridimensionata se si considera che la salita razionale del dialettico non si limita soltanto a capire che c'è un principio, ma può (nella misura delle possibilità di questa vita terrena) discendere per gettare luce nella comprensione di tutte le realtà. Non nascono qui dei contenuti che possono, per mezzo dei *logoi*, essere trasmessi nelle anime adeguate, secondo la presentazione della vera retorica del *Fedro*?

Vorrei fare alcune considerazioni finali. Qua e là si offrono soluzioni o suggerimenti per punti diversi che causano difficoltà agli interpreti. Si afferma, per esempio, come possa essere capito il difficile finale del *Protagora* con la strana accettazione del piacere nella vita morale (p. 83; cf. p. 327 per il rapporto fra eudemonismo ed escatologia); oppure, che il personaggio anonimo dell'*Eutidemo* sarebbe Isocrate (p. 90s); oppure, che il sapere raggiunto mediante l'illuminazione del quale si parla nella *Lettera VII* sarebbe la persuasione dell'esistenza di forme metafisiche (p. 136); oppure, che l'omissione delle ultime realtà da parte di Diotima nel *Simposio* non implica un'allusione alle dottrine non scritte, ma presenta la condizione di tutti gli uomini che non possono raggiungere una visione perfetta delle idee (p. 171s); oppure, sul modo giusto di rapportare i principi del *Filebo* con i generi sommi del *Sofista* (p. 272). Altre soluzioni sembrano non del tutto soddisfacenti. Per esempio, si dice che l'apparire del filosofo all'interno del *Sofista* spiega perché Platone non scrisse mai il Filosofo (p. 262s), quando tale problema nasce di nuovo secondo le affermazioni iniziali del *Politico*, e nemmeno il *Sofista* «chiude» la presentazione sul filosofo (come si intravede nel desiderio di tornarci sul tema, cf. *Sofista* 253e).

Sono da lodare, in modo speciale, gli sforzi per spiegare l'allegoria della retta con grande attenzione al testo e non secondo le «incrostazioni» che durante i secoli si sono formate grazie (per colpa?) degli studiosi. Auspichiamo che il modo molto convincente col quale Trabattoni mostra che i contenuti della *diánoia* non possano essere ridotti agli oggetti matematici (p. 221s) trovi nei manuali (e anche in qualche grossa *Storia della filosofia antica*, come quella di Giovanni Reale) maggiore attenzione, per superare stereotipi che non corrispondono al pensiero di Platone.

Nella bibliografia scelta ci sono le opere più rappresentative degli ultimi decenni. Risulta strana l'assenza del secondo volume che ha dedicato W.K.C. Guthrie a Platone (mentre si cita il primo), e sarebbe stato utile includere anche il *The Cambridge Companion to Plato*, edito da R. Kraut nel 1992.

In conclusione, il *Platone* di Trabattoni mostra la vita intellettuale che può essere suscitata in chi attinge abbondantemente dai Dialoghi platonici. Trabattoni offre il risultato della sua ricerca, e sono sicuro che ogni professore o studente che sia stato già iniziato alla lettura dei testi di Platone non potrà finire questo libro senza fare il proposito di tornare di nuovo ai Dialoghi per proseguire a camminare e riflettere dietro le orme di un pensatore che continuerà a gettare una forte luce filosofica anche nel prossimo millennio...

Fernando Pascual, L.C.

Salvino Biolo, *Trascendenza divina: itinerari filosofici*, pp. 313 - Rosenberg e Sel-
lier, 1995, L. 50.000

Il volume contiene le relazioni ed i contributi al XLVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (in totale 24). Essendo difficile dar conto, brevemente, di una molteplicità di densi interventi (di taglio teoretico e storico), ci limiteremo a segnalare, per ciascuno, degli spunti che possano invogliare a meditare gli apporti giudicati più interessanti, se non a leggere per intero un'opera così profonda.

Biolo afferma che qualunque itinerario verso la Trascendenza implica che si predefinisca il termine della nostra ricerca e deve essere di Dio la prima iniziativa nel venirci incontro (cf. pp. 9-11). A suo giudizio, non è possibile pensare come indipendente ed a sé una verità insufficiente ed un essere contingente: la perfezione parziale deve essere causata da una Perfezione somma (cf. p. 11). Tuttavia, il Nostro dubita che una qualsiasi prova di Dio, anche la più cogente, abbia mai fatto credere qualcuno «ex novo». La funzione delle varie «vie» sarebbe solo quella di dare consistenza razionale ad una solida esperienza religiosa previa (cf. p. 14). A suo parere, la natura di Dio certamente trascende la nostra capacità argomentativa, ma, oltre alla ragione raziocinante, abbiamo anche la ragione poetica (cf. p. 12).

Mathieu (contro Bontadini e Severino) ritiene che il principio di non contraddizione sia decisivo solo in sede di confutazione. In forza di detto principio, quindi, non si potrebbe, incontrovertibilmente, né ammettere, né negare la Trascendenza. Questa sarebbe oggetto di una scelta (opportuna e conveniente) a partire da una interpretazione dell'esistente (cf. pp. 23, 24).

Vigna confessa di stare dalla parte della metafisica classica e di non condividere la tesi di *Mathieu* che l'ammissione di un Trascendente sia solo l'oggetto di una scelta (cf. pp. 33, 34, 36). Non si parte, dice, da una «interpretazione» della realtà (com pensa *Mathieu*), ma dal vedere come stanno o non stanno le cose (cf. pp. 35-39). Ora, l'evidenza fenomenologica ci dà cose molteplici e divenienti che non possono essere la Totalità dell'esistente. Infatti, se lo fossero, l'essere si identificherebbe con il non essere (contro Parmenide), dato che nella molteplicità e nel divenire, in diverso modo, è implicito il negativo. Tanto è vero che nel divenire l'essere verrebbe dal niente nel nascere o diventerebbe niente nel perire e nella molteplicità l'essere sarebbe limitato dal nulla (cf. pp. 39, 50-53). In altre parole, se qualcosa c'è, la Totalità dell'essere necessariamente esiste: o quello che constatiamo è la Totalità o vi rimanda, perché la parte implica il Tutto (cf. pp. 39, 50). Invero, nessuna realtà può essere contraddittoria, altrimenti salterebbe l'universalità del principio di non contraddizione; il diveniente ed il limitato, quindi, non possono essere contraddittori, lo sarebbero se fossero la Totalità dell'essere (cf. pp. 40-43). Tuttavia, nella ricerca di Dio, la ragione illumina e dirige il cammino, ma il camminare effettivo dipende da noi, per questo le prove del Trascendente sono dette «vie». L'Assoluto è, nello stesso tempo, trascendente ed immanente, ma sul rapporto Infinito-finito la nostra mente balbetta (cf. pp. 54-56).

Berti riconosce che le vie più valide che portano a Dio partono dalla molteplicità e dal divenire, però, a suo parere, per raggiungere una «vera» Trascendenza, at-

traverso la via della molteplicità-partecipazione, occorre ricorrere all'analogia di proporzionalità; invece, più sicuramente, si arriva ad un'autentica Trascendenza per la via del divenire (cf. p. 62). Il Nostro trova immune da condizionamenti cosmologici la via del divenire come proposta, sia da Bontadini che da Marino Gentile, però, trova più rigorosa l'argomentazione di quest'ultimo che parte dalla problematicità dell'esperienza del diveniente (che, se problematizzata, sarebbe riproposta e, se assolutizzata, sarebbe negata) per indurre la necessità perentoria dell'indiveniente (cf. pp. 64, 65). Quanto alla presenza del Trascendente nel creato, secondo il Nostro, si utilizza un linguaggio metaforico per salvare l'assolutezza e l'indipendenza di Dio (cf. pp. 66, 67).

Melchiorre, sul problema di «quale» Trascendenza, fa osservare a Berti che, se il finito che nasce fosse assolutamente diverso dall'Infinito, dovrebbe derivare dal nulla (cf. p. 82).

Malaguti trova disastroso abbandonare la teoresi, riducendo il filosofare ad una semplice ricognizione storica di sistemi che vivono lo spazio di un mattino, però con la sola intelligenza i supremi enigmi della vita umana non si risolvono. Dio è sorgente luminosa, infinitamente fulgente, che, per troppa intensità, non può essere vista (cf. pp. 93, 97, 99).

Rigobello ritiene che una traccia del sacro, e di Dio, sia radicata nel sottofondo dell'anima, senza che sappiamo dire quando questa esperienza sia cominciata. A suo parere, l'idea di Dio popola il nostro pensiero come esigenza profonda del cuore, oltre la frontiera delle conoscenze chiare e distinte. Il pensare eccede il conoscere e l'Infinito si può pensare, non conoscere (cf. pp. 105, 108-110).

Pozzi si dice convinto che l'argomento «a priori» del «Proslogion» nasce dalla fede e vive nella fede e S. Anselmo, nelle sue innumerevoli lettere, non se ne serve mai per convincere a credere (cf. pp. 114, 116, 118).

Manno, esaminando la teologia filosofica di Duns Scoto, sostiene che egli escludeva la validità dell'argomento ontologico, perché occorrerebbe prima provare che il concetto di Infinito è incontraddittorio (cf. pp. 128, 130, 131). A suo giudizio, anche l'argomento dalla fattibilità dei possibili al Necessario sarebbe una prova «a posteriori». Duns Scoto, pur non ammettendo il valore peculiare dell'argomento del moto (che riduce alla causalità ed alla contingenza), non rifiuta, secondo il Nostro, la prova del divenire e propone anche le vie dei gradi di perfezione e dell'ordine, senza presupporre il finalismo di ogni ente (cf. pp. 133-135, 137). Quanto alla natura di Dio, il pensatore scozzese, attribuendo a Dio, eminentemente, le perfezioni create, non nega l'analogia dell'essere che vede compossibile con l'univocità (cf. pp. 125, 126, 129).

Liccaro prende in esame la dipendenza del Cusano da Ugo di s. Vittore, in merito al problema della Trascendenza che considera non alterità. Le cose sono diverse tra di loro e diverse da Dio, ma partecipano delle infinite perfezioni dell'Assoluto. Quindi, Dio, non è totalmente immanente (cf. pp. 140, 142-144).

Galeazzi indaga gli itinerari agostiniani in Vico, il quale considera Dio il Vero infinito, fonte delle verità immutabili che sono in noi e che non possono derivare, né dalle cose, né dalla nostra soggettività finita (cf. pp. 150-152, 156, 157).

Cavaciuti, ispirandosi a Forest ed a Rosmini, prende in esame la via della mol-

teplicità che gli appare più convincente di quella del divenire. A suo parere, il giudizio di esistenza sarebbe la sintesi della molteplicità e dell'idea dell'essere che ne misura l'ontologicità ed implicitamente sarebbe una affermazione di Dio. Gli esseri molteplici, perché tali, sono limitati; hanno l'esistenza distinta dall'essenza; quindi sono partecipati (cf. pp. 164-167).

Campodonico intende percorrere una via del senso comune, anche se tutti gli uomini, di fatto, non la elaborano. Come la ragion pratica coglie l'incapacità dei beni finiti a dare un senso alla vita, così la ragion teoretica avverte l'incapacità degli enti a fondarsi da soli, perciò deve esserci un Essere che non viene dal nulla e non viene meno (cf. pp. 169, 176, 178).

Crescini afferma che, essendo la realtà nella sua totalità (in gran parte), nascosta, questo nascondimento dell'Essere sarebbe la sua trascendenza (cf. p. 188). Il Nostro dice ancora che l'Essere nascosto è «tutto ciò che si manifesta» ed insieme <il fondamento, l'unità [e] la sostanza di ciò che si manifesta (p. 190). Espressioni di sapore panteistico? Il Nostro, tuttavia, si affretta ad aggiungere che la «dimostrazione della trascendenza dell'essere, ossia di ciò che è manifesto e insieme nascosto (...), non è ancora la dimostrazione di quell'Essere che chiamiamo Dio» (p. 191). Ma c'è una prova razionale dell'esistenza di Dio e qual è? Il Nostro esclude che si possa partire dalla contraddittorietà del divenire che coglieremmo solo come relativo ed indeterminato. Cioè, con l'esperienza del divenire, non avvertiremmo il passaggio dal non essere all'essere e viceversa, ma soltanto il passaggio dal non manifesto al manifesto e viceversa (cf. pp. 192, 193). La via da battere, a suo parere, sarebbe quella dell'interiorità e cita l'agostiniano: «noli foras exire, in interiore homine habitat veritas et si te mutabilem inveneris transcendes et te ipsum» (De vera religione, 72). Quanto alla natura di Dio ed ai rapporti tra Infinito e finiti cita la Lettera ai Romani 1,20 («Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur») e gli Atti 17,28 («In Ipso vivimus, movemur et sumus»). Di fronte, poi, alla realtà del mistero, in cui la nostra coscienza si sente immersa, sarebbe fatale che ci siano diverse religioni (cf. p. 195). Si pone, però, il problema di quale sia la Rivelazione vera.

Possenti ritiene che lo stacco tra fede (che si occuperebbe solo di Dio) e ragione (che si interesserebbe solo del mondo, senza conoscere alcunché della Trascendenza) dipenda dalla concezione di netta separazione tra Dio e mondo (cf. pp. 198, 199). È vero che l'Essere per essenza è totalmente al di fuori dalla regione degli enti, però è anche vero che c'è una sua presenzialità di creazione in tutti gli esseri e di inabitazione negli spiriti. E non si dimentichi che l'Esodo ed i Salmi, che parlano dell'immutabilità di Dio, sono stati composti molto prima del poema «Sulla natura» di Parmenide (cf. pp. 200, 205).

Molinario è convinto che l'itinerario filosofico alla Trascendenza equivalga alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, come passaggio dalla totalità che appare alla Totalità assoluta. A suo giudizio, pensare il mondo come creato è pensarlo sottratto alla contraddizione (cf. pp. 217, 218).

Colombo condivide, sostanzialmente, il pensiero di Bontadini, perché, escludendo il primato dell'Atto, si darebbe (contraddittoriamente) positività al nulla facendolo causa; ammettendo, poi, la trascendenza, non si contamina l'Assoluto col divenire, che, invece, va salvato dalla intrinseca contraddizione (cf. pp. 230, 232, 237). Potrebbe suscitare perplessità l'espressione: «Dio+mondo = Dio» (p. 233), ma

il Nostro intende dire che non c'è alcuna positività nell'ente diveniente che non sia racchiusa nella positività di Dio (cf. pp. 233, 237).

Faggiotto fa rilevare che è possibile rinvenire in Kant, attraverso la conoscenza per analogia, una via teoretica alla Trascendenza. Infatti, il divieto kantiano di usare le categorie, oltre i limiti dell'esperienza, riguarda l'essenza degli oggetti noumenici, non le relazioni che li legano agli oggetti fenomenici, di cui costituiscono il fondamento intellegibile (cf. pp. 240, 243). Inoltre, nei «Prolegomeni ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza» (paragrafi 57-60), Kant rivaluta l'argomento teleologico. Egli scrive: «Come un orologio, una nave, un reggimento stanno all'orologiaio, al costruttore, al colonnello, così il mondo sensibile (...) sta allo Sconosciuto che (...) io certo non conosco in ciò che esso è in sé, ma pur conosco (...) riguardo al mondo di cui sono parte» (cf. p. 243).

Deregibus sottolinea che la prova meramente teoretica della esistenza di Dio non prescinde da un approccio, almeno incoativo, di carattere etico-pratico e viceversa. E cita i numeri 5, 721, 829 (ed. Chevalier) dei Pensieri di Pascal (cf. pp. 247, 249).

Pieretti mette in rapporto interiorità e Trascendenza in s. Agostino. LA Trascendenza assoluta si coglie nella massima interiorità, protendendosi al di sopra di se stessi. Dio si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo ancora e noi siamo in Dio (più intimo a noi di noi stessi), altrimenti non potremmo aspirare a possederlo (cf. pp. 253, 259, 261, 262, 265).

Rizzicasa propone la via esistenziale alla Trascendenza come esperienza religiosa orante che vede la verità non come un concetto da comprendere, ma come un messaggio da ricevere e da testimoniare; E il detto ci fa comprendere la grande potenza del non detto (cf. pp. 272, 273).

De Maria prende in esame l'itinerario di Lavelle verso la Trascendenza. Secondo questo filosofo, l'uomo non potrebbe aver coscienza della sua finitezza senza avvertire contemporaneamente l'Infinito che lo trascende. E se l'Atto puro non avesse alcun rapporto d'immanenza con l'atto partecipato, questo non cercherebbe nemmeno in Lui la sua fonte, al di là di ogni fideismo o panteismo (cf. pp. 275, 276, 279, 281, 282).

Giordano, esaminando l'itinerario cartesiano verso la Trascendenza, mette in rilievo che Descartes, nell'arco della sua produzione complessiva, alterna forme espressive diverse (la parola, la scienza ed il linguaggio pittorico) per attingere e rappresentare il Trascendente originario, fuori e dentro di noi, presente ed assente nel tempo stesso (cf. pp. 289, 294, 295).

Lambertino preferisce un percorso antropologico a Dio, anche se non esclude un itinerario ontologico. L'uomo, infatti, è l'unico ente che avverte di non essere la totalità dell'Essere, a cui aspira come pienezza di significato. L'uomo cerca ansiosamente il vero e coglie verità incompiute; tende appassionatamente al bene ed il raggiunto è limitato; di qui l'inquietudine che porta a Dio. La ricerca di Dio è certamente legata all'appagamento di un desiderio, ma ci può essere un agire umano che non risponda ad un bisogno? L'effetto consolatorio, però, non svaluta la religione, come pensa Freud. Forse che le teorie psicanalitiche freudiane non hanno gratificato il loro autore? La psicanalisi ha posto le premesse per un senso più purificato del sacro, ma

non può pronunciarsi sull'esistenza o meno di Dio, perché non può trascendere indebitamente la realtà psichica (cf. pp. 300-303, 306, 307, 309-311, 313).

Concludendo, queste intense riflessioni di tanti filosofi spiritualisti meritano ampiamente di essere ponderate da quanti si interessano di teologia razionale.

Nello Venturini

Javier Gafo, Albino Lourenço Bras, *Sida y Tercer Mundo. Una llamada a la ética y a la solidaridad*, PPC, Madrid 1998, pp. 222.

Javier Gafo, director de la cátedra de bioética de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, explica, al final de las páginas introductorias, el origen de este trabajo conjunto, que recoge la investigación realizada para su licenciatura por Albino Lourenço Bras, y que ha sido enriquecida por las aportaciones del conocido bioeticista español.

El sentido de este estudio es claro: poner ante el gran público y, también, ante la comunidad científica, el problema del sida en toda su crudeza, que va más allá de los ámbitos en los que muchas veces se afronta. En efecto, si el sida, en sus fases iniciales, se desencadenó de modo dramático entre los grupos de homosexuales y drogadictos del mundo occidental, que pudieron con facilidad hacer oír su voz y exigir un trato digno, hoy se ha desencadenado entre amplios grupos humanos del tercer mundo, «los heterosexuales y drogodependientes del sudeste asiático y Sudamérica, las masas empobrecidas del África negra» (p. 11), grupos que, por desgracia, no pueden gritar su drama por falta de los recursos elementales para acceder a los poderosos medios de comunicación social.

La obra sigue el clásico esquema del «ver, juzgar y actuar», como explica Albino Lourenço Bras (p. 12). El primer capítulo, con datos actualizados hasta 1997, ofrece la situación del sida en nuestro planeta y, de modo especial, en los países del tercer mundo, focalizando la atención en algunos casos concretos. Se analiza la difusión de la enfermedad con la ayuda de tres patrones epidemiológicos (pp. 20-22), que sirven para enmarcar la peculiaridad del desarrollo del virus de un modo que distingue entre las formas de contagio iniciales (propias de los países ricos) y aquellas formas de difusión que están afectando gravemente a los países más pobres. El segundo capítulo se dedica a «juzgar», a la luz de los documentos de la Iglesia (especialmente de los discursos del Papa y de documentos episcopales de países del Tercer Mundo). Se da una atención particular al documento de la Comisión Social del Episcopado Francés, que es considerado como *documento eclesial* oficial (p. 83), cuando tal afirmación debería ser matizada ulteriormente (como se hace en la misma p. 83, n. 56, sin que luego se aclare exactamente qué parte de las ideas analizadas corresponderían a las ideas formuladas por los obispos miembros de la Comisión, y qué parte correspondería a los «expertos» invitados).

El capítulo tercero podría quedar situado como intermedio entre el juzgar y el actuar (los autores no precisan aquí dónde nos encontramos ahora), al profundizar en los problemas específicos que suscita el sida en el Tercer Mundo. Se denuncia de modo claro la situación de injusticia internacional que separa al mundo más desarrollado de los países más pobres, y que influye decisivamente en la incidencia del sida entre los que son víctimas del actual desorden internacional, en el que una cuarta parte de la humanidad vive por debajo de la pobreza absoluta (p. 94, con las fuentes que avalan este dato). Así, como indica uno de los títulos de este capítulo, «la pobreza multiplica el sida y el sida amplifica la pobreza» (p. 96); y, como se dirá al final de ese mismo capítulo, «el sida [...] es ya la enfermedad de los pobres más pobres de

la tierra» (p. 137). La situación sanitaria sumamente deficiente de los países pobres agrava el problema, más si se considera que muchos de esos países no tienen casi recursos para invertir en los tratamientos mínimos que la infección exigiría.

Suscita sorpresa encontrar aquí una afirmación que debería ser mucho más prudente desde el punto de vista médico: «prescindiendo ahora de posibles valoraciones ético-morales, todo parece indicar que el preservativo constituye un instrumento eficaz para disminuir la transmisión del VIH y que la recomendación de su uso debe ir siempre acompañada de una información veraz sobre sus limitaciones y, más importante todavía, debe subrayarse la necesidad de evitar la promiscuidad sexual» (p. 119). El bajo grado de eficacia anticonceptiva que todos reconocen al preservativo (incluso entre quienes se oponen radicalmente a la moral católica sobre la paternidad responsable) es un dato suficientemente serio como para evitar una afirmación tan fuera de lugar como la que acabamos de transcribir. Hubiera sido más correcto aplicar al preservativo lo que se dice en la página siguiente sobre la poca eficacia de la distribución de agujas y jeringuillas como método preventivo, «ya que se podría producir un efecto adverso, fomentando un aumento en el número de drogadictos y presentando, de este modo, la drogadicción como socialmente aceptable» (p. 120), y esto desde una visión puramente «científica». Una posición ética, desde la perspectiva cristiana, va contra el uso del preservativo, como notan los autores, ya de un modo más definido, en las conclusiones (p. 206); pero ni siquiera la figura del «mal menor» puede abrir una cierta tolerancia a la difusión de los preservativos (como se dice en la misma p. 206), y esto es suficientemente claro, volvemos a repetirlo, desde un punto de vista epidemiológico: el riesgo de difusión disminuye poco con el preservativo por su misma fragilidad técnica.

El capítulo cuarto se coloca plenamente en el ámbito del «actuar», al presentar *la solidaridad como respuesta ética y cristiana ante el drama del sida*. Basados en una obra de Marciano Vidal, los autores profundizan en la noción de solidaridad y en su necesaria conexión con la empatía que nos permita sufrir con el otro, para luego aplicar sus reflexiones al tema del sida. Quizá habría que moderar la valoración del papel que la OMS y las ONG están teniendo en la lucha contra el sida, así como el juicio positivo sobre la labor que hace en Tailandia la asociación *Empower* con las prostitutas educándolas al uso de los preservativos (p. 167), cuando el trabajo debería ir mucho más a fondo, pues hay algo en la misma prostitución que va contra la dignidad de la mujer que se vende y del cliente que a ella acude.

La respuesta de la Iglesia es el tema del capítulo quinto. Se ofrece el núcleo del mensaje cristiano de servicio y cercanía al más pobre, al más necesitado, y la urgencia de un compromiso no sólo personal, sino también institucional, en el tema del sida, especialmente en lo que toca a los países del Tercer Mundo. El capítulo presenta algunos ejemplos concretos de acciones particulares y eclesiales que son un esfuerzo por responder a la grave situación que afrontan tantos hombres y mujeres que yacen como el hombre golpeado de la parábola evangélica del buen samaritano.

En las conclusiones finales se recogen los datos analizados en el *ver, juzgar y actuar* y se subraya la urgencia de una estrategia sanitaria acompañada con serias propuestas de desarrollo económico y social (p. 200), así como el papel de la prevención (estrategia imperiosa mientras no exista una vacuna contra el virus, p. 201s).

El rápido recurso al principio del «mal menor» como justificación del uso del preservativo en ciertos contextos que notamos arriba y que se recoge en las conclusiones resulta demasiado superficial como para ser incluido en una obra que pretenda un mínimo de nivel científico y teológico. Los autores deberían haber profundizado más en su posición, que, de todos modos, sigue siendo bastante discutible.

Al final se ofrece la amplia bibliografía usada para el trabajo (pp. 209-220), prevalentemente en castellano, con pocas voces en portugués, italiano, inglés y francés.

Podemos realizar algunas observaciones de tipo metodológico y científico. Algunos datos requerirían confrontarse con otras fuentes más autorizadas, como, por ejemplo, los que se refieren a la situación demográfica mundial (cf. p. 106). Falta uniformidad en las citas: a veces se cita con la inicial del nombre y el apellido, y otras con el nombre completo y el apellido. En otras ocasiones, al recogerse algún discurso del Papa, se da la impresión de ir a fuentes secundarias o terciarias (se cita muy poco la AAS, casi nada *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, y una citación, en p. 58, n. 10, alude a la vez a *L'Osservatore romano* y a *Ecclesia* como fuente del material, sin aclarar si el texto es idéntico o si se trata de dos traducciones diferentes...). Sería bueno evitar algunas citas indirectas («citado por», etc.) que aparecen en varias ocasiones. En algún momento se inicia un texto entre comillas sin que uno llegue a individuar exactamente su procedencia (cf. p. 116). Extraña el que se cite algún libro sin indicar su editorial (cf. p. 143, n. 4, p. 145, n. 9), cuando los autores lo suelen hacer siempre. Sorprende una referencia en la que se lee simplemente «Cf. H. Küng. Ver también C. Sarrias, en *Razón y fe*» (p. 146, n. 11), sin precisión ulterior de obras ni de páginas... El decreto sobre los laicos del Vaticano II, *Apostolicam actuositatem*, recibe extrañamente el nombre de *encíclica* (p. 154). Hay ideas que uno no sabe si son citadas literalmente o solamente glosadas, por el modo como vienen reseñadas a pie de página (cf., como ejemplo, p. 179, nn. 8, 9 y 10, sin que aparezcan comillas en el texto).

En conjunto, nos encontramos ante una obra que necesita madurar, pero que no por ello deja de servir de estímulo a la comunidad científica y a todo el Pueblo de Dios para seguir trabajando ante un dolor humano inmenso, provocado por una infección, la del sida, que resulta agravada por la situación de injusticia internacional de nuestro mundo, y que necesita, en el gran jubileo de la Redención y en el milenio que inicia, un compromiso de todos para construir la civilización del amor y la solidaridad.

Fernando Pascual, L.C.

Battista Mondin, *Mito e religioni: introduzione alla mitologia religiosa ed alle nuove religioni*, pp. 264 - Massimo, 1997, L. 30.000

P. Mondin, fecondo e stimato filosofo e teologo, ha diviso questa sua nuova opera in quattro parti: 1) Rapporto tra mito e religione; 2) Essenza del mito religioso e sue funzioni; 3) I miti dell'antichità; 4) Le nuove religioni.

Comunemente, scrive Mondin, il mito si considera una favola, mentre va inteso come un momento essenziale del rapporto degli uomini col Sacro (cf. p. 7). Infatti, il Sacro è un Valore misterioso che trascende l'universo e l'uomo, intrinsecamente religioso, non può non tentare di farsene un'immagine (cf. pp. 9, 11). Il mito, quindi, che elabora narrativamente dei simboli della verità del Sacro, ha un posto centrale nell'umanità primitiva (cf. pp. 13, 14, 16). I riti, poi, fanno rivivere i miti riattualizzandoli (cf. p. 20). Di regola, questi miti riguardano l'origine del mondo e dell'uomo, la caduta primitiva e la possibilità della salvezza (cf. pp. 16, 21, 22).

Mondin esamina, poi, le varie ermeneutiche del mito (e delle religioni, nella misura che vi sono connesse).

La filosofia, privilegiando i concetti e le argomentazioni, generalmente considera i miti delle favole, però ci sono anche pensatori di rilievo che apprezzano parzialmente il mito, ad es. Platone, Vico e l'ultimo Schelling (cf. pp. 24-27). Per le scienze esatte il mito corrisponde all'infanzia dell'umanità (cf. p. 29). La psicanalisi, insistendo sulla centralità dell'inconscio e dell'istituzionale, dà una lettura parziale e riduttiva non solo del mito, ma anche della religione in generale (cf. pp. 29-32). Per quanto riguarda l'ermeneutica socio-culturale e politica, il Nostro mette in rilievo, in particolare, la posizione di Durkheim che considera i miti e le religioni come proiezioni dell'esperienza sociale (cf. p. 32) e quella di Marx che vi vede l'oppio del popolo per frenarne la spinta rivoluzionaria (cf. p. 33). Al contrario, per Weber, mito e religione non sono sovrastrutture della base economica, ma è l'economia a dipendere dal tipo di religione che può far inclinare alla contemplazione od alla operatività. A suo parere, le religioni di tipo immanentistico si rifugerebbero nel mito e quelle di tipo trascendentistico appellerebbero alla storia; le sette propenderebbero al rinnovamento, le Chiese istituzionali alla conservazione (cf. pp. 34, 35). Mondin fa, poi, osservare che la nuova ermeneutica ha messo in evidenza che ogni interpretazione soggiace a pregiudizi culturali (cf. p. 35).

Per quanto riguarda il cristianesimo, il Nostro conviene che la Patristica e la Scolastica non hanno mai teorizzato l'assimilazione parziale del mito, come hanno fatto, invece, con la filosofia greco-romana; eppure, a suo giudizio, una certa assimilazione del mito c'è stata, non nei contenuti, ma nella sola forma e, più marcatamente, a livello liturgico (cf. pp. 28, 37, 41-43). La demitizzazione del cristianesimo, scrive Mondin, non si è avuta soltanto dall'esterno (ad opera dei razionalisti di ogni risma), ma anche dall'interno e le interpretazioni allegoriche (da Origene in qua) sono su questa linea (cf. pp. 38-40, 44). Modernamente si è avuta la demitizzazione devastante di Bultmann che, attribuendo agli agiografi una mentalità mitico-metafisica, spesso, ha considerato mito quanto, generalmente, ha valore storico (cf. pp. 45-49, 53, 54).

Secondo il Nostro, andato in crisi il mito con l'insorgere della scienza, l'uomo moderno non ha cercato più la soluzione dell'enigma della vita umana e del mondo nel passato, ma nel futuro. Ed ecco le utopie di Moro, di Campanella, di Saint Simon, di Comte, di Marx, ecc. che possono considerarsi delle mitologie a rovescio (cf. pp. 55-60), ma anche queste o erano sogni mai realizzati o sono miseramente fallite (come il comunismo all'est).

La «modernità» scrive Mondin, è stata definita l'epoca del razionalismo antropocentrico e libertario, col sogno di un progresso inarrestabile per via dei portentosi successi della scienza e della tecnica. È stato, però, osservato (ad es. da Spengler, da Dilthey e da Toynbee) che la storia conosce fasi di progresso e di regresso. E l'idolatria della scienza è stata dissacrata da nuove epistemologie (ad es. dal fallibilismo di Popper). È, poi, sempre più evidente che le applicazioni scriteriate della scienza fanno temere il peggio per l'umanità. Il XX secolo è stato gravido di sanguinosissime guerre e la bomba atomica minaccia, addirittura, l'estinzione del genere umano e, comunque, incombe su di noi la minaccia di un disastro ecologico. Inoltre, le sperequazioni (tra individui e popoli), la fame di milioni di persone, le molteplici calamità naturali, tante malattie (e la morte), non sono certo state vinte e la malavitosità è in aumento per la paurosa caduta di valori del nostro tempo (cf. pp. 55, 60-62).

La «post-modernità» (di cui oggi tanto si parla), secondo il Nostro, ha contorni incerti e confusi. Vi si potrebbero individuare due tendenze, una «pars destruens» nichilistica (col pensiero debole, il decostruttivismo e la nuova ermeneutica) ed una «pars construens» con un moderato ottimismo nella rivalutazione della metafisica, della religione e del mito a sfondo religioso (cf. pp. 62-66). Il notevole riaffiorare della ricerca del Sacro negli ultimi decenni, a giudizio di Mondin, ci fa avvertire che è finita con la «modernità» l'epoca della secolarizzazione forte (cf. pp. 63, 66, 67, 71, 72). Però, il Nostro non si nasconde che, nell'attuale ritorno al Sacro, c'è dell'ambiguità. C'è chi vi avverte un rigurgito di irrazionalismo pericoloso (come Morra, Lyotard e Maffesoli) e chi vi coglie la manifestazione di un desiderio di Dio, prima represso. Mondin, che si schiera per questa lettura più positiva, rimanda al n. 2 della Dichiarazione «Nostra aetate» del Vaticano II (cf. pp. 69, 71, 73).

Nella terza parte della sua opera, il Nostro espone sinteticamente (con l'esemplare chiarezza che lo distingue) i principali miti religiosi dell'antichità: a) la mitologia indiana (cf. pp. 82-103); b) quella egiziana (cf. pp. 104-114); c) quella sumerica (cf. pp. 115-122); d) quella iraniana (cf. pp. 123-129); e) quella greca (cf. pp. 130-153); f) quella romana (cf. pp. 154-156); g) quella celtica (cf. pp. 157-160); h) quella germanica e scandinava (cf. pp. 160-167); ed infine i) quella precolombiana d'America (cf. pp. 168-174).

Nella quarta parte del suo volume, esponendo (sempre sinteticamente e lucidamente) le posizioni delle nuove religioni (emerse nel 1900 o nell'ultima parte del 1800), Mondin le riunisce in tre gruppi:

1) *Nuove religioni di matrice cristiana*, tra cui: a) Alleanza universale (cf. pp. 178-180); b) Bambini di Dio (cf. pp. 180-182); c) Avventisti (cf. pp. 182-186); d) Chiesa zairese di Simon Kimbangu (cf. pp. 186-187); e) Chiesa scienziata di Cristo (cf. pp. 187-190); f) Fraternità sacerdotale s. Pio X (cf. pp. 190-193); g) Mormoni

(cf. pp. 193-196); h) Testimoni di Geova (cf. pp. 196-200); i) Chiesa dell'unificazione (cf. pp. 200-205); l) Vita universale (cf. pp. 205-207);

2) *Nuove religioni orientali*, tra cui: a) Ananda Marga (cf. pp. 209-210); b) Brahma Kumaris (cf. pp. 210-212); c) Bahai (cf. pp. 212-214); d) Elan vital (cf. pp. 214-216); e) Hare Krishna (cf. pp. 216-218); f) Meditazione trascendentale (cf. pp. 218-220); g) Rajneeshismo (cf. pp. 220-222); h) Soka Gakkai (cf. pp. 222-225); i) Sukyo Mahikari (cf. pp. 225-228); l) Sathya Sai Baba (cf. pp. 228-229);

3) *Nuovi movimenti spirituali areligiosi* (che accettano il sacro, ma non il religioso), tra cui: a) Scientology (cf. pp. 230-234); b) New age (cf. pp. 234-238); c) Satanismo (cf. pp. 238-242); d) Spiritismo (cf. pp. 242-245).

Come si è visto, dopo la caduta dei miti della scienza-tecnologia, del progresso illimitato e delle grandi ideologie, negli ultimi decenni si è avuto un pullulare caotico di nuove religioni o sette. Oggi parecchi bussano alle porte più svariate per appagare i desideri di Sacro e frequenti sono anche gli abbandoni delle proprie Chiese istituzionali (cf. pp. 5, 36, 67, 68, 175). Il fenomeno, per un verso, come superamento dell'ateismo e dell'indifferentismo religioso, ha una valenza positiva, ma, per l'altro, è pastoralmente inquietante; Oggi, più di ieri, in campo religioso, si impone una opzione personale e, perciò, bisogna educare al discernimento critico, valutando l'autenticità dei messaggi e la plausibilità degli intenti e della prassi (cf. pp. 248, 249). Il cristianesimo è, di gran lunga, preferibile per l'autorità divina di Gesù, per la bellezza della sua dottrina, per la quantità e qualità dei miracoli, per la rapidità della sua diffusione (senza armi e malgrado le numerose persecuzioni), per l'apporto allo sviluppo della filosofia, dell'arte e della cultura in genere, per l'elevazione delle condizioni della donna, per lo stimolo alla liberazione degli schiavi e per la grandiosità delle sue opere filantropiche in ogni tempo (cf. pp. 249, 250).

Ma che dire della salvezza dei non cattolici e dei non cristiani? Ci sono, scrive il Nostro, due verità da armonizzare: la volontà salvifica universale di Dio e l'unicità del Salvatore Gesù (cf. pp. 250, 251). Mondin propone di distinguere un «orizzonte della salvezza» (che riguarderebbe tutte le religioni) e la «linea storica della sua attuazione» («quella dei patriarchi, dei profeti, di Cristo e della sua Chiesa») (cf. pp. 74, 251). In altre parole, la risposta umana alla salvezza di Cristo avviene in modo esplicito nella Chiesa ed in modo tacito ed implicito avverrebbe nelle altre religioni. A suo parere, «la grazia di Cristo accoglie, purifica, risana ed eleva i miti, i riti, le leggi che le varie religioni hanno escogitato per procurare la salvezza dell'umanità» (p. 251). La Chiesa sarebbe causa strumentale principale, ma non esclusiva, di salvezza (cf. p. 75). Il mito farebbe parte di una rivelazione «sapienziale» entro l'«orizzonte» della salvezza. La Chiesa sarebbe sorgente e faro, ma le singole religioni sarebbero già vie di salvezza (cf. pp. 76, 77, 79-81).

Il problema è delicato con aspetti teologici e pratici. Nella «Lettera agli ebrei» si afferma che senza fede è impossibile essere graditi a Dio e ciò comporta «credere che Egli esiste e che Egli ricompensa coloro che lo cercano» (11, 6). In una Lettera del s. Ufficio del 1949 si disapprovano «sia coloro che escludono dalla salvezza eterna tutti quelli che aderiscono alla Chiesa soltanto con un voto implicito, sia coloro che falsamente sostengono che gli uomini possono ugualmente essere salvati in ogni religione» (Denz. 3872). Nella «Lumen gentium» si afferma che coloro che

«senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa e che, tuttavia, cercano sinceramente Dio e, con l'aiuto della grazia, si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna» (n. 16). E più oltre (sempre nello stesso numero) si afferma che la Provvidenza non nega «gli aiuti necessari a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta». Nella Dichiarazione «Nostra aetate», poi, il Vaticano II ha parlato di raggi di verità che illuminano tutti gli uomini, delle varie religioni, in ricerca della risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, però, ha aggiunto che la Chiesa non può non annunciare Cristo («via, verità e vita») in cui gli uomini devono trovare la «pienezza» della vita religiosa (cf. nn. 1, 2). Si può, quindi, essere d'accordo col Mondin nell'affermare che fuori dell'area cattolica e cristiana esistono molteplici vie di salvezza che, però, esigono la Chiesa per essere rettificate e perfezionate. Infatti, se così non fosse, a che scopo le missioni cattoliche? P. Mondin sarà d'accordo, perché appartiene ad una Congregazione missionaria.

Concludendo, il volume è un'ottima guida per chi intenda accingersi a penetrare alquanto nel vastissimo mondo religioso dell'antichità pre-cristiana ed in quello della post-modernità.

Nello Venturini

L. Rossetti, *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri «ferri del mestiere»*, Levante editori, Bari 1998, pp. 382

Gli studenti (e anche i docenti) di filosofia hanno con questo lavoro un aiuto non solo tecnico per essere iniziati nel pensiero antico. Come osserva il prof. Rossetti, dell'Università di Perugia, molti libri e manuali danno per conosciute molte nozioni e dati che, invece, risultano estranei a molti (p. 9s e p. 24), il che esige una presentazione dei dati fondamentali, e spesso presupposti, per avere una competenza accettabile riguardo alla filosofia greca e romana.

Dopo alcuni *preliminari* (parte I), nei quali si sottolinea come la nostra filosofia sia profondamente radicata nel mondo greco, Rossetti ci offre una presentazione delle fonti (papiri, codici, edizioni) e dei problemi che tali fonti suscitano, il che esige l'apporto della critica testuale e della filologia, in ordine a riuscire, nella misura del possibile, alla *restitutio* dei testi «originali» (parti II-III).

La parte IV studia le grande raccolte e i testi di secondo grado, con un'interessante presentazione dei principali *corpora* antichi (frammenti di Democrito e di Crisippo, testi di Platone, Aristotele e Plotino), con le edizioni più attuali e le traduzioni reperibili in lingua italiana. Si parla anche delle principali raccolte di frammenti di altri autori antichi (i presocratici, i socratici, le quattro scuole di Atene, ecc.) e delle storie elaborate già nel mondo antico (che ci orientano, sebbene con errori e deformazioni, nel nostro accesso alla vita e idee dei diversi autori).

La parte V, di grande interesse, ci introduce nei criteri per poter fare una lettura filosofica dei testi, cosa non possibile con la sola filologia: il filologo, infatti, ha bisogno dell'aiuto del filosofo non solo nel fare la *restitutio*, ma anche nell'offrire le parole più chiare e fedeli per tradurre i diversi testi studiati. Questa parte trova un complemento nella parte VI, che presenta il contributo dell'informatica nell'attuale ricerca sul pensiero antico (e anche medievale). In questo campo il prof. Rossetti può vantarsi di aver iniziato dei lavori preziosi, come l'edizione «elettronica» dell'*Eutifrone* platonico in forma di grande acume didattico.

L'insieme è completato con un ampio glossario (pp. 289-344) sui termini tecnici necessari o comunque utili nelle ricerche sui testi antichi, e con un indice analitico che ci permette d'integrare sia il glossario, sia i contributi offerti nel testo. Alla fine troviamo diverse tavole illustrative che complementano gli studi realizzate in questo libro.

Lo studioso di filosofia antica può trovare, scorrendo il testo, indicazioni d'interesse in ordine al suo aggiornamento. Così, si ricorda la situazione degli studi sulla «duplicazione» di Antifonte (considerato oggi un unico personaggio, pp. 19 e 63). Si mostrano anche i dubbi che sussistono sulla «scientificità» della previsione dell'eclisse solare del 585 a.C. da parte di Tale (p. 20). Si fa vedere come l'inizio della lettura mentale possa essere databile già nel V secolo a.C. (contro l'affermazione molto diffusa che posticipa tale inizio al IV secolo d.C., p. 56s). Il volume offre delle osservazioni critiche riguardo a certe assenze nella raccolta dei presocratici di Diels-Kranz (come le informazioni su Protagora che vengono da Sesto Empirico, p. 125). Mi sembra particolarmente giusto notare la difficoltà di interpretare «oggetti-

vamente» il pensiero degli antichi, il che rende necessaria la consultazione di diverse storie della filosofia per avere una prospettiva più aperta nel momento di fare l'approccio personale (p. 223).

Sarebbe stato giusto non tralasciare il posto di Carneade nella storia dell'Accademia (come si fa a p. 137, ma non a p. 173), oppure approfondire il «fatto casuale» del titolo *Metafisica* per l'insieme di questi scritti di Aristotele (pp. 143-145, il che sarebbe da confrontare con altri studi che mostrano un'origine più speculativa, sebbene non dovuta ad Aristotele, di tale titolo).

L'insieme, dunque, risulta di grande utilità, un autentico *vademecum* per molti filosofi che usano, forse senza molta perizia tecnica, i testi dei primi filosofi della nostra tradizione occidentale, e che potranno avere informazioni e indicazioni metodologiche di grande utilità per la ricerca e la riflessione.

Fernando Pascual, L.C.

Domiciano Fernandez, *Dio ama e perdona senza condizioni*: possibilità dogmatica e convenienza pastolare dell'assoluzione generale senza confessione privata (presentazione di Rinaldo Falsini), pp. 125 - Queriniana 1999, L. 18.000

L'autore di questo volume (uscito in lingua spagnola nel 1989) scrive di aver inteso «portare luce, conforto e pace a molti fedeli» (p. 122) ed il presentatore plaude alla sua posizione coraggiosa, perfino ardita» (p. 6), ma una meditata lettura, non «con occhi malati» (p. 122), suscita ampie perplessità.

Il p. Fernandez, anzitutto, si sofferma lungamente sulla prassi penitenziale del primo millennio e la sua evoluzione.

Nei primi secoli le penitenze inflitte, a chi aveva peccato gravemente, erano durissime e ciò indusse molti a rimandare la ricezione del sacramento della Riconciliazione alla tarda età, se non in fin di vita (cf. pp. 20, 41, 44). Dal VII sec. si ebbe la cosiddetta penitenza «tariffata» (in base alla gravità ed al numero dei peccati), che, inizialmente, apparve meno dura della prassi precedente, ma, poi, fu giudicata anch'essa troppo severa (cf. p. 47).

Anche se, fin dal III sec., esisteva una confessione dei peccati al sacerdote (ma il p. Fernandez l'intende come direzione spirituale), la penitenza «tariffata», comportando l'accusa dei peccati, ne estese la prassi.

Poco alla volta, questa accusa dettagliata dei peccati, in quanto comporta vergogna, fu considerata sostitutiva delle antiche penitenze (cf. pp. 42, 47, 48).

Dal sec. XIII la confessione privata restò praticamente l'unica forma ordinaria di penitenza, anche se, almeno in occidente, l'obbligo di confessare i peccati gravi era antecedente ed il nome Confessione era in uso già nell'VIII sec. (cf. pp. 48, 116, 121).

Reagendo alla riforma protestante, il concilio di Trento, quindi, sancì solennemente una prassi vigente da secoli. Afferma quel concilio ecumenico: «Tutta la Chiesa ha sempre creduto che sia stata istituita dal Signore anche la confessione completa dei peccati (cf. Gc. 5, 16; 1 Gv. 1, 9; Lc. 5, 14; 17, 14) e che essa sia necessaria di *diritto divino* per tutti quelli che hanno peccato dopo il battesimo (...). Infatti (...) i sacerdoti non potrebbero esercitare (...) (il) giudizio (di sciogliere e legare i peccati) senza conoscere l'oggetto, né osservare l'equità imponendo le penitenze, se i penitenti dichiarassero i loro peccati solo genericamente e non, invece, nella loro specie ed uno per uno» (Denz. 1679). Il Tridentino fa seguire due canoni chiarissimi: «Se qualcuno negherà che la confessione sacramentale sia stata istituita o sia necessaria alla salvezza di *diritto divino*; o dirà che il modo di confessarsi segretamente al solo sacerdote, che la Chiesa cattolica ha sempre osservato fin dalle origini e osserva ancora, è estraneo all'istituzione e al comando del Cristo e non è che un'invenzione umana, sia anatema» (Denz. 1706). «Se qualcuno dirà che nel sacramento della penitenza, per ottenere la remissione dei peccati, non è necessario, di *diritto divino*, confessare tutti e singoli i peccati mortali che si ricordano dopo debito e diligente esame (...) sia anatema» (Denz. 1707).

Questi enunciati nettissimi del concilio ecumenico tridentino non vanno giù al p. Fernandez ed il p. Falsini trova «oggettiva e misurata» la sua ripulsa (cf. p. 8). Se-

condo il p. Fernandez, i padri di Trento avrebbero parlato in base alle conoscenze storiche del loro tempo ed avrebbero letto la s. Scrittura con la mentalità della loro epoca. Oggi, sia gli studi storici che quelli esegetici ci obbligherebbero ad apportare correttivi (cf. pp. 28, 32, 33). In sostanza, la norma tridentina sarebbe disciplinare (quindi mutabile), non dogmatica (cf. p. 39). Lo «jus divinum» si estenderebbe anche alle consuetudini della Chiesa ed il nostro autore cita, in proposito, l'opinione del teologo tridentino Antonio Delfino che così si esprime nel 1547 (cf. p. 32). Secondo il p. Fernandez, non bisogna attribuire più importanza ad un testo del concilio di Trento che al Vangelo stesso; se dovessimo ammettere che tutte le affermazioni dei concili ecumenici sono verità infallibili ed immutabili non faremmo più un passo in teologia (cf. pp. 14, 15, 32, 40, 45).

Ora, quanto alla prassi penitenziale del primo millennio, ci si potrebbe chiedere se siamo veramente in grado di conoscere compiutamente come andassero le cose al tempo delle persecuzioni, delle invasioni barbariche e nell'alto medioevo in genere quando assai pochi sapevano leggere e scrivere. Se, poi, affermassimo che i padri tridentini non hanno saputo interpretare bene la s. Scrittura, come potremmo ritenere attendibili i padri degli altri concili ecumenici? Sono in gioco le definizioni dogmatiche conciliari. Si può ammettere il loro approfondimento ed una migliore formulazione, non la negazione delle verità definite. Ora, l'affermazione che l'obbligo della confessione privata non è di «diritto divino» è la negazione del dettato tridentino. L'opinione di un teologo del tempo (citato dal nostro autore) non fa testo. Cosa ne pensavano, in merito, gli altri teologici partecipanti all'assise tridentina e, soprattutto, i padri conciliari? Il Magistero, assistito dallo Spirito Santo, non ha esplicitato, dopo secoli e secoli, verità di fede implicite nel dato rivelato? La sperimentazione di varie forme penitenziali non può aver fatto capire, alla fine, il vero intento del divino rivelatore?

Secondo il p. Fernandez, anche se si ammettesse di «diritto divino» l'obbligo di confessare tutti i peccati gravi nella riconciliazione di un solo penitente, nulla vieterebbe che la Chiesa ammetta l'assoluzione collettiva con una confessione generica (cf. p. 34). E, di rincalzo, il p. Falsini sostiene che il concilio di Trento si sarebbe limitato a parlare della confessione privata; la celebrazione comunitaria sarebbe stata fuori del suo orizzonte (cf. p. 8). Questa, però, è una argomentazione capziosa. Infatti, che senso avrebbe, in un'ampia trattazione del sacramento della penitenza, dire di «diritto divino» l'obbligo dell'accusa di tutti i peccati gravi al confessore, se fosse ammessa la scelta della confessione generica? I padri tridentini dovevano conoscere la logica!

Quanto al rapporto Eucarestia-perdono dei peccati, il nostro autore, dopo aver richiamato opinioni e comportamenti dell'antichità (cf. pp. 44, 62, 64, 66, 69), mette l'accento sull'affermazione (dottrinale) tridentina che l'Eucarestia «perdona i peccati e le colpe anche le più gravi» (Denz. 1743). Non c'è, però, da pensare che i padri tridentini si siano contraddetti. Quel brano parla anche del sacrificio della croce, di «contriti e pentiti», di «grazia e dono della penitenza», per cui globalmente il concilio di Trento afferma che l'Eucarestia libera dalle colpe veniali ed aiuta a non cadere in quelle gravi (cf. Denz. 1638). D'altra parte, è ovvio che, se l'Eucarestia perdonasse non solo i peccati leggeri, ma anche quelli gravi, il sacramento della Penitenza non avrebbe motivo di esistere.

Nel 1944 la s. Penitenziaria ammise che si poteva impartire l'assoluzione generale non solo in pericolo di morte, ma anche quando i fedeli, incolpevolmente, sarebbero costretti a restare privi, «per lungo tempo», della grazia e della s. Comunione, però, i singoli peccati gravi (rientranti nella assoluzione collettiva) dovranno essere confessati la «prima volta» che si riceverà di nuovo il sacramento della Penitenza (cf. Denz. 3834, 3835).

Nel 1972 la s. Congregazione per la dottrina della fede ha ribadito questa concessione con delle precisazioni. Deve trattarsi di una «grave necessità», a giudizio del Vescovo (in sintonia con la Conferenza episcopale), però, i peccati gravi (oggetto dell'assoluzione generale) devono essere confessati a «tempo debito» e, comunque, una volta all'anno (cf. Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem, generali modo, impertiendam - A.A.S. 1972). Questa normativa è stata ripetuta nel Rito della Penitenza (del 1973), nel Codice di diritto canonico (del 1983), nell'Esortazione apostolica «Riconciliazione e penitenza» (del 1984) e nel Catechismo della Chiesa cattolica (del 1992). Queste ripetute prescrizioni del Magistero appaiono molto aperte, eppure il p. Fernandez le contesta. A suo parere, non sarebbe accettabile che la confessione individuale e integra, con l'assoluzione privata, sia l'unico modo «ordinario» con cui il fedele, consapevole di peccato grave, è riconciliato con Dio e con la Chiesa (cf. pp. 22, 48, 49, 50, 51, 111). Anche l'assoluzione generale, dopo una confessione generica, sarebbe un modo «ordinario». I fedeli, cioè, dovrebbero poter scegliere liberamente tra l'accusa completa ad un confessore con assoluzione personale e l'espressione generica assembleare di pentimento con assoluzione generale. Cadrebbe, quindi, l'eccezionalità (stabilita dal Magistero) per l'utilizzo personale e l'espressione generica assembleare di pentimento con assoluzione della terza forma di celebrazione del sacramento della Penitenza e, addirittura, non ci dovrebbe essere alcun obbligo di confessare successivamente i peccati gravi in una confessione individuale (cf. pp. 21, 55, 57, 59, 60, 75, 92, 93, 94, 96). In sostanza, la confessione auricolare, prescritta e praticata da almeno 7 secoli, dovrebbe diventare un «optional».

Quali i motivi di queste proposte eversive di una tradizione consolidata da così tanti secoli? Il p. Fernandez, consapevole della forte diminuzione delle confessioni (da almeno 40 anni), ritiene che ad allontanare tanti dal sacramento della Penitenza sia l'obbligo di confessare tutti i peccati gravi ad un sacerdote (cf. pp. 24, 46, 58) e allora propone di togliere questa obbligatorietà. Ma il confessare le proprie miserie ad un uomo, sia pure ministro di Dio, è stato sempre, di regola, penoso, come mai allora questo grave calo delle confessioni negli ultimi decenni? La causa principale non è la paurosa diminuzione del senso del peccato nel nostro tempo? Non hanno contribuito alla crisi anche le contestazioni post-conciliari, di cui questo stesso libro è un esempio? Il nostro autore rinvanga ripetutamente la diversa prassi penitenziale del primo millennio, ma se è stata più volte cambiata ci saranno state delle ragioni. Forse che lo Spirito Santo ha assistito la Chiesa solo nel primo millennio? Quale prassi penitenziale ha avuto più continuità nel tempo di quella vigente?

P. Fernandez non nega la preziosità della confessione individuale come mezzo efficace per la formazione della coscienza e l'accrescimento della vita spirituale (cf. pp. 16, 58, 86, 87), però, la sua proposta di renderla facoltativa tende a farla scomparire. Secondo il Nostro, quelli che ritornerebbero a ricevere degnamente il sacramen-

to della Penitenza (senza confessarsi) sarebbero molti di più di coloro che abbandonerebbero la confessione privata (cf. pp. 92, 93, 99, 100). Tutti sanno, però, che la gente comune è portata a scegliere il più facile e p. Fernandez lo propone.

Continueranno a praticare la confessione individuale le comunità religiose, i seminaristi e gli appartenenti ai vari gruppi di impegno cristiano? Anche per loro, secondo il nostro autore, l'assoluzione comunitaria (senza confessione susseguente) sarebbe l'ideale (cf. p. 50).

Qualche pseudo-pastoralista propone di dare valore sacramentale, in occasione delle principali solennità, all'atto penitenziale di inizio Messa, ma così la gente non capirebbe, perché certe volte le stesse formule abbiano un valore sacramentale e le altre no. L'atto penitenziale con valore sacramentale in tutte le Messe? Ciò, di fatto, comporterebbe l'abolizione della confessione privata. E come si fa a sostenere che delle formule recitate comunitariamente, a spron battuto, siano più efficaci di un diligente esame di coscienza a cui seguono l'accusa, le ammonizioni personalizzate del confessore, l'atto di pentimento individuale ed una soddisfazione proporzionata alla gravità delle colpe commesse? Senza dire che il confessore può negare l'assoluzione a chi sia in situazione irregolare o risulti manifestamente non pentito e non intenzionato a cambiar vita.

P. Fernandez amerebbe che la celebrazione comunitaria della Penitenza si svolgesse in tre tempi: un giorno andrebbe riservato all'ascolto della parola di Dio, all'omelia ed all'esame di coscienza; un secondo giorno allo sviluppo del pentimento, alla revisione di vita e ad alcune opere di soddisfazione; ed un terzo giorno riservato alla riconciliazione ed al ringraziamento (cf. pp. 50, 98). Il Nostro, tuttavia, è consapevole che queste modalità sono utopistiche per i comuni fedeli; non lo sarebbero per gruppi impegnati o durante gli esercizi spirituali (cf. p. 98). In verità, anche il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale potrebbe svolgersi in due tempi, se non ci sono confessori a sufficienza. Quello che sembra maggiormente interessare il p. Fernandez è che non sia più obbligatoria la confessione privata, Magistero a parte (cf. pp. 23, 24, 40, 41, 45, 58, 59, 86, 87, 104, 177).

Il nostro autore fa anche osservare che, ovviamente, per l'assoluzione generale serve un solo sacerdote e non tanti confessori (cf. pp. 50, 98, 117), ma la normativa vigente per l'assoluzione generale non ha inteso venire incontro alla grave carenza di sacerdoti, specie nei territori di missione? Secondo il presentatore p. Falsini, la celebrazione comunitaria del sacramento della Penitenza, in tutti i suoi momenti, sarebbe una esigenza di fedeltà al Vaticano II che ha messo in evidenza la dimensione sociale ed ecclesiale del peccato (cf. pp. 10, 11), ma chi ha seguito l'ultimo concilio ecumenico, dal primo all'ultimo minuto, sa che i padri del Vaticano II non hanno inteso in alcun modo rendere facoltativa la confessione privata; hanno, invece, riconosciuto il valore eccezionale, per la vita spirituale dei credenti, del sacramento della Confessione, raccomandandone la pratica ed ammonendo i sacerdoti a rendersi disponibili (cf. *Christus Dominus*, n. 30 e *Presbyterorum ordinis*, n. 13).

Il p. Fernandez propone anche la distinzione tra peccati leggeri, peccati gravi (o di fragilità) e peccati mortali, anche se nei documenti ufficiali della Chiesa i peccati gravi e mortali vengono identificati (cf. pp. 39, 76, 77, 78), ma, se i peccati gravi

fossero equiparati ai veniali, non sarebbe necessaria nemmeno l'assoluzione collettiva e, se questa fosse richiesta, i peccati gravi sarebbero equiparati ai mortali (e, nei due casi, le categorie di peccato, di fatto, ritornerebbero ad essere soltanto due).

Avendo sostenuto che non è di «diritto divino» l'obbligo di confessare tutti i peccati gravi-mortali al sacerdote, secondo il p. Fernandez, la vera contrizione non includerebbe il proposito di farlo (cf. pp. 56, 59) e sarebbe un «atavismo» teologico considerare che commetta un sacrilegio chi taccia in confessione un peccato grave-mortale per timore o vergogna (cf. p. 48), ma, anche se si trattasse di legge ecclesiastica, i precetti della Chiesa non obbligano «sub gravi»?

Dopo aver detto che nella pastorale non bisogna dare eccessiva importanza alle disposizioni ecclesiastiche (cf. p. 56), che non bisogna esserne schiavi (cf. p. 37), che non bisogna assolutizzarle (cf. pp. 109, 112), perché le strade di Dio sarebbero diverse dalle prescrizioni canoniche (cf. p. 38), il Nostro afferma di non sottrarre nulla, ma di aggiungere qualcosa (cf. p. 116) ed il presentatore conferma che p. Fernandez nulla distrugge (cf. p. 6). Ma non si sottrae o distrugge nulla contestando il Magistero? Le norme non vengono stabilite, perché siano osservate? Chi ha fatto il voto di obbedienza dovrebbe ben saperlo! Il nostro religioso se n'è ricordato quando ha scritto che le norme vigenti vanno rispettate, finché non saranno felicemente mutate (cf. pp. 56, 116).

Il p. Fernandez afferma, tuttavia, di essere pienamente convinto che la crisi della Penitenza sacramentale ha cause più profonde e non si risolve introducendo abbondantemente le assoluzioni generali senza confessione individuale susseguente. È piuttosto un problema di fede, di catechesi illuminata, di formazione della coscienza e di conversione sincera (cf. pp. 24, 103). Su quest'ultima affermazione si può essere pienamente d'accordo.

Nello Venturini

Paolo Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 373.

Tentare di ricostruire le vicende più che bimillinarie del mito di Pitagora, padre della «antica sapienza italica», è un'impresa ardua, per la gran mole di testi che occorre affrontare, spesso rari e appartenenti a disparati campi del sapere. Raccogliendo e fondendo insieme studi intrapresi in più di un decennio, Paolo Casini ha cercato, nel presente volume, di tracciare una storia se non esaustiva almeno sufficientemente rappresentativa del mito. Ne è risultato un quadro ricco e articolato del mito di Pitagora tra Quattro e Settecento nell'area culturale italiana, inglese e francese, e in misura minore tedesca, esteso fino alla prima metà dell'Ottocento per quanto riguarda l'Italia. Al mondo antico, invece, è dedicato un solo capitolo, il primo, davvero troppo breve per poter restituire le complesse vicende della genesi e dell'affermazione (soprattutto in età volgare, com'è noto) del mito di Pitagora e dell'antica sapienza italica: si tratta in effetti più di un prologo che di una ricostruzione storica, tanto rapidamente sono presi in considerazione i testi e gli autori del mondo classico e tardo-antico. Qualche perplessità suscita anche la decisione di escludere da una ricerca rivolta alla storia «del mito, dell'agiografia, dell'ideologia» (p. 14) l'ulteriore metamorfosi che quel mito conosce nella filosofia tedesca all'inizio dell'Ottocento: la scuola italica diventa infatti in Schelling (si leggano ad esempio le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*) il tratto d'unione tra l'idealismo orientale e la filosofia greca, «pianta esotica sul suolo greco», tappa fondamentale di quella *philosophia perennis* che si distende dalla rivelazione originaria della verità alla filosofia dell'identità. Metamorfosi che avrà la sua eco in quella parte, assai significativa, della cultura romantica tedesca (il «partito degli indomani», secondo l'ironica definizione di Heine) che celebrava l'origine orientale della filosofia e la superiorità dell'idealismo pitagorico-platonico sul materialismo ionico e sull'empirismo aristotelico – e il discorso si potrebbe estendere alla storiografia filosofica di ispirazione schellinghiana: Ast, Rixner ecc.

Il libro è costituito di due ampie e quasi autonome sezioni: la prima, che abbraccia i capitoli 2-5 (il primo, come ho già detto, è dedicato all'antichità), tratta della ripresa nella cultura italiana ed europea del mito pitagorico dall'umanesimo fino al Settecento; la seconda, che si articola nei capitoli 6-8, discute la ripresa del mito dell'antica sapienza italica nella prima metà dell'Ottocento italiano, da Cuoco alla sua dissoluzione in Spaventa, ripresa dettata dalla necessità di individuare una tradizione filosofica autoctona alla quale riallacciarsi per legittimare una filosofia spiritualistica e platonizzante che faccia da fondamento ideale al processo risorgimentale. Il tratto unitario tra le due sezioni non è costituito soltanto dal ricorrere del mito dell'antica sapienza italica nel sapere matematico e filosofico rinascimentale e moderno, e nel dibattito ideologico-filosofico risorgimentale, ma dalla convivenza e contaminazione in quel sapere e in questo dibattito di «mentalità primitiva» e «mentalità scientifica». Alla sopravvivenza della mentalità arcaica è attribuita infatti sia la ragione della persistenza e delle innumerevoli riprese del mito pitagorico, fino alla separazione avvenuta definitivamente nel Settecento fra sistemi primitivi di numerazione e ricerca ma-

tematica (i primi costituiscono «un sapere statico, incapace di distinguere tra quantità e qualità, una *reductio ad unum* che sottopone il mondo dei fenomeni al principio di partecipazione; mentre la ricerca matematica spoglia i fenomeni dalle qualità secondarie, procede *per causas* e perviene alla formulazione di leggi, operando mediante numeri che esprimono contenuti mentali omogenei, distinti da ogni riferimento a oggetti», p. 76), sia l'ideologia politica del primato degli italiani, propugnata soprattutto da Gioberti, che vedeva nel pitagorismo la più antica filosofia, generatrice di una tradizione di verità. «Non è facile resistere alla tentazione di attribuire anche questi sviluppi ideologici ottocenteschi alla boria dei dotti e delle nazioni, sia pure al servizio di una buona causa e di un'autentica *pietas* patriottica. Anziché trinciare giudizi di valore, l'anamnesi storica può proporsi di formulare una diagnosi. Contraffazione, autoinganno, megalomania – sintomi caratteristici dell'ideologia del primato – non rientrano nel dominio della ragione ma in quello dell'entusiasmo. Sono forse residui arcaici della mentalità primitiva, generati dai frammenti rimossi di un passato immemorabile, i quali si ricompongono mutevolmente nel caleidoscopio di rappresentazioni oggi definito «l'immaginario politico»» (p. 13).

Quest'ultimo aspetto del lavoro di Casini merita senz'altro di essere più attentamente vagliato, innanzi tutto perché non sempre è chiaro al lettore se ci sia o no differenza fra «mito politico» e «ideologia», se, insomma, il mito dell'antica sapienza italiana sia una consapevole e riuscita operazione politico-ideologica che sfrutta i residui di mentalità primitiva di un pubblico disposto a crederci, oppure una spontanea affermazione di identità compiuta sulla base di una rappresentazione mitica del proprio passato. Che Casini propenda per il primo corno del dilemma lo rivela la risposta alla domanda che egli stesso si pone: davvero Gioberti credeva alle «asserzioni indimostrabili», al «profluvio di esagerazioni, perorazioni, amplificazioni» di cui il *Primato* è ricchissimo? No. Gioberti pratica una consapevole operazione ideologica (p. 287). Quindi il successo del «primato italiano» è spiegabile solo in chiave di operazione ideologica.

Si affaccia a questo punto una seconda questione: per quale motivo il mito erudito dell'antica sapienza italiana (e del connesso primato degli Italiani) è potuto diventare oggetto di un'operazione ideologico-politica? Qual è la ragione del suo successo proprio negli anni in cui quel mito si andava dissolvendo sotto la lente di una storiografia filosofica filologicamente scaltrita e metodologicamente consapevole di sé? Pur non essendo tale questione esplicitamente formulata, possiamo trovare la risposta nelle pagine dedicate da Casini al *Platone in Italia* di Vincenzo Cuoco: in Pitagora Cuoco ritrova non solo e non tanto una fonte dell'identità nazionale, ma anche la soluzione moderata al rapporto popolo-*élites*. «Al popolo non è più attribuita l'iniziativa politica, né il diritto di legiferare. La sua immagine è ora quella di un docile destinatario dell'ideologia, di un oggetto passivo della scienza politica segreta riservata all'*élite*» (p. 254). La controprova della bontà di una simile lettura sta nel fatto che quando l'unità italiana si realizza, con la vittoria inequivocabile dei moderati, il mito si dissolve, relitto ormai inservibile alle nuove esigenze ideologiche del paese (p. 308).

Se quindi l'«attività mitopoietica primitiva» può permettere di spiegare l'esistenza dei «miti politici» come «fossili viventi» (p. 313) di quella, non dà però ra-

gione del successo di un mito politico piuttosto che di un altro. Questo è appunto il nostro caso: solo riferendosi ai concreti attori della vita culturale e politica del Risorgimento italiano, alle divergenti soluzioni prospettate nella lotta per la direzione del processo unitario e alle diverse opzioni culturali che lo dovevano sorreggere, si possono comprendere le ragioni del successo del mito dell'antica sapienza italica.

Massimiliano Biscuso

Enrico Zoffoli, *Il male: itinerario della speranza*, Edizioni Segno, 1994, pp. 231 - L. 24.000.

L'autore divide questo bel volume, sul più difficile problema che attanaglia la vita di tutti gli uomini di ogni tempo, in tre parti: 1) la ragione che pensa; 2) la ragione che crede; 3) e la ragione che adora.

Secondo il p. Zoffoli, il problema del male certamente costituisce una sfida per la filosofia e per la teologia, ma non se ne può dedurre che «tutto» sia intrinsecamente contraddittorio, perché, in tal caso, anche la ragione sarebbe immersa nell'irrazionalità e così non la potrebbe avvertire (cf. pp. 14, 32).

Per il nostro autore, il male non esclude assolutamente Dio, la cui esistenza è comprovata da molteplici argomenti tradizionali razionalmente stringenti. «O Dio o nulla»; se non esistesse il Bene sussistente, non esisterebbe alcun bene e, per conseguenza, il male, come pura negazione, equivarrebbe al nulla che, in quanto tale, non pone problemi (cf. p. 20).

Il mondo, in quanto creato, non può non essere limitato, ma la stessa materia, primo gradino della gerarchia cosmica, non può dirsi male, perché essere (cf. pp. 23, 27, 30).

Le piante e gli animali, non essendo persone, non hanno, né doveri, né diritti; le vittime nella lotta per la vita non si devono conservare oltre i limiti del loro naturale potere di difesa. La disparità di forze rivela una gerarchia cosmica provvidenzialmente finalizzate (cf. pp. 36, 37).

Malattie, senescenza e morte caratterizzano la vita di ogni organismo creato e, secondo il nostro autore, non c'è ragione, perché il corpo dell'uomo ne vada esente (cf. pp. 42, 43). Il fatto che l'uomo sia l'unica creatura ad averne coscienza ed a soffrirne, dimostra che egli è anche spirito, inappagato di questo mondo e destinato all'immortalità (cf. p. 56).

Il dolore, scrive lo Zoffoli, acuisce l'intelligenza inventrice e, senza i disagi subiti per millenni dai nostri predecessori, non godremmo del benessere della vita attuale (cf. pp. 46-48, 63). Il Nostro sostiene anche che la sofferenza, oltre ad ispirare i geni, ingentilisce, normalmente, l'animo di tutti ed affina la sensibilità sociale verso le disgrazie altrui (cf. pp. 50, 54). Comunque, il vero bene per noi è la virtù e, dato che il dolore, per sé, non ce ne priva, non può dirsi un vero male. Chi non soffre, poi, è portato ad illudersi di bastare a se stesso, senza invocare aiuto dall'Alto. Ed è la virtù a rendere più sopportabile il dolore, facendolo strumento di elevazione (cf. pp. 52, 53, 54).

Il nostro autore non si nasconde le obiezioni più conturbanti: perché terremoti terrificanti, inondazioni spaventose, siccità ostinate, epidemie e malattie di ogni genere, ecc.? Egli, però, osserva che della stragrande maggioranza dei mali che affliggono l'umanità (delitti, guerre, ecc.) i responsabili sono gli uomini stessi (cf. pp. 58, 62, 162). Spesso, dice, si lamentano dei mali del mondo quanti non sono irreprensibili (cf. p. 66), ma come spiegare il dolore degli innocenti, dei bimbi, dei minorati? P. Zoffoli, appella ad un principio di solidarietà universale (cf. p. 70).

Che dirne, poi, della felicità di cui, non raramente, sembrano godere i malavitosi, al contrario degli onesti? Il Nostro risponde che, spesso, è un abbaglio, perché l'empio manca della serenità della coscienza e del conforto della speranza; al massimo, si po-

trebbe dubitare della giustizia di Dio se, con la morte, finisse tutto (cf. pp. 68, 69, 122).

Non possiamo, poi, pretendere continui miracoli, scrive il p. Zoffoli, per annullare i danni derivati dalla stoltezza umana e, spesso, le nostre invocazioni non sono esaudite, perché non conosciamo, pregando, il nostro vero bene (cf. pp. 71, 74, 75).

Alla classica obiezione che Dio non doveva concedere il libero arbitrio all'uomo, dato che sapeva che ne avrebbe abusato, il Nostro risponde che uso ed abuso sono connessi. Senza libero arbitrio l'uomo non sarebbe stato persona e la libertà perfetta è solo di Dio, che non poteva creare un altro se stesso (cf. pp. 76, 77). Se Dio impedisse sempre il peccato, non avremmo più la libertà umana (per natura fallibile); Dio, però, non può mai volere il peccato; solo lo può permettere e non impedisce la perdizione. Cioè, Dio ama il bene e lo premia; odia il male e lo punisce (cf. pp. 84, 87).

Altra obiezione classica è quella che Dio poteva annullare i dannati, anziché destinarli all'inferno per sempre. Il Nostro risponde che ciò non sarebbe degno della bontà giusta di Dio (cf. p. 88).

Concludendo la parte filosofica del suo lavoro, il p. Zoffoli asserisce che, se Dio esiste, prima o poi, in una forma o in un'altra, il bene è destinato a prevalere sul male, tuttavia è lecito chiedersi se il bene del tutto esige ed esiga, necessariamente, tali e tanti sacrifici alle parti, per millenni e millenni (cf. pp. 102-105). Comunque, il fine ultimo è assolutamente alla nostra portata, se noi vogliamo; i fini intermedi, invece, non sempre lo sono ed, in merito, la ragione che pensa non risolve tutti i problemi (cf. pp. 97-99, 106).

Passando alla parte teologica del suo lavoro, Zoffoli sostiene che il cristianesimo è l'unica religione che ha indicato l'origine del male in un peccato di presunzione primordiale (cf. pp. 108, 113). I mali dell'esistenza, alla luce della fede, derivano, quindi, dall'apostasia dell'uomo da Dio (cf. pp. 115, 121). Tuttavia, l'uomo peccatore, volendo, può salvarsi per i meriti della redenzione di Cristo; gli angeli ribelli, invece, sono incapaci di pentirsi, data la perfezione propria del loro intelletto che non ragiona, ma intuisce (cf. p. 114).

Nella prospettiva salvifica, il dolore è riparazione per i propri peccati e per quelli dell'umanità, quasi a completamento della passione di Cristo. Quando, poi, la sofferenza colpisce l'innocente gli offre l'opportunità di essere di esempio nell'esercizio della pazienza e della fermezza (cf. pp. 121, 152, 159, 168).

Secondo p. Zoffoli, non solo non è sufficiente la ragione che pensa, ma anche quella che crede, perché, a suo parere, credere è ancora pensare e «si può pensare senza amare, senza sperimentare, senza vivere» (p. 173). Da ultimo, quindi, serve una ragione che adori. I mali della vita non sono insopportabili per una persona che ama, convinta che, essendo predisposti da un Padre sommamente buono, hanno uno scopo sicuramente ed altamente positivo (cf. p. 201).

Il frutto più eccelso del dolore, scrive il Nostro, è la santità che fa giungere, addirittura, a benedire e ad amare la sofferenza (cf. pp. 193, 199, 203).

Concludendo, in quest'opera il p. Zoffoli, dimostrando un profondo possesso della sana filosofia, della teologia e dell'ascesi, ha cercato di illuminare, con ardente convinzione, il mistero del male, anche se riconosce che «il supremo perché del dolore è noto solo a Dio» (cf. p. 175).

Nello Venturini