In conclusione, si tratta di un volume che può essere esaminato per intero o anche per parti e capitoli di sicuro interesse, incrociando abbondanza di spunti, di interpretazioni e ricostruzione di mondi che fanno parte del nostro retaggio costitutivo, e che contiene importanti stimoli per un rinnovamento delle prospettive nella lettura delle tematiche filosofiche e teologiche del pensiero di Dante.

Daniele Crivelli
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Francesco TOMATIS, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 368, € 28,00. [EAN 9788837236151]

In questo volume Francesco Tomatis finalmente raccoglie (e riedita) i suoi molti saggi su Schelling e Pareyson, in particolare quelli dedicati alla post-razionalistica comprensione del Dio rivelato, messa in opera da entrambi i grandi filosofi; saggi che si accompagnano ai due importanti lavori monografici dedicati agli stessi autori (*Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città nuova, Roma 1994; *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città nuova, Roma 1995). Allievo effettivo di Pareyson e, attraverso il magistero di questi, allievo ideale di Schelling, Tomatis rende disponibili in questo libro pagine che risultano di fondamentale utilità per differenti motivi. Anzitutto per la comprensione più approfondita, anzi approfondente, di due filosofie che, già esse, si son poste come approfondimento l'una dell'altra (la pareysoniana di quella schellinghiana). Ma poi anche per la comprensione della radice storiografica, filologica e teoretica del pensiero che lo stesso Tomatis da anni sta sviluppando.

Tomatis dunque svolge il suo percorso all'interno delle due filosofie che hanno maggiormente e significativamente meditato il Dio ch'è vivo, non concettuale, non statico ma storico, in tutta la drammaticità ch'esso comporta in quanto è un Dio che s'offre al rischio del fallimento nel concedersi liberamente alla libertà dell'uomo, fino alla tragicità ampiamente approfondita da Pareyson. Il volume, attraverso lo scavo ermeneutico e filologico dei due autori di riferimento (ma, attraverso essi, di tanti altri affini), scandaglia le profondità abissali del Dio vivente, quell'abissalità non sclerotizzabile in alcun concetto, ch'è libertà originaria ed eterna.

Anzitutto Schelling. Il suo è, precisa subito Tomatis, un pensiero che solo oggi può essere colto nel suo esatto valore, quale pensiero non cristiano

ma del cristianesimo (p. 8). Tutta la trattazione dedicata al filosofo tedesco, infatti, puntualmente precisa che non di una filosofia religiosa bisogna – qui e in generale – andare alla ricerca, bensì di una filosofia che nella sua ribadita autonomia come pura ragione sia in grado di ricavare significati anche dalla religione, sia mitologica che rivelata. Ovviamente, il volume mette anche in evidenza le intersezioni tra i due filosofi: in modo particolare per mostrare come Pareyson sia stato l'interprete migliore dell'ultima filosofia schellinghiana, svolgendo quella “estasi” ch'è momento di svolta grazie al quale la ragione umana, da bloccata e arenata nell'incapacità di dimostrare l'esistenza di ciò che pur coglie necessariamente (*id quo maius cogitari nequit*), può farsi nuovamente parlante e approfondente il “puro-che” così indubitabilmente colto. Elemento particolarmente significativo, infatti, è proprio questo: il passaggio dalla *filosofia negativa* (dimostrativa e che a priori lavora per cogliere la necessità concettuale) alla *filosofia positiva* (esplicativa di un “che” colto al di fuori di sé e di ogni concetto, colpita e sorpresa, ex-stasiata) non significa l'abbandono della ragione per affermare contenuti religiosi, teologici o mistici, bensì una ripresa del cammino pur sempre concettuale e razionale, sì che la filosofia in certo senso continua ad essere “negativa” e a priori, semplicemente predisponendosi a cogliere dopo (*per posterius*) la divinità di quel che indubitabilmente esiste, anziché voler (infruttuosamente) dimostrare l'esistenza del divino: «Abbiamo qui la vera e propria filosofia della rivelazione, che [...] arricchisce la ragione di contenuti e verità che la ragione stessa, nella propria autonomia, non avrebbe potuto raggiungere da sola. Non che tali contenuti siano dati dalla fede cristiana come fondamenti o dimostrazioni o concetti razionali: sono piuttosto eventi, dati di fatto, fatti risultanti da atti di libertà» (p. 15). Cosicché, le due filosofie (negativa e positiva) possono essere intese come un «doppio passo, critico e meta-fisico» (p. 40): proprio Pareyson scrisse un testo (che rappresenterà un punto di svolta del suo percorso filosofico) dal titolo *Critica e metafisica* e che viene puntualmente analizzato in apposito saggio (*Filosofia e metafisica*) del volume di Tomatis.

Della filosofia della rivelazione di Schelling viene poi evidenziata la rilevanza per una riflessione sul pluralismo e il dialogo interreligioso – tema da sempre presente, del resto, nella riflessione di Tomatis: si vedano, ad esempio, *Filosofia della montagna* (Bompiani, Milano 2005), *Dialogo dei principi con Gesù, Socrate e Lao Tzu* (Bompiani, Milano 2007), *La via della montagna* (Bompiani, Milano 2019). Infatti, «Il vero monoteismo, che concepisce il Dio unico in quanto tale, esige la pluralità, cede spazio in sé [...] al molteplice universo creaturale» (p. 15), in quanto per Schelling il vero monoteismo non può che essere trinitario, inglobante e superante in sé anche il politeismo. Dio,

infatti, si dà a conoscere «persona verso persona» e nelle infinite «personali vie» (p. 50). E la connessione di pensieri e filosofie si fa davvero illuminante, allorché vengono usate metafore alpinistiche (*alpi-mistiche*, nel linguaggio tomatiano) e montanare per svolgere quelle schellinghiane: “assicelle”, “ponticelli”, “nevi e ghiacci”, da affrontare a «mani nude, mente vuota, indipendenti piedi» (p. 24); “inscalabile e insaltabile”, “bianchissimo fiocco di neve” (p. 49), in «un esperire a ritroso tuttavia guardando in cima» (p. 186). Immane viene, quindi, ricordato come, per Pareyson, non ci sia alterità (dunque autentico dialogo) senza verità, quest’ultima essendo non relativa né molteplice bensì inesauribile fonte di infinite interpretazioni (p. 249).

Un lungo capitolo (*Dotta ignoranza e visione estatica*) è dedicato alla ricerca di inesplorate connessioni tra Schelling e Cusano, impresa più che giustificata anzitutto dalla comune radice neoplatonica (pp. 26-27): *docta ignorantia* e sapere nesciente con il passaggio da filosofia negativa a positiva; Dio come non-dimostrabile, che non “è” ma “può-è” con, appunto, il cusano *possest*. Così, il *non-aliud* di Cusano dice lo stesso che il “mero-che” (colto in stupore dalla ragione) di Schelling. Infine: l’autopresentazione di Dio in *Es* 3,14 è studiata secondo la prospettiva di entrambi i pensatori (p. 49). Puntualmente vengono evidenziate radici platoniche (e neoplatoniche) in diversi momenti del pensiero di Schelling. Inoltre, se in Cusano il pur innominabile Dio può essere positivamente nominato (almeno come *possest*), comunque solo in un “cammino” di avvicinamento, “enigmaticamente” e “per grazia” (p. 44), pur sempre come ulteriore, ciò lancia un ulteriore ponte di pensiero, verso l’inesauribilità e poi libertà che son state dette da Pareyson. Infine, se nel cusano *non-aliud* ogni ente è, questa inserzione creazionistica e salvifica, escatologica di ogni pur puntuale essente nell’Uno-plurale è indubbiamente tema centrale della produzione teoretica di Tomatis.

Pareyson ha definito Schelling filosofo post-hegeliano (nonché post-heideggeriano). Tomatis conferma la lettura del maestro mostrando ancor più chiaramente come nel pensiero schellinghiano si dia la possibilità di un pensiero realmente post-razionalistico nonché incipientemente ermeneutico: «filosofia positiva [...] è la libera scelta filosofica di aprirsi a eventi giunti nella ragione da ciò che non è soltanto posto dalla ragione, per razionalmente interpretarli con la sola ragione» (p. 63). È una filosofia che può, al limite, anche culminare in una «libera religione filosofica» che (liberamente) «accoglie Dio come ipotesi», pur sempre di-spiegando-si razionalmente. Non potrà mai trattarsi – precisa sempre Tomatis – di uno scadimento fideistico, né religiosistico, ma sempre di “ragione”, seppur non di razionalismo (che, del resto, è pur sempre una forma di immotivata fede).

Viene quindi espressa e argomentata una fondamentale interpretazione dell'evoluzione del pensiero di Schelling, in modo particolare per lo sviluppo della filosofia della rivelazione. Il 1839, a partire dal testo *Über die höchsten principien*, viene infatti individuato come anno di svolta, per l'importante distinzione tra l'ente necessariamente esistente *actu* e l'esistente *natura sua* (per i dettagli filologici, storici e interpretativi, cfr. F.W.J. von Schelling, *Sui principii sommi*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016, p. 461 e segg.). La filosofia della rivelazione è dunque fatta oggetto di un'analisi storico-filologica approfondita, erudita e puntuale, con ricostruzione delle datazioni delle diverse versioni e stesure (p. 75 e segg.). Il rapporto tra filosofia e rivelazione, poi, giustamente riceve specifica trattazione (pp. 83-84), nonché chiarimento: quel che la ragione comunque intuisce come necessariamente (nel concetto) esistente (ma senza alcuna certezza della sua esistenza) può essere il Dio vivente come ipotesi da verificare esistenzialmente, storicamente, *per posterius*, nella vita personale (pp. 98 e 103). L'ipotesi è dunque razionale, non mistica, perciò può volgersi, sempre razionalmente, in *filosofia* positiva, in atto ancora razionale (p. 104). È in tal modo che l'ultima filosofia di Schelling può essere interpretata come radicale critica dell'onto-teo-logia (p. 131). La filosofia è, addirittura, qui definita «di per sé atea» (p. 147), nel senso che mai potrà essere religiosamente ispirata o fondata. Eppure, proprio così la filosofia s'incontra con i documenti (miti, testi, rivelazioni) della fede e delle religioni. Sul tema della trinità, ad esempio: la filosofia, con una aprioristica "logica trinitaria", si rende disponibile ad accogliere (non fondare) una comprensione (interpretazione) di un evento o fatto storico (perché frutto di libertà): il Dio vivente e personale. Creazione, incarnazione, resurrezione sono qui detti (in linea con Schelling) *fatti storici* in quanto eventi di una non pre-determinabile scelta: la ragione non è assolutamente in grado di prevedere, massimamente, che il Figlio scelga di rinunciare alla sua divina signoria per concedersi all'ingiusta morte in libero atto d'amore; questo evento può, dunque, solamente essere contemplato (e infinitamente compreso) come *dato* storico relativamente narrato. Il pensiero post-razionalistico è inevitabilmente ermeneutico.

Il rapporto tra filosofia e rivelazione, ad ogni modo, fa bene non solo alla filosofia, ma anche alla coscienza religiosa, per una più corretta comprensione dei contenuti di fede. La peculiarità del messaggio evangelico, ad esempio, viene messa in chiaro in quanto con la incarnazione, morte e resurrezione del Cristo «Non che lo stato extradivino dell'uomo sia annientato [...] tuttavia è rivelata la lontananza da Dio dell'essere extradivino, e la possibilità di divenire figli di Dio anche nell'umanità caduta, nell'attesa del compiersi escatologico» (p. 162). Senza più paura, ma con gioia, è possibile vivere la stessa vita

mortale con speranza e attesa. Inoltre: «solo come Trinità storica, accresciuta e segnata dalla lacerazione dell'umanità caduta lontano da Dio, la Trinità essenziale (-A+A±A) può compiersi, realizzarsi, essere in κοινωμία» (p. 163); nel cristianesimo, la storia (pur qualificata come caduta, disastro, fallimento, male, peccato) è il realizzarsi stesso del vero, vivente Dio-Trinità: nessun rifiuto scandalizzato per l'umanità storica è più ammesso; ora si può «accogliere la ὁμοουσία con le stesse ferite della ἐτεροουσία». L'umanità *ferita* è accolta perché ferito è Dio stesso. Ma ora (dopo la resurrezione e l'ascensione) l'uomo, pur redento e ri-vitalizzato dal Paraclito, è pur sempre libero: ancora non è deciso il compimento della creazione, che può così ancora fallire (p. 163). La rivelazione di Cristo è salvezza (non togliimento) dell'umano troppo umano.

La ricerca di pensiero che si articola in queste filosofie (Schelling, Pareyson, Tomatis) intende la filosofia stessa come il porsi al di là dell'essere presente, domandando schellinghianamente della «fonte dell'essere», pareysonianamente della libertà ch'è a contatto col nulla, tomatisianamente del puro-che. È pensiero che stupisce incessantemente di fronte alla domanda «perché l'essere?», che vede nell'essere un'inalienabile ulteriorità, contro il pensiero del mero essente concluso e chiuso nel concetto umano. E la fonte non è raggiungibile concettualmente, perché pensarla significa farla già trapassare (da possibilità che è) ad attualità. In tal senso è pensiero della meraviglia e dello stupore, nonché dell'angoscia (non del terrore): chi sa sorprendersi vive la «autentica natura dell'angoscia, che fa volgere alla possibilità pura, libera, anche di fronte all'essere cieco» (p. 90).

Poi Pareyson. Della sua filosofia viene anzitutto sottolineata la radiazione esperienziale: vi è un inevitabile sfasamento tra razionalità ed esperienza, che razionalismo e idealismo si sono sforzati invano di risolvere (p. 280). La ragione, infatti, mai esaurisce l'interrogativo che emerge nell'esistenza: per questo bisognerà riconoscere l'inesauribilità della verità, il bisogno di ricorrere al mito (forma di simbolizzazione dell'esperienza) e (in accordo con Schelling) il puro «che». «Pareyson sottolinea come il puro esistente [...] di fronte al quale avviene lo stupore della ragione, che rovescia quindi la propria idea di Dio come essere necessario, sia esperienza di trascendenza». Di qui la «possibilità» «non di esperienza religiosa, ma di ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa, possibile apertura al divino» (p. 284). La filosofia non potrà mai, come già detto, autorizzare né fondare certezze religiose, ma chiarificare esperienze di trascendenza. Viene infatti chiarito in maniera inequivocabile che l'ontologia della libertà di Pareyson, che pure si svolge attraverso un'intensa ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana, «è pensabile *etsi Deus non daretur*, a prescindere dall'esperienza religiosa» e che «L'unico

criterio veritativo pareysoniano non è religioso, ma filosofico» (p. 319), costituendo una “filosofia del dialogo” di «estrema laicità» (p. 320). L’esistenza, quindi, mostra in sé una costitutiva trascendenza, kierkegaardiana memoria della coincidenza di autorelazione ed eterorelazione (pp. 211, 292): l’esperienza di trascendenza *può* (senza necessità) essere sede di esperienza religiosa. Così come per Schelling, quindi, la filosofia può ritrovare capacità veritativa, dopo il fallimento razionalistico, come ermeneutica dell’esperienza religiosa (p. 294). In apposito capitolo, la parte rimasta più frammentaria e abbozzata dell’ultima filosofia pareysoniana, l’escatologia, trova qui delucidazione e approfondimento: il Dio cristiano assume definitivamente e pienamente in sé la sofferenza (p. 300); il Dio biblico, del resto, è un Dio che si lascia cambiare, seppur solo in funzione dell’amore ch’Egli ha per lui, dalla storia dell’uomo (p. 301). Poiché si tratta di una filosofia della libertà, ogni residuo di necessitarismo (seppur solo logico) viene qui abbandonato: la libertà è sempre piena, senza limiti (anche quella umana), sicché Dio non può prevedere cosa l’uomo farà e fino all’ultimo istante la creazione è in bilico; in questo senso, non hanno legittimazione problemi metafisici come quello della pre-scienza (p. 303). Come si sa, Pareyson, sulla scia di Schelling, ha parlato addirittura del “male in Dio”: l’autore del male è l’uomo libero, ma in quanto ha scelto realizzando quella che in Dio persisteva come mera possibilità di male. A ciò, del resto, conduce un’affermazione della libertà scevra di ogni necessità. Qui si segnala un ulteriore apporto chiarificatore del volume sull’ultima, spesso impervia, filosofia pareysoniana: nell’ontologia della libertà non bisogna intendere l’essere come posteriore alla libertà, bensì la libertà «sceglie se stessa come essere» (p. 242).

Ma che l’uomo sia libero, fino all’ultimo istante, di rifiutare vuol anche dire ch’egli è libero di accettare Dio e la salvezza, cooperando invece all’opera di redenzione iniziata nel mondo dal Cristo (pp. 304, 306): pur radicato profondamente in quello kierkegaardiano, il pensiero di Pareyson ne attraversa e supera l’assoluta negatività, per affermare che c’è del buono anche nella realtà umana. Ciò, però, non significa che la salvezza sia risultato di un’evoluzione storica (si tratta di ἔσχατον e non di τέλος), proprio perché essa «irrompe» libera e inaspettata, non come culmine di un movimento storico (p. 308). La salvezza non è programmabile e non corrisponde neppure al pur giusto (ma pur sempre troppo umano) impegno umanitario o filantropico (pp. 223, 308): che l’uomo si liberi pure dall’ansia di doversi salvare da solo! Ricordando le accuse che il Grande Inquisitore di Dostoevskij rivolge a Cristo stesso, risulta infatti evidente come ogni forma di redenzione umana, incluso il cristianesimo secolarizzato, sia “ideologico” surrogato della redenzione (p. 220). Perché, del

resto, la consapevolezza che il male è stato già vinto da Dio fonda nell'uomo la speranza (pp. 214, 310), ch'è possibile (in salvifico paradosso) solo partecipando alle sofferenze di Dio sulla croce.

Seppur in forma di "selezione", una nutrita bibliografia delle fonti e della critica rende il volume un utile strumento di comprensione sia del pensiero dei due autori di riferimento sia delle tematiche, attraverso di essi, trattate.

Francesco Marino
Università di Salerno

Shahid MOBEEN, *Essere finito ed Essere infinito. Questioni metafisiche e gnoseologiche tra Occidente e Oriente*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2022, pp. 208, € 20,00. [ISBN 978-88-401-9053-2]

Il testo di Shahid Mobeen, professore consociato di Antropologia filosofica, Metafisica e Storia della filosofia presso l'Istituto Superiore di Catechesi e Spiritualità Missionaria (ISCSM) della Pontificia Università Urbaniana, si pone quale originale e riuscito esercizio di filosofia interculturale. Tre sono gli elementi che ne definiscono il perimetro: rimanere consapevoli che l'Essere si manifesta nelle diverse forme del linguaggio; riconoscere che la Verità in quanto tale non necessita di una prova definitiva per essere ciò che è, in quanto è vera in sé; snocciolare l'Essere, per troppo tempo rimasto nella gabbia dorata della metafisica, nel valore epistemico della triade "essere umano, mondo e Dio", servendosi dei linguaggi diversi dell'Occidente e dell'Oriente, intesi quali luoghi antropologici più che geografici, con l'idea di coglierne gli elementi comuni, ovvero le tracce della verità ivi presenti.

La ricchezza di questo studio si articola in tre parti organizzate in dodici capitoli, la prima riservata al pensiero occidentale e le restanti due a quello orientale.

La Prima Parte è dedicata all'*Essere finito ed Essere infinito nella coscienza trascendentale* ed è suddivisa nei primi due capitoli: "Coscienza trascendentale in Edmund Husserl. Fenomenologia trascendentale come Filosofia Prima" e "L'orizzonte dell'infinito", riferiti al pensiero del padre della fenomenologia Husserl (1859-1938); terzo e quarto intitolati: "L'anima come unità sostanziale formale dell'essere umano in Edith Stein" e "L'anima spirituale per la formazione dell'individuo e della comunità", concernenti le ricerche della Stein (1891-1942), filosofa e mistica tedesca dell'Ordine delle Carmelitane scalze; il quinto e il sesto intitolati: "La costituzione della coscienza dell'io originario