

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

“Dio e il mondo”

U. Pellegrino - IL MISTERO
DI DIO E L'ESISTENZA

F. Bottin - ONNIPOTENZA
DIVINA E MODELLI
DI RAZIONALITÀ

G. Favaro - IL PROBLEMA
DEL RAPPORTO DIO-MONDO
NELLA TRADIZIONE
RELIGIOSO-FILOSOFICA
DI ALCUNE CORRENTI
INDÙ

B. Mondin - DIALOGO CON
L'ATEO: NECESSITÀ DELLA
TEOLOGIA NATURALE

A. di Giovanni - MONDO
E DIO NEL « DE GENESI AD
LITTERAM » DI S. AGOSTINO

T. M. Tyn
L'INTERPRETAZIONE
DEL RAPPORTO TRA DIO
E IL MONDO SECONDO
S. TOMMASO D'AQUINO

M. Roncoroni - GLI « SCRITTI
TEOLOGICI GIOVANILI »
DI HEGEL E IL PROBLEMA
DIO/MONDO

V. Venier - METAFISICA
DELLA LUCE (DIO,
MONDO E LINGUAGGIO IN
HANS GEORG GADAMER)

F. L. Marcolungo
CREAZIONE ED
IMPERATIVO ETICO
IN E. LÉVINAS

L. Secco - LA PEDAGOGIA
DI FRONTE AL PROBLEMA:
DIO E IL MONDO

P. Viotto - LA FILOSOFIA
DELLA NATURA COME
MEDIAZIONE TRA LA
FISICA E LA METAFISICA
(NOTA SU « LA FILOSOFIA
DELLA NATURA »
DI J. MARITAIN)

**Rivista Quadrimestrale
dell'A.D.I.F.**

**Anno IV - n. 11
Settembre-Dicembre 1987**

PER LA FILOSOFIA
Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'A.D.I.F. (Associazione
Docenti Italiani Filosofia)

Direzione - Redazione e Amministrazione
MILANO (20122)
Corso di P.ta Romana 122
Tel. 02/54.54.104

Direttore: Gustavo BONTADINI

Condirettore: Battista MONDIN

Vicedirettore: Ubaldo PELLEGRINO

Redattore capo: Massimo RONCORONI

Segretario di redazione: Marco RIBOLDI

Direttore responsabile: Cesare CRESPI

Comitato di redazione: Angela Ales
Bello, Gustavo Bontadini, Francesco
Botturi, Cesare Crespi, Luigi Lombardi
Vallauri, Battista Mondin, Ubaldo
Pellegrino, Marco Riboldi, Massimo
Roncoroni, Francesco Viola.

Editore: Ed. MASSIMO - Milano

Tipografia: « L.V.G. » - Azzate (Varese)

Abbonamento annuale 1988 (3 numeri):

Italia	L. 23.500
Europa	L. 29.000
Paesi extraeuropei	L. 40.000
un numero	L. 8.500

Versare l'importo sul c.c.p. 49719206
intestato a Editrice Massimo - Milano
specificando la causale del versamento.

SOMMARIO

Parte prima:

TEORESI - « DIO E IL MONDO »

- 1 « IL MISTERO DI DIO E L'ESISTENZA »
(Ubaldo Pellegrino)
- 11 « ONNIPOTENZA DIVINA E MODELLI DI
RAZIONALITÀ » (Francesco Bottin)
- 19 « IL PROBLEMA DEL RAPPORTO DIO-MON-
DO NELLA TRADIZIONE RELIGIOSO-FILO-
SOFICA DI ALCUNE CORRENTI INDÙ »
(Gaetano Favaro)
- 35 « DIALOGO CON L'ATEO: NECESSITÀ DEL-
LA TEOLOGIA NATURALE » (Battista Mon-
din)
- 38 « MONDO E DIO NEL "DE GENESI AD LIT-
TERAM" DI SANT'AGOSTINO » (Alberto di
Giovanni)
- 51 « L'INTERPRETAZIONE DEL RAPPORTO TRA
DIO E IL MONDO SECONDO SAN TOMMA-
SO D'AQUINO » (Tomas M. Tyn)
- 74 « GLI "SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI" DI
HEGEL E IL PROBLEMA DIO/MONDO »
(Massimo Roncoroni)
- 85 « METAFISICA DELLA LUCE (DIO, MONDO
E LINGUAGGIO IN HANS GEORG GADA-
MER) » (Veniero Venier)
- 92 « CREAZIONE ED IMPERATIVO ETICO IN
E. LÉVINAS » (Ferdinando L. Marcolungo)

Parte seconda:

DIDATTICA E SPERIMENTAZIONE

- 102 « LA PEDAGOGIA DI FRONTE AL PROBLE-
MA: DIO E IL MONDO » (Luigi Secco)

ANALISI BIBLIOGRAFICA

- 107 « LA FILOSOFIA DELLA NATURA COME
MEDIAZIONE TRA LA FISICA E LA META-
FISICA (Nota su *La filosofia della natura*
di J. Maritain) » (Piero Viotto)

114 SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

123 INFORMAZIONI SULLA VITA FILOSOFICA

126 NOTIZIARIO A.D.I.F.

- 127 *Sommari della parte monografica dei fasci-
coli di « Per la filosofia » usciti fino al
31.12.87*



Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Pubblicazione registrata presso
il Tribunale di Milano n. 330 del 14.7.1984

Spedizione in abbonamento postale
gr. IV - 70 %

METAFISICA DELLA LUCE (Dio, mondo e linguaggio in Hans Georg Gadamer)

Veniero Venier (*)

Le considerazioni che seguono non intendono ricostruire una « teologia » all'interno del pensiero di Gadamer. Non è forse esagerato affermare che il testo stesso di Gadamer sconsigli un'operazione del genere (1). Ma è comunque del tutto fuori discussione la rilevanza per il pensiero gadameriano sia della tradizione ermeneutico-teologica, sia di contenuti schiettamente teologici. È estremamente significativo, a riguardo, che Gadamer, in un saggio dedicato ai rapporti del giovane Heidegger con l'ambiente teologico della Marburgo degli anni venti, riprenda con enfasi una provocatoria espressione heideggeriana dove si affermava che il vero compito della teologia è quello di trovare « la parola in grado di chiamare alla fede e di conservare nella fede ». Ed è altrettanto significativo che Gadamer sottolinei il fatto che in quella espressione veniva preannunciato uno dei grandi temi del pensiero heideggeriano: il problema del linguaggio (2). È noto come, proprio in relazione ad Heidegger, Gadamer abbia sviluppato il legame tra linguaggio e comprensione come uno dei motivi determinanti per il problema ermeneutico (3). Ed è appunto attorno al problema del linguaggio che è possibile,

(*) Cultore della materia all'Università di Venezia.

(1) Un esempio chiarificatore a questo proposito è contenuto nella discussione con Bultmann attorno al concetto di precomprensione. Bultmann definisce la precomprensione come il rapporto vitale con il contenuto del testo che è preliminare alla sua comprensione. Nel contesto dell'esegesi scritturale ciò sta a significare che ogni uomo in quanto tale è toccato dal problema di Dio ed è quindi già da sempre in rapporto con la verità della rivelazione divina (cfr. « Il problema dell'ermeneutica », in *Credere e comprendere*, Tomo II, tr. it. di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1977). Secondo Gadamer invece si tratta di un presupposto che è ristretto al punto di vista della fede: il significato ermeneutico della precomprensione teologica è a sua volta necessariamente teologico (cfr. *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 413 sgg.). Bultmann (in « L'idea di Dio e l'uomo moderno », in *Credere e comprendere*, cit., p. 996, nota 27) ribadisce la propria tesi indicando però una convergenza tra il proprio intendere la precomprensione religiosa e la « possibilità permanente » dell'autentica esperienza ermeneutica in cui, per Gadamer, « l'uomo diventa consapevole della propria finitudine ». Ed è quanto cercherà di suggerire la nostra analisi del linguaggio in Gadamer, tenendo però distinti, nella loro relazione interlocutoria, il punto di vista della fede e quello dell'ermeneutica.

Per le analogie tra Gadamer e Bultmann rispetto al concetto di precomprensione si veda inoltre U. Regina, « Anticipazioni valutative e apertura ontologica nelle teorie ermeneutiche di M. Heidegger, R. Bultmann, H.G. Gadamer », nel vol. a cura di G. Galli, *Interpretazione e valori*, Marietti, Torino 1982, dove però non vi è alcun cenno alle differenze da noi sottolineate. Indicazioni utili a riguardo e più in generale per il rapporto tra Gadamer e la teologia protestante, sono contenute in H.G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, saggio che viene aggiunto nella III ed. di *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1972, alle pp. 492-499 (che la tr. it. basandosi sulla II ed. non riporta).

(2) Cfr. « M. Heidegger e la teologia di Marburg », tr. it. a cura di U. Margiotta, in H.G. Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, pp. 241-242. Si veda inoltre a riguardo l'autobiografia intellettuale *Maestri e compagni del pensiero*, tr. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980, pp. 30-31, e « Interpretazione e verità, colloquio con A. Fabris », in *Teoria*, n. 1 (1982), pp. 170-173.

(3) Tra la vasta letteratura critica ci limitiamo qui a rimandare solamente ad alcuni tra gli interventi più significativi: A. De Waelhens, « Sur une herméneutique de l'herméneutique », in *Revue philosophique de Louvain*, novembre 1962, pp. 573-591; W. Schultz, « Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's », in AA.VV., *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, pp. 305-316; P. Fruchon, « Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.G. Gadamer », in *Archives de Philosophie*, 1974, cahier

come cercheremo di mostrare, rintracciare un punto d'incontro tra l'ermeneutica di Gadamer e « la parola della fede ».

La nostra discussione intende riprendere questi motivi secondo una duplice scansione: da un lato privilegiando l'aspetto « ontologico » della linguisticità della comprensione, dall'altro cercando di sottolineare come Gadamer, nell'attenzione dedicata alla speculazione cristiano-medievale, metta in risalto la profonda analogia tra il mistero della rivelazione e il fenomeno del linguaggio.

1. Linguaggio e mondo

Il linguaggio per Gadamer non è assolutamente una tra le facoltà di cui si serve l'uomo nel suo essere in relazione al mondo: su di esso si fonda piuttosto la possibilità stessa dell'esistenza di un mondo. Mondo e linguaggio sono originariamente uniti, l'umano essere nel mondo significa sostanzialmente « essere nel linguaggio » (*die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-sein*). Ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi è il poter « avere mondo » (*Welt haben*), nel poterselo rappresentare come linguaggio (4). L'originario legame tra mondo e linguaggio si riflette per Gadamer nella viva realtà del dialogo. Nel dialogo la forza evocatrice della parola si manifesta proprio nel suo essere in grado di rendere visibile la cosa agli occhi dell'altro cui si parla. Non diversamente avviene per il pensare — che Gadamer, seguendo una suggestione platonica, chiama « il dialogo dell'anima con se stessa » — che è il colloquio interiore (*innerer Dialog*) in cui tale struttura essenzialmente si riflette (5). La forza del linguaggio è inoltre quella di rendere manifesto il mondo come « il terreno comune che nessuno occupa ma che tutti riconoscono, e che lega l'un l'altro i parlanti » (6). Solo su questo terreno si rende possibile ogni accesso alla comprensione del mondo: « Noi siamo già prevenuti in tutto il nostro pensare e conoscere attraverso l'interpretazione linguistica del mondo — sottolinea Gadamer — crescere nel quale significa crescere nel mondo » (7).

Nel carattere preformante del linguaggio si mostra anche la traccia reale (*die eigentliche Spur*) della finitezza umana. Proprio perché ci troviamo preconstituitamente ad « essere nel linguaggio », il linguaggio è sempre e immediatamente oltre e al di sopra rispetto al suo essere riconosciuto: il fatto linguistico è ciò in cui la coscienza già da sempre si trova ad essere predefinita. Il coappartenersi (*Zusammengehören*) tra mondo e linguaggio non si risolve però in un rapporto di trasparenza per cui, dietro le parole, si possano intravedere direttamente le cose. Il potere della parola — quello di rendere manifesto il mondo — non va dunque inteso nel senso che le

4, pp. 564-571; J. Habermas, « Urbanisierung der Heideggerschen Provinz », in *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 9-51; R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1981, pp. 46-60; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, pp. 138 sgg.

Per quanto concerne i più importanti scritti di Gadamer dedicati ad Heidegger cfr. *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983.

(4) Cfr. *Verità e metodo*, cit., pp. 502 sgg.

(5) Cfr. « Wieweit schreibt Sprache das Denken vor? », in *Kleine Schriften IV, Variationen*, Mohr, Tübingen 1977, pp. 87 sgg.

(6) *Verità e metodo*, cit., p. 510.

(7) « Uomo e linguaggio », in *Ermeneutica e metodica...*, cit., pp. 112-113; si veda anche H.G. Gadamer, « Die Stellung der Philosophie in der heutigen-Gesellschaft », in AA.VV., *Das Problem der Sprache*, W. Fink Verlag, München 1967, pp. 13-14.

parole scompaiano dietro le cose dopo averle evocate. Se così fosse la parola si mostrerebbe come puro segno il cui scopo è unicamente quello di esaurirsi nel rimandare alla cosa. « La parola — sostiene Gadamer — non è solo segno. In un certo senso, molto difficile da cogliere, essa è anche qualcosa come un'immagine » (8). Tutto il nostro parlare, per Gadamer, si muove già originariamente all'interno di un contesto significante che è costituito dal mondo linguistico cui apparteniamo. E ogni parola — nella misura in cui riflette in sé l'appartenenza a tale contesto — è sempre di per sé significante e il suo essere significante è strettamente legato al suo essere immagine della cosa. Ma la parola (l'immagine) non si dissolve in ciò di cui è immagine (la cosa), e la cosa è tale solo in virtù della parola attraverso cui si manifesta. Linguaggio e mondo si mostrano, dunque, l'uno per l'altro in una reciproca relazione speculativa. « Lo specchiarsi — dice Gadamer — è uno scambio continuo, [...] l'immagine allo specchio [...] non ha un essere per sé, è come un'apparenza che non è la cosa e che tuttavia fa apparire la cosa stessa nell'immagine riflessa. È come una duplicazione che tuttavia ha una sola esistenza. Il peculiare mistero del rispecchiamento è appunto l'inafferrabilità dell'immagine, il carattere fluido e sfuggente dell'immagine riflessa » (9). Analogamente, la parola non risolve in sé la cosa nel rapporto speculativo che intrattiene con essa. Il reale manifestarsi delle cose nel *medium* del linguaggio non è il loro puro coincidere con il pensiero in modo tale che entrambi (cose e linguaggio) pervengano ad una comune indifferenziazione: nella loro differenza si mostra piuttosto il loro essere l'uno per l'altro. Ma il dire, e con esso la linguisticità del pensare, non esprime semplicemente una relazione tra la parola e l'ente (il loro singolo rispecchiarsi); nel manifestarsi della cosa in ciò che è detto giunge invece ad espressione il rapporto con la totalità dell'ente che si trattiene nel non detto. Tale manifestarsi avviene — secondo Gadamer — in un continuo rimando tra l'accadere determinato del dire e l'infinita possibilità del manifestarsi del senso. E una sorta di « cattiva infinità » hegeliana che però qui si traduce positivamente nella processualità di cui vive la linguisticità del pensare profondamente radicata al mondo nel proprio carattere di finitezza (10). Ma il linguaggio si rivela anche, in questo modo, come l'orizzonte inoltrepassabile per la conoscenza: non si dà alcuna comprensione al di fuori del *medium* del linguaggio, la linguisticità del comprendere è la condizione prima per il pensiero ed allo stesso tempo il confine entro cui si trova ad essere situata la coscienza finita dell'esistenza umana. L'esperienza linguistica del mondo è sempre legata dall'esser trascesi dalla forza stessa del linguaggio: in ciò essenzialmente si rispecchia il carattere finito dell'« essere nel mondo » come « essere nel linguaggio » (11).

2. La luce della parola

L'essenza del linguaggio è, per Gadamer, quella di « consentire » la presenza al mondo e di essere il *medium* in cui si svolge e viene messa in gioco ogni possibile comprensione. Il legame tra parola e cosa mostra dunque il

(8) *Verità e metodo*, cit., p. 478.

(9) *Ivi*, p. 532.

(10) Cfr. *Ivi*, p. 536; *Sprache und Verstehen*, in *Kleine Schriften IV*, cit., pp. 93-96.

(11) Cfr. « La natura dell'oggetto e il linguaggio delle cose », in *Ermeneutica e metodica...*, cit., p. 105.

carattere « preformato » dell'esistenza ed assieme il carattere di evento del linguaggio: un evento che dispone di noi più di quanto possiamo disporne. Tutto questo contrasta fortemente, secondo Gadamer, con l'idea dominante — invalsa nel pensiero occidentale sin dalle origini greche — che intende il linguaggio in termini puramente « oggettivistici » come uno strumento di comprensione o di comunicazione oppure, ancora, come un'estrinsecazione espressiva. Vi è però, per Gadamer, un'idea, nella tradizione occidentale, in cui l'essenza del linguaggio non è del tutto obliata ed è l'idea cristiana dell'incarnazione. Dalla patristica sino all'elaborazione dell'agostinismo operato dalla scolastica, il rapporto tra pensiero e parola si modella attorno alla spiegazione del mistero trinitario (12). L'essenza spirituale del linguaggio è vista in analogia al miracolo dell'incarnazione, il *verbum cordis* di cui parla Agostino riflette nel suo rapporto con l'*intelligentia*, seppure nella sua manchevolezza, l'interno processo trinitario. Il mistero trinitario è dunque strettamente legato al mistero della parola umana: il *verbum intellectus*, la relazione tra pensiero e parola, « corrisponde, pur con tutta la sua imperfezione, alla relazione che sussiste all'interno della trinità. L'interna parola del pensiero è essenzialmente uguale al pensiero come il figlio è uguale a Dio padre » (13). L'intento teologico è qui quello di spiegare il *Verbum Dei*, l'unità del Padre e del Figlio, attraverso un riferimento analogico che mette in risalto l'imperfezione della parola umana. Ma ciò che per Gadamer ha un'importanza decisiva è il fatto che nel mistero dell'unità trinitaria si rispecchi *tout court* il mistero del fenomeno del linguaggio. In questo senso, il mistero dell'incarnazione non significa soltanto che il *Verbum Dei* si faccia carne e come tale si renda manifesto, ma anche, e soprattutto, che ciò che in tal modo si manifesta — l'unicità dell'evento della salvezza — riposa sul fatto che già da sempre sia parola. (Questo è per Gadamer il nucleo essenziale del prologo giovanneo).

E dunque la parola interna, il dirsi interiore nella sua processualità che S. Agostino e la scolastica privilegiano come lo specchio e l'immagine del *Verbum Dei*. Per S. Tommaso il *verbum intellectus* esprime l'essenza della cosa pensata sino in fondo, a prescindere dalla sua manifestazione esteriore e dal fatto di essere legato ad una lingua determinata. Questo « pensare sino in fondo » si attua *per modum egressivis*: l'intelletto umano non potendo abbracciare — per il suo carattere di finitezza — ciò che pensa con un solo sguardo, è costretto continuamente a porre il proprio oggetto in una « sorta di interna espressione rivolta a se stesso » (14). Ma il procedere da parte del pensare umano da un contenuto all'altro non significa che sia trasportato esso stesso da una cosa all'altra in una successione fattuale. Al contrario, la sua peculiarità è quella di rimanere presso di sé pur nella molteplicità dei propri contenuti. In questo senso si può parlare di un processo spirituale, una sorta di neoplatonica *emanatio intellectualis* che consente a Tommaso di porre l'analogia con il processo trinitario. Come la generazione del Figlio è un perfetto rimanere in sé del Padre, attualità pura, così anche il rapporto tra parola e pensiero, il dirsi interiore, è un procedere *ut actus ex actu*.

(12) Cfr. *Verità e metodo*, cit., pp. 480 sgg.

(13) *Ivi*, p. 483.

(14) *Ivi*, pp. 484-485; per un confronto testuale con l'analisi di Gadamer si vedano i due *Opuscula* di S. Tommaso, « De natura verbi intellectus » e « De differentia verbi divini et humani », in *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954, rispettivamente alle pp. 93-97 e 101-102.

« La parola non viene costruita una volta che la conoscenza è già compiuta, ma è il modo di attuarsi della conoscenza stessa » (15). Tuttavia esiste una profonda differenza tra il *verbum Dei* e la parola umana. « In quanto lo spirito divino conoscendo se stesso, conosce anche ogni ente, la parola di Dio è la parola dello spirito che contempla in un unico atto di intuizione tutte le cose. Il processo — sottolinea Gadamer — scompare nell'attualità dell'onniscienza divina » (16). Ma proprio nella differenza con la parola divina la parola umana mostra, per Gadamer, la vera essenza dello « spirito »: quel movimento dialettico tra finito e infinito in cui si rivela — come si è visto — la linguistica del pensare (17).

Ed è propriamente nella teologia del *Kerygma* che Gadamer scorge la vera mediazione tra l'unità assoluta del *verbum Dei* e la molteplicità legata alla finitezza della lingua umana (18). Nel legame tra annuncio e predicazione (*Verkündigung*) si esprime la vera « sostanza » della parola: il suo carattere di evento. È sempre il medesimo contenuto — l'evento della salvezza — che nella parola dell'« annuncio » si fa valere attraverso le diverse forme della predicazione. Il senso teologico dell'evento possiede qui un profondo legame con la verità del linguaggio, unità e molteplicità hanno un basilare rapporto dialettico nell'evento della parola di Cristo: « è un'unica parola — afferma Gadamer — che però, nella predicazione, viene sempre annunciata di nuovo. [...] Il senso della parola non si può separare dall'evento dell'annuncio. Il carattere di evento appartiene invece al senso stesso » (19). Vi è un senso ulteriore — oltre a quello « dialettico » — che qui vorremmo riprendere nell'analogia tra parola e evento che appartiene al contenuto di fede del messaggio kerigmatico: l'evento è innanzitutto quell'accadimento che mette in gioco la soggettività umana e ne dispone più di quanto possa disporre. Come abbiamo visto, il pensare per Gadamer è avvolto dal linguaggio: il modo in cui si svolge la comprensione è predeterminato linguisticamente, la parola manifesta il mondo essenzialmente nella dipendenza della soggettività umana dal linguaggio. Questa « dipendenza dal linguaggio » è ciò che Gadamer ravvisa anche nel pensiero di Tommaso. La teologia del *Verbum* che corrisponde al mistero dell'incarnazione implica che la « parola interiore », la spiritualità umana, non sia il risultato di un atto riflessivo, ma piuttosto che il pensiero umano nel suo essere « formato » linguisticamente possa « ripiegarsi su di sé e farsi oggetto a se stesso » (20). Non vi è dunque alcun passaggio dal pensiero alla parola, il pensiero è sempre vincolato al linguaggio in *actu exercito*, la riflessività è qualcosa che appartiene al linguaggio. Ogni ripiegarsi su di sé che è proprio della riflessione presuppone la propria linguisticità ma non è mai assolutamente in grado di produrla. La parola ha dunque il privilegio di esprimere la cosa che è oggetto del pensiero (la *species*): « Tommaso dice che la parola è come la luce che sola rende visibile il colore » (21). La metafora della luce di Tommaso esprime compiutamente per Gadamer la riflessività che appartiene alla linguisticità della comprensione.

(15) *Verità e metodo*, cit., p. 486.

(16) *Ibidem*.

(17) *Ivi*, p. 488.

(18) G. Ripanti in *Gadamer*, Cittadella ed., Assisi 1978, p. 117, nota correttamente come Gadamer intraveda, qui, nella cristologia, la vera mediazione tra finito e infinito che sta alla base della linguisticità in cui si rivela l'autentica esperienza ermeneutica.

(19) *Verità e metodo*, cit., p. 489.

(20) Cfr. *Ivi*, p. 488.

(21) *Ivi*, p. 489.

Il rapporto tra parola e cosa è il medesimo che la luce intrattiene con ciò che si riflette in essa: « La luce che tutto fa apparire in modo che risulti in se stesso evidente e intelligibile è la luce della parola » (22). Gadamer introduce qui un motivo di esplicita ispirazione platonica secondo cui la metafisica della luce è vista in stretta analogia con la metafisica del bello. Il *kalòn* platonico è una sorta di *parousia* dell'*eidos*, fa parte della sua essenza il fatto che l'apparire, la presenza, gli appartenga in modo persuasivo, convincente. A differenza dell'assoluta separatezza dell'idea del bene dal mondo sensibile, il bello possiede il privilegio di saldare lo iato (*Chorismos*) tra idea e fenomeno. Nell'essere perfezione, misura, nel risplendere nel suo equilibrio armonico, esso ha in sé « il modo di essere della luce » (23). La luminosità dell'apparire si fa valere, qui, a prescindere da qualsiasi riferimento metafisico sostanzialistico ad una fonte sensibile-spirituale. La rilucenza del bello — sottolinea Gadamer — è innanzitutto *aletheia*, disvelatezza che trae da sé la forza e l'evidenza del proprio apparire.

L'evidenza dell'apparire è però quel che compete essenzialmente anche all'evento del linguaggio nel suo manifestare la molteplicità del mondo nell'unità della parola. Nel suo legame con ciò che appare, il linguaggio è per Gadamer auto-rappresentazione (*Selbst-darstellung*) (24). Questa è l'« evidenza » del linguaggio, quel che si riflette nell'intimità di parola e pensiero, *la sua più profonda persuasione*. La persuasione del linguaggio è talmente radicale che prescinde assolutamente dalla sua consapevolezza: il linguaggio — come si è più volte sottolineato — oltrepassa sempre e trascende il proprio essere riconosciuto, ogni discorso che pretenda di fissarlo in *actu signato* è sempre superato dalla parola in *actu exercito*. Il linguaggio è sostanzialmente per Gadamer l'evento in cui *si gioca* la comprensione umana nel suo legame al mondo. Ed è proprio nella dimensione del gioco che « la parola in grado di conservare nella fede » può trovare un terreno comune con l'ermeneutica di Gadamer (25). Il gioco va inteso qui in tutta la sua serietà come ciò che trascina con sé e persuade di sé la volontà dei giocatori. Se la fede non è una possibilità costruita dall'uomo ma è qualcosa che gli « accade » e che — come dono di Dio — offre un senso globale all'esistenza, essa appare come una persuasione che nella propria forza trascende anche la propria intrinseca intelligibilità. Attraverso il concetto di gioco, Gadamer intende mostrare come il rapporto con la fede sia innanzitutto un evento in cui la comprensione stessa è a sua volta messa in discussione da qualcosa che l'oltrepassa. E questo è quanto accade — come abbiamo cercato di mostrare — anche per la riflessione attorno alla linguisticità della comprensione. Ma inoltre è anche ciò che, per Gadamer, costituisce il senso profondo del *Kerygma*, nella sua forza mediatrice tra « parola di Dio » e parola umana. L'analogia tra la forza persuasiva dell'annuncio della salvezza e il potere della parola di rendere manifesto il mondo mettono, dunque, profondamente in questione l'« essere in gioco » della soggettività umana. Ma

(22) *Ivi*, p. 551.

(23) Cfr. *Ivi*, pp. 544 sgg.; H.G. Gadamer, *Etica dialettica di Platone, e L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, tr. it. di G. Moretto in *Studi platonici*, Marietti, Torino, rispettivamente vol. I (1983), pp. 171 sgg. e vol. II (1984), pp. 224 sgg.

(24) Cfr. a riguardo F. Bianco, *Storicismo e ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1974, pp. 225 sgg.

(25) Per queste osservazioni finali abbiamo soprattutto tenuto presente H.G. Gadamer, « Zur Problematik des Selbstverständnisses », in *Kleine Schriften*, I, Mohr, Tübingen 1967, pp. 70-81; sull'ontologia del gioco si veda *Verità e metodo*, cit., pp. 132 sgg.

mentre l'esperienza della fede appare come quella decisione che arrischia se stessa affidandosi totalmente all'evento della Rivelazione, il senso dell'evento che riluce nell'ermeneutica del linguaggio lascia necessariamente in ombra il significato, l'origine del proprio tutto. La filosofia offre qui alla fede solo la radicalità dell'interrogazione, essa è quel « movimento dell'esistenza finita che non può mai assurgere ad espressione autrotrasparente di uno spirito assoluto ». « Nessuno degli dei filosofa » ricorda Gadamer citando Platone (26).

(26) *Ivi*, p. 554.

Due opere utili per ogni lettore della rivista:

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

(Problemi - Sistemi - Filosofi)

di Battista Mondin - formato 17 x 24 - L. 25.000 (*Terza edizione*)

L'opera, nella nuova veste tipografica, come il *Corso di storia della filosofia*, è una piccola *enciclopedia filosofica*. Essa, nella *prima parte*, tratta i maggiori problemi filosofici; nella *seconda* i principali sistemi (o scuole) filosofiche; nella *terza* sono raccolte le schede biobibliografiche sui maggiori filosofi; nella *quarta* presenta una guida alla lettura del *Discorso sul metodo* di Cartesio, de *La missione del dotto* di Fichte, di *Introduzione alla metafisica* di Heidegger e del *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels; nella *quinta* contiene un ampio « Glossario dei termini filosofici ». Ogni capitolo è corredato di « questionari », di « concetti da ritenere », di « sintesi contenutistiche » e di « chiose a margine ».

(*Per gli Istituti magistrali e i Licei scientifici*).

INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA

di Battista Mondin - pp. 384 - L. 20.000

L'opera è un'introduzione ai misteri principali della fede, presentati in forma chiara, precisa, essenziale. Essa risponde ad una esigenza, sempre più diffusa nei nostri tempi, di uno strumento facilmente utilizzabile per conoscere e approfondire quelle verità che stanno alla base della vita cristiana.

Sommario: Parte I: Natura, principi, metodi e obiettivi della teologia oggi: I. La natura e i compiti della teologia; II. Le cause della crisi della teologia. Parte II: I grandi misteri del Cristianesimo: Dio, Cristo, Trinità, Chiesa, Uomo; III. Il mistero di Dio; IV. Il mistero di Cristo, crocifisso e risorto; V. Il mistero della Trinità; VI. Il mistero della Chiesa; VII. Il mistero dell'uomo; VIII. Catechesi e teologia; Parte III: Glossario dei concetti e dei sistemi teologici; Parte IV: I maggiori teologi (brevi informazioni biobibliografiche).

Chiedere lo Specimen dell'opera che interessa

**EDITRICE MASSIMO - Corso di Porta Romana, 122
20122 Milano - ccp. 49719206 - tel. 54.54.104**