

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

STUDIUM RICERCA
Anno 115-nov./dic. 2019-n. 6
Sezione on-line di Filosofia

STUDIUM

Anno 115 - nov./dic. 2019 - n.6 - ISSN 0039-4130

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini, Matteo Negro, Fabio Pierangeli

Coordinatori sezione on-line Storia: Emilia Di Rocco,
Giuseppe Leonelli, Fabio Pierangeli

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2019 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

www.edizionistudium.it

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.
COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo); Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma), Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffeis (Facoltà teologica, Milano), Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE:
Roberto Donadoni

Redazione: Simone Bocchetta

ufficio commerciale: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

Stampa: mediagraf - Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di febbraio 2019

Autorizzazione del Trib. di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

SOMMARIO
STUDIUM-Ricerca

Anno 115-nov./dic. 2019-n. 6

Augusto Del Noce
a cura di Massimo Borghesi

Luca Del Pozzo, *Il problema politico dei cattolici e l'attualità di Augusto Del Noce*

Luciano Lanna, *Libertà e trascendenza: Augusto Del Noce filosofo "moderno"*

Aldo Rizza, *Tre Maestri: Ottaviano, Mazzantini, Del Noce*

Sezione Miscellanea

Serena Meattini, *Phronèsis e prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Brague*

A questo numero hanno collaborato:

LUCA DEL POZZO, Dirigente d'azienda e giornalista
LUCIANO LANNA, Giornalista culturale ed insegnante

ALDO RIZZA, Docente emerito di Storia della Filosofia e Antropologia Filosofica presso la facoltà di Psicologia dell'Informazione e Scienza dell'Educazione dell'Istituto Universitario di Torino Rebaudendo (IUSTO), aggregato all'Università Pontificia Salesiana. Tra i fondatori della Fondazione Augusto Del Noce del cui comitato scientifico è membro.

SERENA MEATTINI, Cultore della materia in Filosofia morale e Storia della Filosofia I, presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione del medesimo Ateneo e, dal 2019, assegnista di ricerca.

Luca Del Pozzo - *Il problema politico dei cattolici e l'attualità di Augusto Del Noce*

SOMMARIO

La ricorrenza quest'anno del trentesimo anniversario della scomparsa di Augusto Del Noce, avvenuta il 30 dicembre 1989 poco dopo il crollo del Muro di Berlino, offre lo spunto per tornare sulla figura e l'opera di uno dei maggiori filosofi italiani del Novecento. Il crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo fu un evento imprevisto e imprevedibile, almeno per molti. Non fu così per Del Noce, che anzi aveva "profetizzato" il suicidio di quella rivoluzione con estrema lucidità e lungimiranza. Tuttavia per il filosofo cattolico la partita non era affatto chiusa. Un nuovo e, per certi aspetti, più temibile avversario stava prendendo corpo – una società compiutamente secolarizzata, nichilista e portatrice di un totalitarismo culturale dal volto buono ma non meno virulento di quelli politici – il che poneva la necessità di ripensare la presenza dei cattolici in un mondo che stava repentinamente cambiando. Restava insomma intatto, seppur in un contesto nuovo, il problema politico dei cattolici. Problema a partire dal quale emerge l'attualità della proposta filosofica del pensatore torinese.

SUMMARY

This year thirtieth anniversary of Augusto Del Noce's Death, occurred on 30 December 1989 shortly after the collapse of the Berlin Wall, offers the inspiration to return to the figure and work of one of the greatest Italian philosophers of the twentieth century. The collapse of the communist regimes of Eastern Europe was an unexpected and unpredictable event, at least for many. This was not the case for Del Noce, who had indeed "prophesied" the suicide of that revolution with extreme lucidity and foresight. However, in the view of the catholic philosopher, the game was not over. A new and, in some respects, more fearsome challenger was taking shape – a fully secularized society, nihilistic and bearer of a cultural totalitarianism with a good face but no less virulent than the political ones – which posed the need for rethinking the presence of catholics in a world that was rapidly changing. In short, the "political problem of catholics" remained intact, albeit in a new context. Problem from which emerges the topicality of the philosophical proposal of the Turin thinker.

Luciano Lanna - *Libertà e trascendenza: Augusto Del Noce filosofo "moderno"*

SOMMARIO

L'itinerario filosofico di Augusto Del Noce va inserito a pieno titolo all'interno del pensiero moderno. Ma per coglierne la specificità va tematizzato il rapporto che, nella prospettiva delnoceana, intercorre tra idea di "trascendenza" e interpretazione della storia contemporanea. Un nodo che fa emergere in primo piano il tema, specificatamente moderno, della "libertà".

SUMMARY

Augusto Del Noce's philosophical itinerary must be inserted fully into modern thought. But to grasp its specificity, the relationship that, in the delnocean perspective, elapses between the idea of "transcendence"; and the interpretation of contemporary history, must be discussed. A knot that brings to the fore the specifically modern theme of "freedom".

Aldo Rizza - *Tre Maestri: Ottaviano, Mazzantini, Del Noce*

SOMMARIO

Il filone cattolico della filosofia italiana ha contato nelle proprie file personalità come Carlo Mazzantini, Carmelo Ottaviano e Augusto Del Noce. L'autore del presente articolo li ha conosciuti e

frequentati assiduamente e per molti anni. Di orientamento simile essi hanno rappresentato – nella fedeltà all'insegnamento di San Tommaso – un tentativo di sviluppare il proprio pensiero alla luce della *vera filosofia*, come ci si deve aspettare da un pensatore cattolico e che Giovanni Paolo II così sintetizza: «La vera filosofia deve rispecchiare fedelmente l'ordine delle cose stesse, altrimenti finisce col ridursi ad arbitraria opinione soggettiva».

SUMMARY

The Catholic vein of Italian philosophy has counted personalities such as Carlo Mazzantini, Carmelo Ottaviano and Augusto Del Noce. The author of this article has known and visited them assiduously and for many years. In a similar orientation they have represented – in fidelity to the teaching of St. Thomas – an attempt to develop one's own thought in the light of true philosophy, as one must expect from a Catholic thinker and that John Paul II summarizes as follows: «The true philosophy it must faithfully reflect the order of things themselves, otherwise it ends up being reduced to an arbitrary subjective opinion».

In questo numero manca il sommario/summary di Serena Meattini - *Phronèsis e prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Brague*

Il problema politico dei cattolici e l'attualità di Augusto Del Noce

di *Luca Del Pozzo*

La ricorrenza quest'anno del trentesimo anniversario della scomparsa di Augusto Del Noce, avvenuta il 30 dicembre 1989 poco dopo il crollo del Muro di Berlino, offre lo spunto per tornare sulla figura e l'opera di uno dei maggiori filosofi italiani del Novecento. Il crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo fu un evento imprevisto e imprevedibile, almeno per molti. Non fu così per Del Noce, che anzi aveva "profetizzato" con estrema lucidità e in (quasi) totale controtendenza rispetto alla vulgata di allora – anche cattolica – il *suicidio* di quella rivoluzione quando non solo nell'ex Unione Sovietica ma anche in Italia il comunismo sembrava godere di ottima salute. Ma se per i suoi oppositori il fallimento del socialismo reale suonò come la dimostrazione storica della bontà della scelta a favore della democrazia e del capitalismo, per il filosofo cattolico la partita non era affatto chiusa. Un nuovo e, per certi aspetti, più temibile avversario stava prendendo corpo – una società compiutamente secolarizzata, nichilista e portatrice di un totalitarismo culturale dal volto buono ma non meno virulento di quelli politici – il che poneva la necessità di ripensare la presenza dei cattolici in un mondo che stava repentinamente cambiando. Restava insomma intatto, seppur in un contesto nuovo, il "problema politico dei cattolici"¹.

¹ Titolo di un saggio di Augusto Del Noce. Cfr. A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1967.

Anche sulla spinta degli eventi che hanno contrassegnato questo primo scorcio del XXI secolo – si pensi ad esempio al fenomeno dell’islamismo, qui inteso nella sua più generica accezione, come alla crisi del liberalismo o ancora alla (ri)nascita dei cosiddetti populismi – e del dibattito culturale che da questi è scaturito, è tornata al centro dell’attenzione, in Italia e altrove, la questione che in ultima analisi costituisce il perno attorno a cui ruota tutta la riflessione delnociana, vale a dire il rapporto tra politica e religione, e in particolare tra politica e cattolicesimo. I termini del dibattito sono riassumibili nella domanda se e in che misura il cattolicesimo possa avere un ruolo *anche* pubblico, o se invece non debba accettare di essere confinato nella sfera del privato, senza che perciò che vi sia alcuna possibilità di interazione tra la sfera del “sacro” e quella del “profano”. Da più parti si osserva che una delle cause che hanno maggiormente contribuito a rendere la questione suddetta oggetto di rinnovato interesse è da rinvenire nel processo di secolarizzazione in atto da diversi decenni nella società occidentale. Processo che ha comportato, di fatto, la progressiva riduzione della fede cattolica ad affare di coscienza, cui ha corrisposto in modo speculare e con incisività direttamente proporzionale una compiuta e radicale laicizzazione della vita pubblica. Ed è proprio a partire dagli effetti di questo duplice fenomeno – la privatizzazione del fatto religioso, da un lato, e la contestuale laicizzazione della società e della morale, dall’altro – che si può indicare un aspetto dell’attualità di Augusto Del Noce. Il fatto cioè che dalla situazione contemporanea, sociale e civile, del mondo occidentale e in particolare dell’Europa, sembra emergere più di una conferma della veridicità delle sue acquisizioni, in particolare per ciò che concerne la deriva nichilista della secolarizzazione. Non solo. Un ulteriore elemento che spiega

l'attualità della riflessione delnoceana è dato dal fatto che per quanto possa sembrare paradossale, a fronte della sconfitta politica del socialismo reale su scala mondiale l'antropologia marxista è tuttora viva e vegeta, al punto che si può tranquillamente affermare che "siamo tutti marxisti". Ci si riferisce in particolare a questo testo di K. Marx, dove è da rinvenire il miglior ritratto dell'uomo contemporaneo: «Un essere si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza. Un uomo, che vive della *grazia* altrui, si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della *grazia* altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò creato la mia vita, è la fonte della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione»².

Si tratta di un testo da cui emerge chiaramente come l'epoca moderna, o meglio la modernità che storicamente ha prevalso e di cui il marxismo ha rappresentato l'apice, si configuri come un progressivo e pervicace processo di emancipazione da Dio fino al suo rifiuto totale nella misura in cui esso altro non esprime se non l'elevazione a valore o programma di vita di ciò che nella tradizione cattolica è stato identificato come il peccato per eccellenza, il peccato all'origine di tutto: l'uomo che si fa dio di se stesso. E questo non a caso, ma per un ben preciso processo culturale che Del Noce aveva intercettato e descritto con estrema lucidità e lungimiranza.

Da qui l'interesse nei confronti della proposta speculativa del filosofo cattolico, oltretutto tenendo conto del fatto

² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 123

che la questione del rapporto tra politica e cattolicesimo implica e investe in pieno la domanda sul senso e sul significato del cattolicesimo stesso, e con esso della modernità *tout court*.

Come ha giustamente osservato Massimo Borghesi, il tema che più di altri impegnò l'ultimo Del Noce fu quello della "superideologia"³. In concomitanza con il crollo del comunismo e la cosiddetta "fine delle ideologie", il filosofo cattolico divenne sempre più persuaso che una nuova società si era ormai affermata in pienezza: la società tecnocratica, caratterizzata da un potere meramente consumistico che svuotava gli individui riducendoli a mezzi di cui servirsi, privandoli di ogni connotato ideale. Era la concretizzazione piena di un pensiero che nasconde «dietro questa critica apparente del totalitarismo [...] un totalitarismo di nuova natura, assai più aggiornato, assai più capace di dominio assoluto di quel che i modelli passati, Stalin e Hitler inclusi, non fossero. Dico si nasconde, ma sarebbe meglio dire che oggi si dichiara abbastanza apertamente; è il *superpartito tecnocratico*, che attraversa i partiti, che ha in possesso le sorgenti di informazione, che cura la propria ideologia attraverso la casta degli intellettuali. [...] Se ben si guarda, l'avversario che abbiamo oggi da affrontare è questo: e si vedano quanto siano inadeguate tutte le presenti posizioni culturali e politiche perché si sono formate contro avversari che erano diversi e sono lontani»⁴.

³ Cfr. M. Borghesi, *Il problema politico dei cattolici in Augusto Del Noce*, in AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci-L. Cedroni, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993, pp. 141-169.

⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 163-164.

Del Noce continuava così un discorso iniziato anni addietro, quando sullo stimolo che gli veniva da Franco Rodano intraprese la critica della “società opulenta”. Nella sua prospettiva, infatti, “società tecnocratica” e “società opulenta” non sono che due facce di una stessa medaglia. Coerentemente con la sua impostazione di fondo, Del Noce affrontò il problema della società opulenta a partire dal primato della causalità ideale, il perno filosofico attorno a cui egli elaborò la concezione “transpolitica” della storia contemporanea. Il filosofo cattolico iniziò a riflettere su quella che all’epoca – i primi anni Sessanta del secolo scorso – era una realtà solo incipiente, in occasione di alcuni scritti di Rodano apparsi sulla *Rivista Trimestrale*. In quegli articoli il filosofo romano denunciava l’insorgenza di un nuovo e temibile avversario per il marxismo, una nuova società «capace di gestire le proprie crisi ed anche di generare un livello elevato di consumi, eliminando il fenomeno dello sfruttamento del proletariato così come esso è descritto da Marx»⁵. Ma non è questo il motivo che tanto preoccupava Rodano: la conseguenza principale dell’imborghesimento del proletariato era, infatti, la persistenza dell’alienazione intesa come svuotamento di senso dell’esistenza umana. Ciò che spingeva Rodano a prospettare un’alleanza tra cattolicesimo e marxismo per superare o almeno contrastare la società del benessere.

E’ soprattutto nel saggio *Appunti sull’irreligione occidentale*⁶ dove è possibile rinvenire la delnociana formulazione

⁵ R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 206.

⁶ A. Del Noce, *Appunti sull’irreligione occidentale*, in Id., *Il problema dell’ateismo* (1964,1965,1970,1990), Il Mulino, Bologna 2001, pp. 293-333.

originaria della lettura “transociologica” della società del benessere. Tre sono gli aspetti che caratterizzano la società opulenta: irreligione come secolarizzazione o desacralizzazione, libertinismo di massa, relativismo integrale. In opposizione alla tesi secondo cui la secolarizzazione come perdita del sacro è la conseguenza dell’avanzata del progresso tecnologico, Del Noce considera l’irreligione come la causa e non l’effetto della mentalità pantecnicista. A sua volta, l’irreligione non è figlia di dinamiche sociali bensì di un ben preciso processo culturale, «nel senso che al fondo degli aspetti che presenta oggi il mondo occidentale c’è *una causalità ideale e propriamente filosofica di cui l’irreligione naturale contemporanea non è che una conseguenza*»⁷. La secolarizzazione dell’Occidente ha dunque una radice filosofica, e questa è da rinvenire «nella decomposizione necessaria cui va incontro il marxismo che ha generato come contraccolpo in Occidente l’attuale esito nichilistico riguardo ai valori considerati permanenti e il conseguente sviluppo di una mentalità pantecnicistico-materialistica»⁸. In sintesi, la secolarizzazione e il nichilismo della società del benessere, al cui interno e a causa della quale domina la mentalità tecnologica, nascono come conseguenza del fallimento della cultura che ha tentato di opporsi al marxismo conservandone il momento materialistico, e anzi opponendo ad esso un materialismo compiuto. Sul punto, giova ricordare che nell’affermarsi di questo fenomeno, non poca parte di responsabilità ebbe, per Del Noce, l’allora partito dei cattolici. La miopia culturale della Dc – il non aver messo a fuoco la vera essenza del marxismo per aver assunto

⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁸ M. Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Le Chateau, Aosta 1997, p.136.

acriticamente la lettura neoilluminista della storia contemporanea – comportò l'errore di voler combattere il marxismo sul suo stesso terreno opponendogli un materialismo "buono", inteso come benessere diffuso. Il nichilismo della società opulenta si spiega pertanto a motivo del fatto che in Occidente è stato portato alle estreme conseguenze l'aspetto materialistico del marxismo: fenomeno, questo, che ha coinciso con la massima espansione del libertinismo.

Tratto saliente di quest'uomo disincantato e indifferente al fatto religioso – oggi compiutamente realizzato – è la sua visione radicalmente ego-centrica della vita. Scriveva Del Noce già nel 1967: «All'ascesa a Dio si sostituisce l'idea della conquista del mondo, ovvero l'affermazione del diritto che il singolo soggetto ha sul mondo. Diritto che non ha limiti, perché, chiamato al mondo senza il suo volere, egli sente di aver diritto, quasi a compenso di questa chiamata, a una soddisfazione infinita nel mondo stesso. Ma, naturalmente, l'uomo singolo non può arrivare all'integralità di questa conquista. Può fare gli altri suoi strumenti, ma facendosi a sua volta loro strumento»⁹.

Il risultato è la più totale e radicale spersonalizzazione della vita umana, la perdita della propria identità, il sentimento di vacuità e non senso della realtà, ciò in cui è da vedere il ritratto di un uomo alienato, ma di un'alienazione ben

⁹ A. Del Noce, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in Id., *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano 1994, p. 129. Il saggio citato è la comunicazione tenuta da Del Noce al convegno di studi della Democrazia Cristiana a Lucca, pubblicata in Atti, Arti grafiche italiane, 1967, pp. 32 e ss., e successivamente in Id., *Il problema politico dei cattolici*, cit.

peggiore di quella descritta da Marx. Ma c'è anche un'altra conseguenza del processo che ha portato all'instaurarsi della società opulenta, ed è la possibile involuzione totalitaria della democrazia nella misura in cui la società è pervasa da un senso paura crescente, tipico dei climi culturali di ordine totalitario. Si tratta di un genere di paura muto, strisciante, quasi inavvertibile e inconsapevole, che tuttavia esiste e condiziona atteggiamenti, scelte, modi di sentire e agire. Secondo il filosofo torinese, infatti – in questa come in tante altre questioni sulla stessa lunghezza d'onda di un altro gigante del XX secolo, S. Giovanni Paolo II – il pluralismo culturale e il relativismo etico, derivanti dell'abbandono della metafisica, sono entrambi fattori che possono trasformare la democrazia in tirannide poiché mentre esaltano, a livello teorico, il ruolo del singolo, della sua autonomia e della sua libertà, di fatto lo conducono ad omologarsi, per paura di essere emarginato, all'opinione ed ai comportamenti della maggioranza, in un clima totalitario magari più soft ma non per questo meno oppressivo. Come è appunto quello del "politicamente corretto" che oggi domina incontrastato.

L'ingresso sulla scena occidentale della società opulenta poneva dunque quella che nella prospettiva di Del Noce era allora, e più ancora oggi con lo sviluppo della scienza e della tecnica, "la" questione innanzi alla quale i cattolici erano chiamati a dire la loro: la questione antropologica. E se era vero che il marxismo era stato produttore indiretto e inconsapevole di questa società, per Del Noce era escluso che si potesse porre rimedio o arginare lo sviluppo della società del benessere a partire da una rinnovata alleanza tra cattolicesimo e marxismo, come invece auspicava Rodano. Motivo per cui nella fase matura del suo pensiero egli criticò aspramente quel fenomeno dalle conseguenze devastanti a tutti i livelli –

ed alla cui affermazione non poca parte di responsabilità ebbe anche certo mondo cattolico – che va sotto il nome di “catto-comunismo”¹⁰. Ma era da escludere anche ogni strategia che mirasse al suo “superamento” in senso hegeliano ovvero al suo inveramento. Per Del Noce non vi era che un atteggiamento da assumere nei riguardi di una società che non aveva precedenti nella storia dell’umanità: quello della “risposta a sfida”. Come nei confronti del marxismo, si trattava di vivere e approfondire con rigore la propria posizione di pensiero chiedendo all’avversario di fare altrettanto: sarebbe stata poi la storia a decretare il vincitore tra i due contendenti, nel momento in cui una delle due opzioni si fosse rivelata contraddittoria con le sue finalità. Per il filosofo cattolico l’atteggiamento della “risposta a sfida” vuol dire impegno culturale e, quindi, politico, per la “restaurazione dei valori”: contro l’esito catastrofico a cui è giunto il pensiero rivoluzionario, la sfida consiste nella riproposizione del pensiero tradizionale ossia affermazione del primato dell’essere, dell’intuizione intellettuale e del valore ontologico del principio d’identità, lungo una linea di pensiero che partendo da Cartesio arriva a Rosmini, alternativa a quella Cartesio-Nietzsche che si è invece affermata. Non vi sono insomma che due alternative: «o Chiesa o il nichilismo». Ma la riaffermazione dei valori tradizionali non significa affatto restaurazione di una qualche forma di cristianità; lungi dall’essere nostalgico della vecchia alleanza tra Trono e Altare, Del Noce mira piuttosto ad un Risorgimento cattolico, il che vuol dire recupero del cattolicesimo *dentro e non contro* la modernità. Risorgimento da intendersi, quindi, primariamente come categoria filosofica,

¹⁰ Sul punto cfr. A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.

secondo quell'idea di "fedeltà creatrice" (che richiama la giobettiana "restaurazione creatrice") che sarà un punto di riferimento costante nell'elaborazione della sua proposta filosofica, la cui formulazione è da rinvenire nel saggio del 1945 *Analisi del linguaggio*¹¹. Del Noce pone in apertura una domanda: «La posizione politica del cristiano dovrà essere conservatrice o rivoluzionaria?»¹² Ed ecco poco dopo la risposta: «L'ideale della politica cristiana deve, a mio credere, prospettarsi come un'eterna (nel senso di mai esaurita; il cristiano è sempre in lotta) *restaurazione dei principi* (da non confondere con la "restaurazione dei fatti" propria della reazione) *nel loro carattere eterno*; come dissociazione dei principi eterni dalla loro realizzazione storica, sempre relativa ad una problematica storica data e in ciò inadeguata; e cioè come affermazione della *trascendenza* dei principi, della loro eternità per cui non si esauriscono in situazioni storiche, ma contengono un' indefinita virtuale possibilità di "nuovo". La "fedeltà" del cristiano assume così un significato nuovo; non più fedeltà a fatti e a istituti storici, dunque spirito di passività e negazione critica; ma fedeltà a soprastorici principi, e perciò *fedeltà creatrice*,

¹¹ A. Del Noce, *Analisi del linguaggio*, in *Il Popolo Nuovo*, 26-27, maggio 1945, ora in *Scritti politici: 1930-1950* (a cura di T. Dell'Era), Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 68-71. Il testo compare ora anche in Appendice a L. Del Pozzo, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, in *I libri del Borghese*, Roma 2019, pp. 239-243. Per le citazioni in questo contributo farò riferimento alla numerazione delle pagine nel mio volume.

¹² L. Del Pozzo, *Filosofia cristiana*, cit, p. 239. Come si vede una domanda, al netto delle ovvie differenze di contesto storico, estremamente attuale.

creatrice di soluzioni nuove alla problematica sempre nuova che l'esperienza storica offre»¹³.

Ma come si traduce, in concreto, tale posizione? «Se destra – prosegue Del Noce – vuol dire “conservare” e sinistra “innovare”, la posizione della fedeltà creatrice definisce una politica di centro»¹⁴. Centro che tuttavia nell'ottica delnociana non ha nulla a che vedere con la politica del compromesso, ossia con una «politica flaccida priva di ideale»¹⁵ (Del Noce usa un'immagine di insuperata efficacia per descrivere tale accezione parlando di un «incontro del destro prudente o esperto e del sinistro fiacco. “Centro destro” e “centro sinistro” ma appunto perciò non “centro”»¹⁶). Per il filosofo torinese il termine “centro” va inteso in rapporto alla “restaurazione dei principi”, e in tale accezione non significa più, come in passato con le politiche del compromesso, «dissociazione di teoria e di pratica, ma *mediazione della rivoluzione*, risoluzione dell'ideologia rivoluzionaria nelle effettive e valide esigenze che muovono, esse sole in sostanza, le anime a aderirvi; apertura al nuovo sull'orizzonte dell'eternità dei principi»¹⁷. A ben vedere, e contrariamente a quanti lo marchiarono con lo stigma del reazionario (dando ovviamente per scontata, cosa che scontata non è affatto, la bontà dell'azione che innescerebbe la reazione, vista sempre come negativa) Del Noce già nel 1945, e su tale posizione resterà fino alla fine, metteva una distanza siderale tra sé e ogni prospettiva tanto rivoluzionaria quanto, appunto, reazionaria.

¹³ *Ibid.*, pp. 240-241.

¹⁴ *Ibid.*, p. 242.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 242-243

Accettando la sfida della modernità e, in particolare, della società opulenta, egli intendeva piuttosto riferirsi alla frase di Joseph de Maistre secondo la quale «una controrivoluzione non è una rivoluzione di segno contrario, ma il contrario di una rivoluzione».

Nei confronti della società secolarizzata ciò significava, come compito per la filosofia, dissociazione del liberalismo dal libertinismo nella sua versione moderna.

A livello più strettamente politico, una simile operazione era la via da percorrere per la proposizione di un progetto politico autenticamente democratico e liberale, e perciò stesso antitotalitario, che Del Noce basa su tre pilastri: il rispetto della persona umana e della sua libertà, il rifiuto della violenza e il metodo della persuasione. Egli vede la politica come lo spazio dove si esplica il rapporto tra gli individui. Ma l'individuo non è una monade isolata: ha un rapporto connaturale e costitutivo con Dio (relazione verticale), da cui discende il rapporto con gli altri e il principio del suo agire nella società e nella storia (relazione orizzontale). Ecco allora che la democrazia si configura come il luogo politico in cui devono essere garantite le condizioni che consentono, innanzitutto, l'accoglimento di quei valori morali di origine evangelica, quindi trascendente ed eterna, che parlano alla coscienza di ogni uomo, e che pertanto ogni individuo è chiamato a riconoscere e praticare. A differenza di Maritain, Del Noce non considerava la democrazia di origine evangelica bensì un fatto storico e contingente; ciò nondimeno esistono valori che pur essendo immutabili quanto all'origine e al contenuto, hanno tuttavia "bisogno" di incarnarsi nelle diverse epoche storiche. Il rispetto della persona umana e della sua libertà, il rifiuto della violenza e il metodo della persuasione sono pertanto le condizioni che, se da un lato non rendono certo cristiana una

democrazia (come d'altra parte ritiene lo stesso Del Noce), dall'altro sono in grado di garantire quello spazio necessario perché l'individuo possa liberamente aprirsi alla verità e ai valori che da questa discendono. Ed è in tale contesto che si colloca anche il concetto di "policentrismo", che tra l'altro denota forse meglio di altri la portata anche esistenziale della filosofia delnociana. Esistenziale nel senso che la verità, ancorché una, è tuttavia "centrata" sulla persona: «il problema metafisico è quello che nessun altro può aver risolto per me e [...] quindi mi si presenta in termini sempre nuovi [...]. Non ho davanti a me una sorta di elenco di problemi già risolti, che possano venire raccolti in un trattato: è al contrario nel processo personale di soluzione del problema metafisico, che riconosco nella mia tesi l'esplicazione di una "virtualità" di un'affermazione già sostenuta nel passato; ed è proprio in questa "esplicazione di una virtualità" che la tesi metafisica mi diventa "evidente", liberandomi dalla sempre contingente forma che aveva assunto nelle formulazioni storiche»¹⁸.

E' questa, in estrema sintesi, la cifra del liberalismo cattolico di Augusto Del Noce, a patto di non assumere tale espressione come sinonimo di cattolicesimo liberale, né di intenderla come il progetto di chi voglia temperare due realtà affatto diverse e distanti tra loro. Sulla stessa lunghezza d'onda di Rosmini, si tratta piuttosto di riconoscere che è il cattolicesimo stesso a portare con sé caratteri fondamentalmente liberali. Il liberalismo politico di Augusto Del Noce è allora e innanzitutto fondato su di un liberalismo etico-religioso perché centrato sulla realtà della persona: questa, e solo questa, ha il diritto-dovere, ad un tempo, di "tradurre" nella storia i principi e i valori trascendenti, e di combattere contro il male

¹⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 78.

che è dentro di sé come possibilità sempre reale: lo spazio in cui si attua tale lotta è ciò che si chiama libertà civile o politica¹⁹. Il filosofo cattolico ebbe chiaro fin dall'inizio, come dato certo e indiscutibile, l'essenziale storicità della Rivelazione cristiana: il cristianesimo è un evento storico, non un'ideologia o un sistema di pensiero, né tanto meno un affare di coscienza. Ed è proprio nella riduzione del fatto religioso a foro interno che egli vide il segno del cedimento di tanta parte della cultura cattolica a quell'idea di modernità che storicamente ha prevalso. Con la duplice conseguenza della protestantizzazione di fatto del cattolicesimo, da un lato, e della ricerca di chiavi interpretative della storia contemporanea altre rispetto a quella cattolica per poter essere ammessi nel consesso dei moderni muovendo da un ingiustificato complesso d'inferiorità, dall'altro. Ma se all'opposto si tiene ben presente la storicità del cristianesimo, ne consegue che questo non può non avere *anche* una traduzione politica, nel senso cioè di farsi "polis", mondo, storia. È questo il motivo per cui chi scrive ha proposto una lettura della filosofia di Del Noce nei termini di una "metafisica civile": essa si configura come una filosofia cristiana che implica e richiede un nesso indissolubile tra pensiero ed esperienza, interiorità ed esteriorità, onde una propria e personale riaffermazione del pensiero tradizionale in grado di tradursi, per sua natura, in una

¹⁹ Non è questa la sede per approfondire il discorso; mi limito quindi ad accennare ad un ulteriore motivo di interesse nei confronti del pensiero di Augusto Del Noce, nella misura in cui di fronte alla crisi in cui versa in Occidente il liberalismo classico, non sono pochi coloro i quali sottolineano la necessità di un ancoraggio del liberalismo stesso a radici pre-politiche onde evitare un'implosione dagli esiti imprevedibili.

polis realmente degna dell'uomo. Al di là e prima di ogni programma politico e di quale organizzazione darsi, questa era ed è la sfida da assumere per i cattolici. Sfida tanto più urgente nella fase storica attuale dove i cattolici – nota l'Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân sulla Dottrina sociale della Chiesa – «da tempo non sanno fare una proposta organica, coerente, unitaria, lungimirante e, soprattutto, chiaramente ispirata alla propria tradizione, alla propria dottrina, inclusa la dottrina sociale della Chiesa, alla propria fede. Una proposta cattolica, insomma»²⁰. Il giudizio sulle cause è, se possibile, ancor più duro: «Non l'hanno saputa fare perché troppi tra di loro pensano che non si possa fare e che non si debba fare»²¹. Da qui la necessità, l'urgenza della scelta: se continuare – dopo la stagione della supplenza esercitata dalla gerarchia (il cosiddetto “ruinismo”) – a vivacchiare in una situazione di sostanziale irrilevanza, e che in prospettiva potrebbe portare alla definitiva scomparsa dalla scena politica, o provare invece a invertire la rotta e ripartire²². «L'efficacia

²⁰ Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân, *Un paese smarrito e la speranza di un popolo. Appello politico agli italiani*, Cantagalli, Siena 2014, p. 9.

²¹ *Ibid.*

²² In realtà vi sarebbe anche una terza opzione, teorizzata da Rod Dreher, che va sotto il nome di Opzione Benedetto, che soprattutto negli Stati Uniti ha suscitato un dibattito importante. (Cfr. R. Dreher, *L'Opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018). In estrema sintesi, la tesi dell'Autore è che la sentenza Obergefell della Corte suprema americana che ha riconosciuto come costituzionale il diritto al matrimonio tra persone dello stesso sesso, va letta come la definitiva sconfitta di quella “culture war” che soprattutto la destra religiosa Usa ha intrapreso nel tentativo di arginare la deriva

o l'inefficacia – si legge ancora nell'Appello dell'Osservatorio – della presenza cattolica in politica dipende sì dalle condizioni generali della società – un tempo religiosa e ora post religiosa – ma soprattutto dipende dai cattolici stessi, dalle condizioni della loro fede, dall'organizzazione della loro cultura teologica e politica, dalla consapevolezza ed omogeneità dei loro apparati culturali»²³. Insomma se i cattolici vogliono

laicista. Da qui la necessità di ripensare forme e modi della presenza cristiana nella società, e l'approdo sulla posizione che, appunto, va sotto il nome di Opzione Benedetto. Secondo tale prospettiva di fronte ad un mondo che si è allontanato da Dio e dove anzi sta avanzando un'antropologia radicalmente anti-cristiana, non vi è altra strada che quella di riscoprire e vivere in pienezza una fede autentica, da attuarsi secondo una forma di vita comunitaria. Nessun disprezzo o fuga dal mondo, né resa incondizionata di fronte all'arrembaggio di forze ostili, né tantomeno il tentativo di organizzare una qualche forma di "riscossa cristiana" per riportare indietro le lancette della storia ai tempi della cristianità. Si tratta piuttosto di sperimentare, a livello esistenziale e mediante un percorso formativo allo stesso tempo personale e comunitario, la potenza salvifica del Vangelo che a sua volta sia in grado di tradursi in testimonianza. Per ovvi motivi non è dato sapere come Del Noce avrebbe giudicato tale prospettiva; è lecito tuttavia supporre una valutazione negativa in quanto l'Opzione Benedetto sembra molto simile a quella posizione di un cristianesimo "catacombale" a suo tempo fortemente criticata dal filosofo torinese (cfr. A. Del Noce, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in Atti del Convegno di studi della Democrazia Cristiana (Lucca, 28-30 aprile 1967), Arti Grafiche Italiane, Roma, pp. 32 e ss, ora in Id., *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano 1994, in particolare pp. 125-127)

²³ Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân, cit., p. 25.

ancora dire la loro, e riprendere il filo di un percorso e di una tradizione che tanto ha dato all'Italia, non dipende che da loro stessi. Ma questo vuol dire, innanzitutto, aver ben chiara la posta in gioco. Partendo da un dato di fatto piuttosto lampante: l'Italia non solo non è più un paese cattolico, ma non è più neanche un paese per cattolici. Ora l'interesse qui, e di conseguenza la necessità di una seria e profonda riflessione in grado di coinvolgere auspicabilmente anche i laici e più in generale tutti coloro che hanno a cuore le sorti del Paese, non è tanto l'irrilevanza in sé del cattolicesimo, quanto il fatto che ampi settori della Chiesa italiana sembrano non voler opporre più alcuna resistenza alla deriva secolarista e laicista in corso essendo altre le urgenze, altri i problemi in cima all'agenda pastorale. Il che comporta la necessità che in primis il laicato cattolico maturi al più presto una rinnovata coscienza sia della gravità delle sfide e della posta in gioco sia dell'importanza del proprio ruolo, riaffermato con forza dal Concilio Vaticano II e dal magistero successivo fino alla definitiva archiviazione della figura del "vescovo-pilota" (anche se da questo punto di vista è da notare che non mancano resistenze in una buona fetta del clero, che evidentemente non ha ancora digerito la riscoperta operata dal Vaticano II dell'ecclesiologia di comunione che ha di fatto mandato in soffitta una visione del sacerdozio più come potere che come servizio, con i laici relegati nel peggiore dei casi a comparse e nel migliore a *longa manus* del clero). I tempi sono insomma maturi, ed anzi oggi più che mai se ne sente il bisogno, per una rinnovata stagione del cattolicesimo politico italiano. Nuova stagione con al centro una nuova proposta politica che rifuggendo la tentazione di compromessi al ribasso, dovrà piuttosto sforzarsi di promuovere in tutti modi possibili i principi basilari che tuttora innervano e costituiscono l'impalcatura della Dottrina

sociale della Chiesa, ossia la promozione della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio, la difesa della vita dal concepimento alla morte naturale e la libertà religiosa e di educazione. E questo con buona pace di altre, presunte emergenze/esigenze che lette con le stesse lenti della teologia dell'inculturazione, possono forse avere un senso a certe latitudini ma non ad altre. In tale contesto risulta fondamentale la consapevolezza che anche oggi, allo stesso modo che per le grandi ideologie del Novecento, e come sempre è accaduto nella storia, esistono e sono all'opera forze politiche, culturali, economiche e sociali che vogliono soppiantare, e in parte ci sono già riuscite, l'antropologia cattolica per sostituirla con un'altra visione dell'uomo e della società, ad essa radicalmente opposta. Si tratta insomma, oggi come e più di ieri, di assumere quell'atteggiamento della "risposta a sfida" invocato da Del Noce. È di tutta evidenza che il successo o l'insuccesso, o se si vuole l'efficacia o l'inefficacia di qualsivoglia proposta politica, inclusa quella cattolica, dipende da svariati fattori; ma allo stesso modo va ribadito che la presenza dei cattolici nella politica e nella società e la loro capacità di influire sulle scelte fondamentali del e per il Paese, come ha giustamente evidenziato l'Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân, non dipende in ultima istanza che da loro stessi.

Sommario

La ricorrenza quest'anno del trentesimo anniversario della scomparsa di Augusto Del Noce, avvenuta il 30 dicembre 1989 poco dopo il crollo del Muro di Berlino, offre lo spunto per tornare sulla figura e l'opera di uno dei maggiori filosofi italiani del Novecento. Il crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo fu un evento impreveduto e imprevedibile, almeno per molti. Non fu così per Del Noce, che anzi aveva "profetizzato" il suicidio di quella rivoluzione con

estrema lucidità e lungimiranza. Tuttavia per il filosofo cattolico la partita non era affatto chiusa. Un nuovo e, per certi aspetti, più temibile avversario stava prendendo corpo – una società compiutamente secolarizzata, nichilista e portatrice di un totalitarismo culturale dal volto buono ma non meno virulento di quelli politici - il che poneva la necessità di ripensare la presenza dei cattolici in un mondo che stava repentinamente cambiando. Restava insomma intatto, seppur in un contesto nuovo, il problema politico dei cattolici. Problema a partire dal quale emerge l'attualità della proposta filosofica del pensatore torinese.

Summary

This year thirtieth anniversary of Augusto Del Noce's Death, occurred on 30 December 1989 shortly after the collapse of the Berlin Wall, offers the inspiration to return to the figure and work of one of the greatest Italian philosophers of the twentieth century. The collapse of the communist regimes of Eastern Europe was an unexpected and unpredictable event, at least for many. This was not the case for Del Noce, who had indeed "prophesied" the suicide of that revolution with extreme lucidity and foresight. However, in the view of the catholic philosopher, the game was not over. A new and, in some respects, more fearsome challenger was taking shape – a fully secularized society, nihilistic and bearer of a cultural totalitarianism with a good face but no less virulent than the political ones – which posed the need for rethinking the presence of catholics in a world that was rapidly changing. In short, the "political problem of catholics" remained intact, albeit in a new context. Problem from which emerges the topicality of the philosophical proposal of the Turin thinker.

Libertà e trascendenza: Augusto Del Noce filosofo “moderno”

di *Luciano Lanna*

A trent'anni della morte del pensatore piemontese Augusto Del Noce (1910-1989) è ancora assente una tematizzazione globale e teoretica della sua filosofia, soprattutto di fronte alle due difficoltà critiche più evidenti. Da un lato, quella di riuscire a situare finalmente il pensatore nell'ambito del quadro del pensiero italiano ed europeo del Novecento. Dall'altro, quella di poter definire il nucleo tematico centrale della sua riflessione, dispersa, apparentemente, secondo ambiti di ricerca diversi e un itinerario di interpretazione storico-politica. Tra questi: il rapporto tra razionalismo e ateismo nel percorso della modernità, lo sviluppo novecentesco del marxismo teorico, il significato epocale della filosofia di Gentile, la secolarizzazione come processo transpolitico, il gramscismo nei suoi rapporti con l'attualismo gentiliano, il positivismo del '900 e i suoi rapporti con la società strumentale, la critica al totalitarismo in tutte le sue forme storico-politiche. Il che spiega anche la direzione degli studi e delle ricerche dedicati a Augusto Del Noce, i quali, tendenzialmente, hanno per lo più affrontato il suo itinerario teoretico o concentrandosi su un aspetto di approfondimento per lo più storiografico, oppure illustrando il suo percorso filosofico secondo blocchi distinti, non comunicanti tra di loro. Per cui rimane a nostro avviso ancora da chiarire a fondo il nucleo teoretico specifico e unificante del suo pensiero.

A oggi, la maggior parte delle ricostruzioni storiografiche sia della filosofia italiana del secolo scorso sia del pensiero cristiano del Novecento hanno avuto in sostanza difficoltà a

farsi carico della sua prospettiva. In molti testi sulla filosofia italiana del Novecento non c'è addirittura traccia del suo nome. Nel complesso sia la storiografia sia la critica filosofica – laica, neo e post marxista o anche cattolica – non solo non gli hanno riservato attenta considerazione ma soprattutto non sono riuscite a immettere Del Noce all'interno delle loro analisi. È vero che tra il 1990 e il 1995, subito dopo la sua scomparsa, si era pure registrata un'ampia produzione critica su Augusto Del Noce e la sua riflessione. E che dopo essere stato in vita, e per lunghi anni, ignorato dal dibattito filosofico nazionale, nei primi anni Novanta ci si è infatti rivolti soprattutto ai suoi studi dedicati al marxismo e al crollo del comunismo, fenomeni di cui egli era stato uno dei critici più lucidi.

Esce fuori da questo complesso d'analisi, oggettivamente riduttivo, il saggio critico *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno* di Massimo Borghesi del 2011¹. Il saggio, finalmente, ricostruisce l'evoluzione del percorso delnociano tra il 1943 e il 1978, nell'ambito del complesso intreccio tra speculazione e storia che ne fa un "caso unico" nella riflessione filosofica contemporanea. E in questo quadro ne emerge un nucleo di pensiero fondato sulla "legittimazione critica del moderno". Spiega Borghesi: «Letto così il moderno risulta essere non solo l'epoca dell'ateismo e del totalitarismo eredi del razionalismo, ma anche il tempo in cui l'adesione alla verità richiede la libertà»².

Proprio in questa chiave, potremmo partire dall'ultimo atto dell'itinerario delnociano: l'aver predisposto per la stampa, alla fine del 1989, quello che sarà il suo libro postumo

¹ M. Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011.

² *Ibid.*, p. 341.

e il compimento – a nostro avviso non storico-politico ma soprattutto di ordine teoretico – della sua intera ricerca: *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*³. Un confronto, quello con l'attualismo gentiliano, che Del Noce ritiene «necessario per intendere la stessa situazione filosofica di oggi»⁴. Passaggio obbligato, insomma, che il filosofo piemontese spiega così: «Oggi, infatti, siamo davanti a una molteplicità di filosofie, nessuna delle quali riesce a render conto delle altre, e nessuna può servire veramente di guida ai problemi che la situazione storica propone, nel senso più largo: morali, politici, religiosi, estetici»⁵.

Del Noce, insomma, al termine di tutto il suo lavoro intellettuale – riprendendo in mano e precisando suoi precedenti scritti teorici del 1964, 1968 e 1969 – intende affrontare il nodo centrale di tutta la “sua” filosofia che si definisce proprio attraverso il confronto con la prospettiva gentiliana, che – si domanda – «non è la più rigorosa, forse, forma di quella filosofia del divenire, della “distruzione di ogni immutabile” che, per Severino, almeno da due secoli (per lui molti di più, dagli inizi del pensiero greco, ma voglio qui limitarmi a quel che è incontestabile, dall'inizio del ciclo delle rivoluzioni) ha dominato così la filosofia come la civiltà occidentale?»⁶

Per l'ultimo Del Noce, insomma, l'attualismo sarebbe «il punto conclusivo dell'immanentismo, inteso nel senso letterale del *Deus manet in nobis*, come filosofia negante insieme

³ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 10.

la trascendenza religiosa e il materialismo»⁷. Una caratteristica, questa, che conduce a quella «definizione dell'idea di modernità»⁸ che qualifica non solo l'orizzonte dentro cui collocare lo stesso filosofare del Noce ma, anche, il cuore della sua problematica specifica. Affrontare teoreticamente l'attualismo e il suo stesso scacco teorico equivale, per Del Noce, a cogliere un nodo teoreticamente centrale perché «obbliga a un ripensamento dell'intera storia della filosofia moderna»⁹, tanto che «per affrontare la questione oggi così discussa della "modernità", l'attualismo è davvero un documento decisivo»¹⁰. Siamo, insomma, all'interno della modernità e del pensiero filosofico sul Moderno. Del Noce su questo non ha mai equivocato o voluto far equivocare. È un dato oggettivo il fatto che il pensatore torinese non ha mai condiviso un approccio neo-scolastico o metafisico nel senso premoderno alla filosofia; la sua è semmai – anche sulla scorta del metodo di Étienne Gilson ¹¹ – una “filosofia attraverso la storia”, una filosofia che emerge in diretto rapporto con l'approfondimento storico e, in particolare, con l'interpretazione della storia politica moderna e contemporanea. Per Gilson, per capirci, la verità trascendente non si afferma con un'argomentazione logica o astrattamente metafisica, ma appare storicamente

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 102, sul metodo di Étienne Gilson cfr.: M. Borghesi, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 175-227 e M. Borghesi, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 5-57.

«dopo le filosofie di Cartesio e di Kant, di Hegel o di Marx o di Heidegger, non nel senso che ne includa la verità, ma in quello che risulta verificato e illuminato meglio dopo la loro sconfitta»¹².

Per tornare all'attualismo, da questo punto di vista Gentile è costretto, secondo Del Noce, a un processo a rovescio – ma tutto dentro la modernità e la filosofia moderna – da Hegel a Kant, da Kant a Berkeley, da Berkeley a Spinoza, da Spinoza a Cartesio. Annota Del Noce: «Il punto è questo: lo spirito come atto puro altro non è che il Dio cartesiano, causa sui e creatore libero delle verità eterne, reso immanente, ma mantenendo nella nuova versione quei caratteri che lo rendono unico nella storia del pensiero»¹³. All'inizio e al momento conclusivo del pensiero della modernità, sottolinea Del Noce, almeno in una filosofia come quella attualistica che deliberatamente volle presentarsi come conclusione e sbocco finale di tutto un processo, troviamo tesi che restano uniche nella storia del pensiero e, tra loro, pur nell'opposizione, sono simmetriche. Il riferimento va, ovviamente, all'espressione trascendente o immanente della stessa prospettiva.

Dubbio incluso, la filosofia cartesiana muove infatti dalla libertà dell'uomo (e di Dio): una posizione "ambigua" disponibile a una prospettiva trascendente e a una immanentistica. Da questo punto di vista, quindi, per Del Noce «l'attualismo è lo svolgimento sino alle conseguenze ultime della valenza idealistica del principio d'immanenza, conseguente al dualismo cartesiano»¹⁴.

¹² A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit, p. 103.

¹³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

Considerazioni, queste, che conducono a escludere nella maniera più evidente l'inserimento di Augusto Del Noce tra i pensatori antimoderni e a inserire, semmai, la sua filosofia, nell'alveo di un ripensamento del Moderno o di una sua destrutturazione in riferimento ai diversi esiti storici e ai relativi fallimenti politici e scacchi teorici. Approccio, questo, unico che ci può condurre a costituire la veduta "transpolitica" propria della sua filosofia, in altre parole «quella considerazione specificamente filosofica della storia che fa del concetto di rivoluzione il catalizzatore di un immanentismo e di una secolarizzazione radicali»¹⁵. Sulla linea dell'hegeliano "apprendere il proprio tempo attraverso il pensiero", Del Noce intende procedere teoreticamente attraverso la constatazione del fallimento attestato dalle filosofie immanentistiche (e di quella più conseguente, ovvero l'attualismo) e del conseguente richiamo alla trascendenza. Una filosofia che, nelle sue definizioni teoretiche, emerge attraverso la fenomenologia dei processi dei vari filoni storici del pensiero moderno. Ma perché a partire da questo metodo non si è affermata nell'ultimo ventennio una elaborazione articolata della filosofia delnociana?

Diventa quindi essenziale, anche alla luce di queste acquisizioni, uno sforzo intellettuale teso a individuare il tratto specifico della formazione filosofica delnociana, superando così sia l'approccio in chiave di storiografia filosofica, sia la lettura tendente a interpretare la proposta del pensatore piemontese in chiave di riproposizione della tradizione e di un pensiero puramente reattivo nei confronti della modernità.

¹⁵ G. Marramao, *Un filosofo al potere?*, in AA.VV. *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, p. 46.

Per compiere questa focalizzazione risulta a nostro avviso propedeutico sgombrare il campo dai due stereotipi che aleggiavano nell'approccio al pensiero e all'opera del pensatore piemontese: 1) quello di un Del Noce non "filosofo" ma "storico della filosofia" e 2) quello di un Del Noce "pensatore isolato e irregolare", quindi sostanzialmente sganciato dai processi storici prevalenti della filosofia italiana, ma non solo, del Novecento.

La prima questione da affrontare, in questa direzione, è quella del rapporto che, nella prospettiva delnociana, intercorre tra idea di "trascendenza" e interpretazione della storia contemporanea. Fino all'età contemporanea, è la sua tesi, l'idea di una filosofia includente l'ipotesi di una realtà trascendente (aperta a un orizzonte soprannaturale, ulteriore, eccedente) rispetto alla dimensione orizzontale e immanente è stata subalterna alle filosofie prevalenti (razionalismo, illuminismo, idealismo marxismo, positivismo) in quanto si è dimostrata incapace di elaborare una compiuta teoria della storia contemporanea. Al contrario, proprio la volontà di ricercare le ragioni della trascendenza all'interno stesso della storia politica (e della storia della filosofia moderna) restituiscono a quest'ultima tutta la sua fecondità ermeneutica.

Diventa quindi opportuno, a nostro avviso, sottolineare e tematizzare adeguatamente il termine e il concetto di "trascendenza", più che quelli di "tradizione" e di "metafisica", termini che – pur utilizzati da Del Noce – possono sviare e far equivocare sull'essenza più propria della prospettiva filosofica delnociana. Si tratta infatti di rifocalizzare il suo pensiero liberandolo dalla trappola ermeneutica di termini "ambigui" che rischiano di presentarlo in direzione lontane dalla sua prospettiva. Se, in sostanza, si sottolinea il termine "tradizione" il rischio è quello di affiancare la sua prospettiva a

filosofie antimoderne e decadentistiche nelle quali scompare il riferimento alla “libertà” che, invece, sarebbe garantita nella concretezza storica proprio da una dimensione di “trascendenza”.

Tanto che, a nostro avviso, termine chiave, essenza filosofica, attorno a cui lavorare per individuare il cuore della prospettiva delnociana è quindi, a nostro avviso, proprio il concetto di “libertà”. Del Noce si appella esplicitamente a Abraham Heschel e fa sua la concezione espressa dal pensatore ebreo di formazione biblica: «Siamo liberi in momenti eccezionali. In genere siamo trascinati da un processo e ci sottomettiamo al potere di caratteri ereditari o alla forza delle circostanze esteriori. La libertà non è una condizione permanente dell'uomo, non è una attitudine perenne del soggetto cosciente. Non *esiste*, ma può verificarsi. La libertà è un atto, un evento. Tutti siamo potenzialmente liberi. In realtà soltanto rari momenti creativi ci permettono di agire in piena libertà»¹⁶.

Del Noce sottolinea la *potenzialità* e non la *datità* immediata della libertà, un aspetto che richiama direttamente l'ipotesi di una “trascendenza” del reale come presupposto della sua non unidimensionalità. Aprirsi alla verità nella sua inesauribile e inoggettivabile trascendenza rispetto a qualsiasi costruttività umana e teoretica è lo sfondo di un tale approccio di pensiero. La metastoricità del vero, il suo oltrepassare costitutivamente, trascendere, ogni limitazione finita definisce lo specifico della autentica libertà moderna. E fa sì, aggiunge, «che abbia aspetto di un'ulteriorità nei riguardi di

¹⁶ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino, 1969; citato in A. Del Noce-U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p.106.

ogni espressione, quindi di inesauribilità come capacità di esprimersi in indefiniti aspetti [...] è la stessa identica verità che, in ragione della sua trascendenza, viene raggiunta attraverso un'ascesi di coscienza che ha necessariamente un carattere storico»¹⁷.

A giudizio del nostro pensatore, proprio l'interpretazione della storia come processo di secolarizzazione e l'idea stessa della modernità come valore «nel momento del loro pieno trionfo pratico e in quello della più piena espressione teorica, danno luogo a un processo necessario che porta al conservatorismo più oppressivo che la storia abbia mai conosciuto»¹⁸, fenomeno politico di un nuovo totalitarismo occidentale post-marxista, correlato di fatto all'appannamento e all'eclissi dell'idea di trascendenza. Un dato filosofico che, politicamente, a suo avviso coincide con l'eclissi della libertà. L'idea stessa (e la possibilità) della *verità* è, stando alla sua prospettiva, o metastorica (trascendente) oppure scompare del tutto.

Da questo punto di vista, la contraddizione che attraversa lo scenario successivo al crollo del marxismo e all'affermazione della globalizzazione post-89 appare – paradossalmente “dopo Del Noce” – quella «tra una tolleranza apparente e un totalitarismo reale, in quanto una società così configurata non può più ammettere autonomia di sovrastrutture culturali, religiose e politiche. La cultura vi è per definizione merce di consumo»¹⁹. Da questo punto di vista l'approfondimento del rapporto tra “libertà” e “trascendenza” può

¹⁷ A. Del Noce-U. Spirito, *Tramonto o eclissi*, cit., p. 150.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁹ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 17.

definire il pensiero delnociano come una delle migliori formulazioni sul metodo della libertà nell'epoca dei totalitarismi, inclusa la sua forma ultima, l'Occidente tecnocratico, successivo alla fuoriuscita storica del totalitarismo sovietico.

Anche in questa direzione, l'idea di libertà richiama direttamente quella di democrazia. Che per Del Noce si definisce, intanto, «per il riconoscimento dell'uguale dignità di ogni persona umana»²⁰. Ancora: «La democrazia come ideale vorrebbe significare un regime in cui ogni individuo possa sentirsi fine dell'intero ordinamento sociale; ma poteva costruirlo soltanto nel presupposto della presenza della stessa coscienza morale comune a tutti gli uomini»²¹, ovvero di un fondamento trascendente, non riducibile alla fattualità, a una metastoricità della verità. L'esito invece del razionalismo e dell'intero pensiero immanentistico conduce a «una pluralità contraddittoria di posizioni morali: allora effettivamente avviene che il criterio della maggioranza si risolve nel dominio degli eterodiretti; di coloro cioè che sono diretti dall'industria culturale, vera scuola di ignoranza perché insegna le valutazioni separate dalle premesse che le fondano. E l'individuo, anziché sentirsi fine, non può sopravvivere se non facendosi mezzo, con l'adeguarsi ai gusti di questa maggioranza»²². Del Noce individua in questa fenomenologia uno dei tratti caratterizzanti il “nuovo totalitarismo” contemporaneo, in cui «la falsificazione della democrazia non è che un aspetto della falsificazione generale»²³.

²⁰ Id., *Fascismo e antifascismo*, Leonardo, Milano 1995, p. 60.

²¹ A. Del Noce-U. Spirito, *Tramonto o eclissi*, cit., p. 265.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Anche da questo punto di vista, la puntualizzazione teoretica sulla democrazia svolta attraverso l'analisi delnociana si può giustificare unicamente a partire dall'affermazione di una trascendente dignità dell'uomo che, nel singolo, sorpassa ontologicamente l'intera specie, perché il singolo in quanto *imago* di qualcosa di superiore e quindi trascende quell'ordine delle creature finite nel quale la specie umana è inserita. È da questo presupposto che storicamente nasce la rivendicazione di un diritto a essere libero, quindi a non essere coartato nella propria coscienza, che sta alla base dello Stato di diritto tipico della modernità. Non a caso le democrazie moderne nascono proprio sul terreno della libertà religiosa, la prima che sia stata rivendicata. Alla rivendicazione di poter pensare secondo la propria coscienza segue quella di poter vivere secondo la propria coscienza, e di qui scaturisce il riconoscimento della democrazia come valore, o per essere più precisi, come strumento essenziale perché si realizzi il valore della persona.

«Premessa della democrazia – sottolinea appropriatamente Del Noce – è dunque il riconoscimento dell'Uomo come realtà trascendente il mero ordine naturale. Quando di rinunzi a questo pensiero e si riassorba l'individuo nella specie, viene allora a mancare qualunque fondamento etico per la democrazia, che si riduce a mera tecnica di esercizio del potere. È mia persuasione, [...] che mi pare confermata dallo stato degli studi sull'argomento, che la definizione adeguata di totalitarismo sia quella di democrazia dissociata dalla concezione dell'uomo di cui prima si è detto; e che la pienezza del totalitarismo sia appunto da ravvisare nella pienezza della società tecnocratica, di cui il nichilismo [...] che è il vero esito della rivoluzione, non sia che l'altra sua faccia, né sia suscettibile di

altra definizione. Il puro efficientismo è per definizione “senza senso”»²⁴.

In sostanza, la critica ha oggi l'obbligo non tanto di ricostruire lo sviluppo della riflessione delnociana in tutte le sue tappe e in tutti i suoi confronti ma di focalizzare la sua essenza, quella in cui hanno una ricaduta tutti i confronti teorici del nostro filosofo: da quello con Cartesio a quello con Marx, da Gentile a Spirito da Gramsci a Rodano. Ovvero il punto di approdo (l'esito) di tutto un filone della modernità filosofica e politica: la società opulenta o “nuovo totalitarismo”. Un nodo in cui il confronto essenziale è quello di Del Noce con Simone Weil e la Scuola di Francoforte. La crisi (lo scacco) del marxismo e il suo rovesciarsi in un nuovo positivismo definiscono uno scenario post-ateistico di radicale irreligione. C'è insomma in Del Noce la prefigurazione teorica della società postmoderna e la profezia della globalizzazione post-89.

La società opulenta è infatti caratterizzata da un oblio della dimensione trascendente che dissolve la stessa religione (gnostica) ateistica. Per cui, «non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza, ma tali questioni insolubili, sono anche quelle che *non interessano*»²⁵. Da questo punto di vista, la contraddizione che attraversa lo scenario successivo al crollo del marxismo è quella «tra una tolleranza apparente e un totalitarismo reale, in quanto una società così configurata non può più ammettere autonomia di sovrastrutture culturali, religiose e politiche. La cultura vi è per definizione merce di

²⁴ A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.

²⁵ Id., *Appunti sull'irreligione occidentale*, in *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 295.

consumo»²⁶. Qual è lo spazio per la “libertà” in uno scenario siffatto? Una domanda, questa, che può definire tutta l’attualità della riflessione delnociana.

Sommario

L’itinerario filosofico di Augusto Del Noce va inserito a pieno titolo all’interno del pensiero moderno. Ma per coglierne la specificità va tematizzato il rapporto che, nella prospettiva delnociana, intercorre tra idea di “trascendenza” e interpretazione della storia contemporanea. Un nodo che fa emergere in primo piano il tema, specificatamente moderno, della “libertà”.

Summary

Augusto Del Noce’s philosophical itinerary must be inserted fully into modern thought. But to grasp its specificity, the relationship that, in the delnocian perspective, elapses between the idea of “transcendence”; and the interpretation of contemporary history, must be discussed. A knot that brings to the fore the specifically modern theme of “freedom”.

²⁶ Id., *L’epoca della secolarizzazione*, cit., p. 17.

Tre Maestri: Ottaviano, Mazzantini, Del Noce

di Aldo Rizza

Possiamo tenere fermi alcuni punti del pensiero di Ottaviano, di Mazzantini e di Del Noce, ritenendoli essenziali per il nostro discorso di oggi? E non parlo qui soltanto dei problemi che essi hanno affrontato, quanto delle soluzioni che hanno proposto.

«I vari significati del termine attualità – per Mazzantini – possono venir considerati come formanti una serie (mai in senso rigido e pedante), i cui termini estremi siano: da una parte, il farsi presente, il momentaneo attualizzarsi (più o meno fuggevole, sempre precario e contingente, anche se durevolissimo di fatto) di qualcosa che può non essere, può non essere più, può non essere ancora; dall'altra parte l'essere presente di qualcosa che non può non essere (e non essere vero, e non valere) [il valore è sempre valere di qualcosa che è l'essere] non può avere inizio e termine, non può mai non essere più, non può mai tramontare (anche se può essere soggetto ad eclissi, dimenticanze o rimozioni), non può mai non essere ancora» (e questi sono i valori di cui parlava Del Noce e che possono sì eclissarsi, ma mai tramontare)¹.

Di Mazzantini sono stato assiduo allievo dopo essermi laureato, per pochi anni, fino alla sua morte, e avendolo studiato con passione fino ad organizzare con Augusto Guzzo,

¹ A. Del Noce-U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*, Milano, Rusconi 1972. Nelle prime pagine del capitolo V di questo libro si avverte fortissima la fedeltà di Del Noce al pensiero di Mazzantini.

Del Noce e Francesco Barone il bel Convegno del 1982². L'amicizia ventennale con Del Noce³ poi, e quella con Ottaviano stesso, pensavo mi autorizzasse a cercare di parlare *di* tutti e tre come ero stato abituato a parlare *con* tutti e tre. Cercherò con semplicità di cogliere affinità, consensi ed anche differenze dal punto di vista *metafisico* tra Mazzantini e Ottaviano e, da quello *filosofico politico*, tra Ottaviano e Del Noce.

² Vi parteciparono oltre a Barone e Del Noce, anche p. Enrico di Rovasenda o. p., Carlo Arata, Vittorio Mathieu, Giuseppe Riconda, Nynfa Bosco, Giuseppe Feyles e Barberi Squarotti. Presenziò tutte le sessioni anche Norberto Bobbio che in quell'occasione andò a rileggersi Mazzantini concependo poi il suo *Elogio della mitezza*.

³ Con Del Noce non soltanto lavorammo al Convegno su Mazzantini, ma ne promuovemmo altri due importanti sempre a Torino: uno su *L'identità dell'Europa e le vie della pace* e l'altro sul *Lavoro*. Convegni importanti per Torino da parte di un centro culturale, il Frascati, allora appena nato. Convegni entrambi, soprattutto il secondo, che nella loro preparazione, diedero l'occasione di un incontro profondo anche con don Giussani. Dopo la morte di Del Noce organizzammo un convegno nel 1990, a lui dedicato e al quale parteciparono Francesco Barone, Norberto Bobbio, Francesco Botturi, Rocco Buttiglione, Vittorio Mathieu, Francesco Mercadante, Thomas Molnar, Vittorio Possenti, Giuseppe Riconda, Domenico Settembrini, Camilla Valsania Codegone, Claudio Vasale, Marcello Veneziani. Con Giussani e Del Noce ponemmo le mani anche ad un convegno sul tema *Autorità e Potere*, che poté essere celebrato soltanto nel 2000 e i cui atti non hanno potuto comparire, ma che stanno per essere messi in rete dall'Associazione Augusto Del Noce di Torino. Nella voce *Autorità* dell'Enciclopedia del Novecento Del Noce imposta il suo scritto proprio sul pensiero di Mazzantini che ritroviamo anche nel passo ispiratore dell'*Elogio della mitezza* di Bobbio.

Penso di dover affrontare la questione della metafisica in Mazzantini, Del Noce e Ottaviano rivolgendo l'interesse prevalentemente al rapporto Mazzantini-Ottaviano, tralasciando Del Noce. E non perché questi, essendo prevalentemente, anche se non esclusivamente un pensatore politico, non abbia una sua metafisica, ma perché in larga misura – essendo, dal mio punto di vista, propenso a credergli e non solo per i suoi scritti, ma per un'assidua frequentazione personale – egli aderiva in larga misura alla metafisica del Mazzantini, in modo tale che essa fungeva da *presupposto* alla sua riflessione filosofica. *Chi non tenesse presente questo presupposto non andrebbe molto lontano*. Del resto Del Noce ebbe a dire più volte che Mazzantini fu suo maestro. Non che egli non ebbe altri maestri – e tutti importanti per comprendere il suo pensiero – ma perché Mazzantini fu suo maestro in modo particolarmente profondo e fecondo. Ottaviano e Mazzantini si stimavano e non soltanto quest'ultimo collaborò a *Sophia*, ma la vicenda complessa e tormentata del famoso concorso a cattedre del 1942, con i suoi dolorosi strascichi nel dopoguerra, li vide uniti nella sorte, ma – da alcune lettere di Ottaviano che ho trovato nell'archivio Mazzantini⁴ – fu proprio Ottaviano

⁴ Ora a Torino, con i suoi libri presso il Liceo delle Scuole dell'ARCA, a lui dedicato in Via Magenta 29. Mazzantini, fino a quando Sciacca non lo chiamò a Genova, ebbe sì incarichi universitari a partire dalla libera docenza ottenuta nel 1925, ma nonostante fosse dichiarato "maturo" per l'insegnamento universitario in ben sei concorsi, non ebbe mai la cattedra fino a quel famoso concorso del 1942, annullato alla fine del secondo conflitto mondiale. Solo negli anni Cinquanta finì con l'ottenerla a Genova e soltanto negli anni Sessanta poté giungere a Torino. Altrettanto travagliata la carriera di Ottaviano, per non parlare di quella di Del Noce a dimostrazione che se la burocrazia statale è di ostacolo al cittadino, la vicenda

stesso a combattere per entrambi contro la burocrazia ministeriale. Ed egli dovette soffrire soffrire a tal punto in questa lotta che ancora nel 1964 affermava:

«Ciascuno di noi sa, per personale e assai amara esperienza, in quale maniera disastrosa funzionino tutte le amministrazioni pubbliche. Di regola, – non dico sempre, ma di regola – i funzionari sono lenti, accidiosi, distratti, molto nervosi e infastiditi; pare, che piuttosto che fare il loro dovere, essi facciano un favore al malcapitato cittadino, che chiede un certificato, o un documento, o una

accademica – con i suoi veti e le sue lotte – non lo è da meno. Sul concorso di Napoli del 1942 – annullato dietro ricorso di *«quel tale Moretti Costanzi a cui non fu data nemmeno la maturità»* – in una lettera scritta a macchina, del 3 Agosto 1945 indirizzata a Mazzantini, Ottaviano accenna a don Arcozzi Masino: *«Ho parlato a lungo con don Arcozzi, il quale ti riferirà tutti i particolari in merito alla grave disgrazia capitataci, dell'annullamento del concorso di Napoli»*. Formalmente il concorso sarebbe stato annullato per l'insufficienza delle motivazioni contenute nei verbali. Verbali redatti dall'Abbagnano. In calce alla lettera appare questa nota autografa: *«Don Arcozzi ti dirà quale è il retroscena della cosa»*; facendo intendere che nel merito si trattava di un'esecuzione politica spinta da interessi accademici di parte. E il 27 Novembre dello stesso anno sollecita Mazzantini: *«Ti conviene iniziare la relativa pratica presso il Ministero, nonché in via legale. La pratica è anche necessaria, perché pare che ci sia idea al Ministero di bandire nuovamente il concorso, anzi, per essere più preciso, di riconvocare la Commissione (naturalmente modificata come piacerà a loro); e ciò per le solite manovre della cricca oggi dominante. Occorre difendersi e fermare tutto»*. E. De Negri fu, con Ottaviano e Mazzantini, coinvolto nella vicenda ed è interessante leggere le sue lettere a Mazzantini perché ci danno uno spaccato autentico di un clima penoso, pieno di affannose manovre e anche dolorose fratture.

dichiarazione, o una ricevuta, o che so io. Sanno infatti che lo stipendio alla fine del mese verrà pagato lo stesso; perché sciupare le preziose forze, facendo il proprio dovere? E' meglio risparmiarsi al massimo, e magari assentarsi dall'ufficio, e fare nel contempo un altro mestiere, arrotondando lo stipendio. Che cosa importa se il lavoro dell'ufficio va a rotoli? Se poi il cittadino si reca dal capo-ufficio per protestare, non lo trova in sede, o, se c'è, è anche lui assai distratto, e non comprende il perché delle lamentele che gli si rivolgono»⁵.

In un simpatico passo di *Kaputt*, ritornando dalla sua missione di corrispondente di guerra dalla Finlandia aggredita da Stalin, Curzio Malaparte, giunto nella nostra Ambasciata di Berlino, chiede ad un usciere – che se ne sta quasi disteso sulla scrivania dell'atrio e sembra non dare segno di vita – di poter vedere l'ambasciatore. La risposta? Senza muoversi dalla sua posizione accasciata e senza guardare in faccia il proprio interlocutore, la risposta è questa, classica e lapidaria: «*Compili il modulo!*» E Malaparte, scrive: «*In quel momento capii d'essere ritornato finalmente in patria*». Come si vede *I nulla facenti* di Pietro Ichino⁶ non sono altro che un'ulteriore riapertura di una piaga antica, cui certo non soccorrono aumenti di stipendio generalizzati. Se non si sperimenta personalmente il peso dello statalismo non si comprende appieno l'utopia del socialismo. Un'utopia, secondo Del Noce, accompagnata dal massimo machiavellismo.

Quindi rapporto di amicizia tra il Mazzantini e l'Ottaviano, amicizia che durò fino alla fine e che non ebbe mai bisogno della perfetta comunanza di idee e di posizioni

⁵ Ottaviano C., *Critica del socialismo, ossia: introduzione alla teoria della proprietà per tutti*, Cedam, Padova 1964, p. 139.

⁶ P. Ichino, *I nulla facenti*, Mondadori, Milano 2006.

filosofiche. Posizioni certo differenti, ma non necessariamente contraddittorie.

Del Noce ebbe, forse unico tra i filosofi italiani contemporanei, un'alta stima di Ottaviano e sebbene i due non ebbero a frequentarsi, non mancò di manifestarmi personalmente il suo sdegno per il silenzio – rotto soltanto dal Mathieu⁷ – con il quale era stato circondato il suo filosofare. E del Noce lo richiama, infatti in due delle sue opere fondamentali. Ne il *Problema dell'ateismo* e nella sua ultima opera dedicata a *Giovanni Gentile*.

Nella prima sostenendo di preferire nella sua riflessione filosofica-politica il termine “individuo” a quello di persona:

«perché persona è oggi troppo spesso usata in un senso per cui l'aspetto comunitario diventa del tutto prevalente. Del resto questa preferenza è condivisa da molti; ricordo il Capograssi e due studiosi cattolici a lui strettamente associati per affinità di esperienza morale, Sergio Cotta e Gabrio Lombardi. Ma altresì Carmelo Ottaviano per cui «compito supremo dello Stato è il fare individuo l'individuo», stabilire le condizioni per «la totale libera esplicazione di quanto è più squisitamente individuale nell'individuo» (*La soluzione scientifica del problema politico*, Rondinella, Napoli 1954, pp. 104-105, scritto che è il condensato sul piano della politica della Metafisica dell'essere parziale, Id., 3^a ed., 1954, dedicata appunto

⁷ V. Mathieu, in *La filosofia del Novecento*, vol. IV della Storia della Filosofia iniziata da La manna, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 116-117. Di Ottaviano parlano anche il Garin e l'Efirov. Qualche riga anche nell'Abbagnano riveduto ed ampliato da Fornero, ma certo considerazioni sommarie e a volte del tutto lontane dall'opera dell'Ottaviano.

soprattutto alla definizione metafisica della definizione di individuo)»⁸.

Nella seconda – opera postuma alla quale dedicò gli ultimi 10 anni della sua vita – afferma che i filosofi cattolici, in Gentile criticarono:

«uno spirito che, senza essere, si autocrea, ossia media il suo passaggio dal non-essere all'essere. Né sembra risolvere questa difficoltà il parlare, come fa Gentile, del suo “svolgimento” : perché uno svolgimento sembra pur sempre presupporre un essere iniziale».

E nella nota aggiunge:

«È questo il punto di arrivo della critica condotta negli anni Trenta nel nome del “realismo”, in cui si incontrarono neoscolastici e positivisti. Si può trovarne un'espressione compiuta e sintetica, al di fuori di ogni spirito polemico, nel *Manuale di storia della filosofia*, vol. III, *Il pensiero contemporaneo* (Napoli 1972, pp. 535 ss.), di chi in quella polemica era stato il più intransigente e battagliero critico di Gentile e ne aveva altresì pagato le conseguenze pratiche, Carmelo Ottaviano; che qui depone ogni ostilità per un'esposizione e una critica serena. Mi è parso doveroso rendere questo riconoscimento a uno studioso che oggi è, nonché dimenticato, ingiustamente disprezzato»⁹.

Del Noce soleva ripetermi un concetto inquietante e cioè che *il nemico viene sempre dall'interno*. Infatti, quando nel

⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo, Teismo e ateismo politici: postulato del Progresso e Postulato del peccato*, IV, Il Mulino, Bologna 1964, n. 8, pp. 519-520.

⁹ Id., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 35-36, n. 24.

1936 Ottaviano pubblicò il suo lavoro *Critica dell'Idealismo* si scatenò un putiferio (Mazzantini l'aveva già sperimentato fin dal suo attacco a Gentile, prendendo le mosse dalla sua pedagogia, nel 1922 in una memoria – non era ancora laureato in Filosofia – alla Reale Accademia delle Scienze di Torino su presentazione del socio Venturi). Ma, le critiche non gli vennero dalle alte autorità politiche del tempo:

«bensì – come dice egli stesso – da alcuni tirapiedi delle medesime, e soprattutto da alcuni miei compagni di fede filosofica, cioè da numerosi realisti e trascendentisti ammalati di filo-immanentismo».

Le travagliate carriere accademiche dei nostri tre filosofi sono costellate dai veti incrociati dei loro compagni di strada.

Ciò che colpisce nell'esperienza di vita e di ricerca di Ottaviano, ma anche di Mazzantini e Del Noce, è l'*isolamento*. Non voluto, cercato, ma quasi imposto. E non soggettivamente imposto da una superbia intellettuale come avvenne all'*oscuro* Eraclito, ma dalla esuberante chiarezza del suo filosofare. Una chiarezza di uomo profondamente libero. Non certo libertà, la sua, dettata da intransigente e settaria vocazione ideologica, ma da una serena adesione alla verità. Pronto a lottare per essa, egli si trovò a dover a che fare con cordate accademiche, contro il potere accademico, tanto che il suo atteggiamento, a volte, ricorda lo sdegno di Schopenhauer, peraltro filosofo da lui lontanissimo ed affetto, come egli afferma, di «*incubi notturni*», e non da autentico pessimismo.

Il fatto è che, soprattutto i *gentiliani* formarono una falange alla conquista delle cattedre di filosofia (così come i crociani si contendevano quelle di Lettere, escludendo gli altri, tanto che il predominio immanentistico era assicurato sotto

le ali del regime fascista in modo *totalitario*) impedendo per molto tempo lo svolgersi naturale della sua carriera universitaria (come nel caso degli esisti post-bellici del concorso del 1942).

Gli stessi gentiliani che erano stati fascisti confluirono naturalmente nelle posizioni di Gramsci (come Garin), o di Gobetti (come Bobbio). Quel Gobetti che aveva bensì osteggiato il Gentile, ma per non essere stato fino in fondo gentiliano; e che aveva tentato di rileggere la filosofia torinese come Gentile aveva letto la filosofia italiana. E nell'ambiente accademico, non Gentile che era uomo mite e generoso, ma i gentiliani avevano immesso una mentalità *militante*, di lotta politica esclusiva, non inclusiva degli altri punti di vista, negando il dialogo che pure alla filosofia è essenziale.

Ricordo il mio primo incontro con Ottaviano filosofo (a Roma nel 1961 presso l'Istituto Nazionale di Studi Politici ed Economici, dove alla sua relazione era presente anche il grande storico del Medio Evo, Gioacchino Volpe), e le sue obiezioni a Gramsci. Che cosa non veniva perdonato ad Ottaviano dalla vulgata di allora? In realtà gli si obiettava, per ragioni opposte, la sua vicinanza all'Orestano, in ambito idealista (crociano e gentiliano) e anche in ambito cattolico.

Tomisti e spiritualisti

Infatti, all'indomani dell'unità d'Italia si determinò una mentalità completamente rovesciata rispetto ai grandi suoi artefici ideali di inizio secolo XIX. Cattolici questi, non avevano certamente pensato ad un processo unitario che fosse in contrasto con la Tradizione cattolica italiana. Ora, per una ragione o per l'altra, per responsabilità degli uni e degli altri, il Risorgimento sembrò realizzarsi *contro* la Chiesa. Troppo

spesso ci si nasconde questo dato o lo si esaspera. Fatto è che il gruppo napoletano, degli Spaventa e De Sanctis pensò di salvare la tradizione italiana *contro* la Chiesa.

Per fare ciò ci si doveva muovere salvaguardando una dimensione spirituale, contro il positivismo di Cattaneo e di Ferrari, ed insieme escludere la tradizione cattolica vista come minaccia alla ragione e alla libertà appena conquistata. [Esempio: come venne risolto il problema dell'insegnamento della lingua italiana facendo perno su Dante a scapito però di ciò che Dante aveva pensato e creduto, come insegna l'*Estetica*].

Si credette allora di trovare nell'idealismo germanico non soltanto la nuova filosofia più moderna (da qui la critica del Garin ad Orestano d'essere "*provinciale*" nella sua difesa dell'italianità della filosofia contro lo spirito germanico; critica antigermanica che era stata anche dei massimi pensatori del primo Risorgimento, come Gioberti e Rosmini), ma anche e soprattutto un *inveramento* del cristianesimo che avrebbe superato la religione positiva, assicurando la preservazione della dimensione spirituale contro il positivismo e il materialismo.

Bene si comprende questo atteggiamento della corrente neohegeliana napoletana e, quindi di Croce e Gentile, in queste parole di Giuseppe Saitta:

«L'idealismo – scriveva nel 1930 – è il movimento della ragione, e chi dice ragione dice libertà, cioè antitesi al tomismo, che è, nei suoi ultimi risultati, la celebrazione dell'anti-libertà con i suoi connessi concetti della schiavitù e della tirannide».

Il fatto d'essere stato allievo dell'Olgiate poneva Ottaviano tra le fila del neo-tomismo, e quindi non poteva che essere escluso dagli idealisti come nemico della libertà.

Tuttavia, per essere stato vicino all'Orestano, Ottaviano veniva schivato dai neo-tomisti perché sospettato d'essere sulla via di un avvicinamento al positivismo negatore della metafisica; schivato anche, per la stessa ragione dagli idealisti per quel suo insistere sulla *realtà* che poteva sia vederlo ancora nelle fila aristotelico-tomiste o in procinto di approdare in quel positivismo e materialismo nemico dello spirito.

Un insieme di ragioni che posero Ottaviano ai margini della filosofia italiana, mentre egli restava cattolico ed impegnato nella costruzione di una metafisica erede di quella tomista, ma rinnovata alla luce di un realismo più autentico. Non già una metafisica "aggiornata", ma nuova.

Ora non spetta qui a noi giudicare della autentica novità del suo lavoro, né io mi sentirei di farlo, forse anche perché molto vicino al Mazzantini che mi pare su un percorso diverso (diverso, non contrastante secondo la lezione di Platone nel *Sofista*), ma anche lui avversato dai neo-tomisti e dagli idealisti.

Ora possiamo aggiungere che, per quanto riguarda il silenzio sull'Ottaviano da parte dei pensatori cattolici del suo tempo, possono essere distinti – sebbene queste semplificazioni lascino sovente il tempo che trovano – secondo due direttrici generali (ma anche generiche, perché si dovrebbe vedere la posizione di ciascuno di essi): quella *neo-tomista* e quella *spiritualista*. In effetti spiritualismo e neo-tomismo o tomismo sono correnti diverse, ma affini. Comune è il fine della creazione di una religiosa visione del mondo (*sintesi*) e la lotta contro il materialismo. Ora, mentre caratteristica del *neo-tomismo* sembra essere quella di un'accentuazione quasi

esclusiva degli elementi aristotelici in San Tommaso, negando l'apporto di quelli platonici e, quindi, di qui, negando come avversario l'*agostinismo*, nello spiritualismo, invece, il ritorno ad Agostino e Platone sembra polemicamente escludere la linea aristotelica.

Entrambi gli orientamenti peccano per eccesso e per difetto. Nei neo-tomisti si attribuisce esclusiva importanza all'elemento aristotelico che non soltanto è innegabile, ma è fondamentale. Ma nello stesso tempo si trascura, si pone quasi ai margini, che Aristotele stesso sovente dice «*noi platonici*» e che il costante richiamo ai Padri Greci in San Tommaso (in modo particolare a Dionigi) assicura quella *sintesi* tra aristotelismo e platonismo che ancora oggi sembra essere uno dei massimi problemi irrisolti della filosofia.

A loro volta gli spiritualisti tendevano a rifiutare l'aristotelismo come responsabile della deriva razionalista e materialista propria del mondo moderno. In ogni caso la ripresa del vero San Tommaso – in quegli anni e nell'immediato dopoguerra ripubblicato dai Domenicani in veste critica con la Marietti e la Salani, in modo particolare il lavoro del Padre Pera nel commento all'edizione del *De Causis*, del *De Divinis Nominibus* e del *Contra Gentes* – consentì di scorgere la grandezza della sintesi di Tommaso e la salvaguardia nella sua opera, di quella dimensione spirituale che continuava Agostino senza cadere nell'agostinismo.

A mio avviso l'attenta lettura di Tommaso non conduce all'approdo neo-tomista e neppure a quello spiritualista. Ottaviano per essersi impegnato su Tommaso e non sulla neo-scolastica, riuscì sospetto allo spiritualismo; e per essersi impegnato nella grandiosa opera sul Lullo venne visto con sospetto dai neo-tomisti che vedevano nelle correnti francescane gli antesignani dei loro avversari. Questa divisione del

mondo cattolico era in realtà più apparente che reale, fatto sta che oggi appaiono nella loro vera ed autentica dimensione di un rilancio a tutto campo del pensiero cristiano¹⁰.

¹⁰ Le due dediche alla sua opera principale sono tratte dalle *Confessioni* (IV,10 e VII, 11) di Sant'Agostino: «*Da qualunque altra parte l'anima umana si volga, che non sia in te, essa si aggrappa a sorgenti di dolore, anche se siano belle le cose a cui, fuori di te e fuori di sé si avvince. La quali d'altra parte, non sarebbero affatto, se non fossero da te. Nascono e muoiono e, nascendo, cominciano in un certo modo ad esistere, e crescono per giungere al loro compimento e, giuntevi, invecchiano e periscono; no, non tutte invecchiano, ma tutte certamente periscono. Pertanto allorché nascono e tendono all'essere, quanto più rapidamente crescono, per essere, tanto più si affrettano verso il non essere. Tale è la loro condizione; tanto concedesti tu ad esse, poiché sono parti di cose che non esistono tutte simultaneamente, ma cedendo il posto ad altre e succedendo ad altre, rappresentano tutte insieme, l'universo di cui sono parti [...]. Esse continuano ad andare là dov'eran dirette, verso il non essere, e fanno strazio dell'anima suscitandovi desideri malati (pestilenziali). Essa vuole resistere e trovare requie negli oggetti del suo amore; senonché in essi non c'è un dove, perché non stanno fermi, ma fuggono, e nessuno può seguirli col senso della carne, o afferrarli, anche quando sono a portata di mano*» E ancora: «*Esaminai le altre cose che sono sotto di te, e vidi che né esistono assolutamente, né assolutamente non esistono: esistono, in quanto derivano il loro essere da te, e, d'altra parte, non esistono, in quanto non sono quello che sei tu. Si può dire, infatti, che veramente è soltanto ciò che immutabilmente permane*».

Passi importanti, ma certo non anti-tomisti. D'altra parte conviene fare attenzione alle semplificazioni dialettiche che tendono ad opporre irrimediabilmente Platone ad Aristotele e Agostino a Tommaso.

Lo spiritualismo cristiano tuttavia, con alcune altre tendenze (Louis Lavelle, René La Senne, in parte il personalismo) è filone costitutivo di una corrente più ampia, cosiddetta dei *neo-agostiniani* che risale per le sue fonti non all'aristotelismo medioevale o a Tommaso d'Aquino, ma alla tradizione platonico-agostiniana e anche, se si vuol parlare di una variante italiana di questa corrente, a Rosmini e all'attualismo gentiliano. Di qui la vicinanza di personalità come Guzzo con il pensiero di Gentile.

Mazzantini scorse il pericolo insito in questa corrente che a suo avviso sarebbe infine caduta in una mistica disordinata e nell'irrazionalismo. Che dire infatti, poi, di Pareyson (che per Del Noce ebbe il merito di riprendere la via dell'ontologismo, ma su una linea ambigua) e del suo approdo a Böhme e a Schelling?

Così lo spiritualismo mantiene rapporti abbastanza freddi con la scolastica d'intonazione tomista. Riconoscendone il significato storico, molti rappresentanti dello spiritualismo cristiano però sostengono che essa impedisce al pensiero filosofico-religioso di raggiungere il livello della Filosofia contemporanea.

Mentre i neo-tomisti cercano di *aggiornare* Tommaso alle questioni poste dalla modernità, gli spiritualisti negano che questa esigenza possa essere soddisfatta a partire proprio da Tommaso.

Dal canto suo il *naturalismo* tomista rifiuta lo spiritualismo in quanto si ricollega all'atteggiamento sprezzante verso la natura e il mondo materiale (la materia) comune a Platone (trascendenza), Agostino (immanenza-trascendenza) e Gentile (immanenza).

Gli spiritualisti a loro volta respingono l'*ontologismo*. Infatti, al centro della loro attenzione non è già l'essere, bensì lo

spirito interiore, individuale (a differenza di quanto avviene in Gentile, dove alla fine lo spirito individuale scompare, come negli altri idealisti per i quali vale l'affermazione che il singolo deve scomparire perché viva lo Spirito assoluto). Lo spiritualismo, dunque, prende avvio non dalle cose, bensì dalle idee: *non dall'essere di quella metafisica astratta [...] ma da quell'essere che è essere a se stesso, ossia coscienza, spirito personalità.*

Ripudio quindi delle 5 vie di S. Tommaso, ad esempio. Nello spiritualismo dunque convergono: agostinismo, intuizione originaria dell'essere in Rosmini e motivi del soggettivismo gentiliano.

Lo scopo dello spiritualismo cristiano è quello di riaffermare la primarietà dello spirito rispetto al mondo esterno, dello spirito assoluto e *trascendente* (contro Gentile), rispetto allo spirito immanente che è l'uomo.

Nemico principale dello spiritualismo è il materialismo. Si doveva stabilire un fronte unitario contro il materialismo (ne il *Giornale di metafisica*), di qui la ricerca di un'alleanza con certi temi e pensatori dell'idealismo. Lo spiritualismo critica l'idealismo per salvaguardare la trascendenza, ma lo accetta per salvare nella sfera del sensibile il principio dell'immanenza dell'essere rispetto al pensiero. Il riconoscimento cioè dell'idea di Dio.

Inoltre, a differenza delle correnti che si ispirano al tomismo, lo spiritualismo ha un carattere a volte *irrazionalista* che lo avvicina per molti aspetti all'esistenzialismo.

Ottaviano, invece, fonda nel 1933 una sua rivista (*Sophia*) per marcare una differenza con i neo-tomisti e gli spiritualisti. In quegli stessi anni – 1934-35 –, Mazzantini scrive due

memorabili articoli su Heidegger¹¹ nei quali emerge la sua attenzione per la filosofia contemporanea, alla ricerca di quegli aspetti che possano avvalorare quella *filosofia perenne*¹² nella quale e per la quale è possibile continuare a filosofare dialogando e non escludendo polemicamente. Atteggiamento questo di Mazzantini scambiato da alcuni per una filosofia dell'*et*

¹¹ A questi due saggi e ad altri scritti di Mazzantini su Heidegger, Del Noce dedica un articolo uscito nell'anno della sua morte: A. Del Noce, *La recezione italiana di Heidegger*, in *Archivio di Filosofia*, LVII, 1989, n. 13. Nell'inviarmelo Del Noce volle scrivere una dedica: «Al carissimo Aldo Rizza, con tanto affetto in ricordo del comune maestro».

¹² «Una delle caratteristiche più profonde della coscienza contemporanea mi pare stia proprio in questo: che in essa si fanno valere come esigenze attuali cronologicamente quelle stesse che sono esigenze eternamente attuali. Essa cioè riconquista a poco a poco, se anche faticosamente e talora per vie molto tortuose [il riferimento non è soltanto ad Heidegger; n.d.r.] il gusto spirituale, la piena consapevolezza di quei problemi eterni, i quali si generano dalle insuperabili ma inesauribili evidenze eterne. [...] siccome in questo, come in tanti altri problemi, io ho trovato e riconquistato alcune grandi tesi della tradizione aristotelico-scolastica, della *philosophia perennis*, attraverso alle ricerche più acutamente problematiche della filosofia contemporanea; e d'altra parte ho ritrovato la possibilità di queste, e della risposta a queste nello sviluppo della dottrina tradizionale, ellenica e scolastica» C. Mazzantini, *Il tempo*, Cavalleri, Como 1942. Perennità per Mazzantini, va intesa come *conseguenza* e come *criterio*, ma non come l'aspetto più fondamentale di quella filosofia che chiamiamo perenne. Questa non è vera perché ha durato – vera per anzianità di servizio – ma perpetuamente giovane in conseguenza della sua verità. Il nuovo e l'antico sono tali solo se veri; altrimenti si cadrebbe in una stolta *neomania* o in una fideistica *pa-leomania*.

et contrapposto a quella dell'*aut aut*. Dico “scambiato” poiché per Mazzantini v'erano pur sempre degli avversari come i positivisti, i neopositivisti, gli idealisti, i marxisti. Avversari da cui c'è sempre, tuttavia – come diceva – da imparare.

Ciò che più colpisce, leggendo Ottaviano e Mazzantini è il loro coraggio di essere costruttivi, come dice Mathieu di Ottaviano, giudizio questo che può essere esteso al Mazzantini. Ogni mente energica – e tali furono le menti dell'uno e dell'altro – non è ossessionata dal pensiero di quello che hanno detto gli altri. E neppure diviene preda dell'ansia opposta che la porterebbe a dimenticarsi o a sforzarsi di dimenticare ciò che gli altri hanno detto. Al contrario essa esamina bensì quel che gli altri hanno detto, per giudicare se sia vero. Per entrambi valeva il consiglio di un autore centrale per la loro comprensione; un autore sul quale Mazzantini scrisse ed Ottaviano meditò a fondo, come ebbe a confidarmi in un colloquio nella sua casa di Roma nel 1971, cioè Dionigi il Mistico:

«Bada a me, farai così: metterai da parte parola polemica con altri; invece farai tuo discorso a difesa della verità, in modo che quanto via via vieni dicendo non tema confutazione»¹³.

Ma il criterio per questo giudizio non lo mutua da nessuno, lo ha in se stesso, lo possiede e sa di possederlo. E

¹³ Dionigi Areopagita, *Opere*, a cura di Enrico Turolla, Cedam, Padova 1956 (si tratta della prima traduzione italiana del corpus dionisiaco, seguita negli anni successivi dalla traduzione dello Scazzoso per la Rusconi. Mazzantini, oltre ad alcuni articoli, dedicò a Dionigi un saggio che compare in apertura all'edizione del *Divinis nominibus* di San Tommaso d'Aquino con il commento di padre Celsao Pera OP per la Marietti di Torino.

affronta sempre direttamente un certo problema per conto suo, anche se sa che altri l'ha affrontato; e lo dichiara insolubile soltanto per esperienza propria. Ora Mazzantini e Ottaviano pensavano di aver dato un contributo di novità essenziale alla filosofia neo-scolastica e, in un certo senso, pur nel solco di quella stagione, ne anticiparono svolgimenti inaspettati che attendono ancora futuri sviluppi. Così facendo se ne distaccarono protendendosi verso nuovi orizzonti.

Figli del medioevo

Ma sempre conservarono la seria considerazione di un fatto storicamente certo: noi siamo essenzialmente figli del Medioevo¹⁴. Quelle che a noi sembrano vuote ed oziose formule, contorcimenti del pensiero della scolastica, sono in realtà progressi indispensabili del pensiero, itinerari costruttivi seri ed imponenti. Sarebbe impensabile credere di poter fare a meno di quel gigantesco sforzo, come anche ritenere che esso avesse esaurito le *quaestiones* o posto fine alla ricerca di nuove spiegazioni. Questo errore non corsero sia

¹⁴ Interesse per la filosofia medioevale, non accademico, ma autentica passione per quella che erroneamente un mio amico declassa a «serie di intricate e noiose discussioni». E fa male, perché la passione per la filosofia moderna e contemporanea non dovrebbe fargli dimenticare il valore fondativo di quelle discussioni o meglio *quaestiones*. Con il rischio di ritenere finita la metafisica e di perdere così il fondamento. Ad esempio, in una lettera del 28 Maggio 1962, Ottaviano chiede a Mazzantini di «[...] avere copia del tuo articolo intitolato "Ancora intorno al nulla di Fredegiso di Tours"» e ancora «Il titolo accenna ad altri tuoi studi sull'argomento fredegisiano. Ti sarei grato se me ne dessi l'elenco completo, e possibilmente mi inviassi i relativi estratti».

Mazzantini che Ottaviano. Di qui la loro modernità che non si tramutò mai in gonfia *neomania*, così come il loro amore e la loro padronanza della classicità e della grande scolastica, non li indusse tuttavia ad arenarsi in una perniciosa *paleomania*. Ed entrambi crearono qualcosa di nuovo che è tale anche perché rappresenta uno sviluppo di ciò che già è conseguito da altri.

Mazzantini vedeva il suo *principio di virtualità* – «sono io il primo a formularlo»¹⁵ – come uno sviluppo importante dell'ontologia e della logica tradizionali.

Ottaviano concepì la sua teoria dei *giudizi sineterici*¹⁶ – espressione di un identico che è identico in quanto implica un

¹⁵ Nel denso e difficilissimo libretto pubblicato nel 1945 a Torino da Gheroni.

¹⁶ Già nel 1934, in un articolo apparso su *Logos* diretto dall'Aliotta (XVII, fasc. 4, Ottobre-Dicembre 1934) dal titolo *La logica del potenziamento della scuola di Torino*, egli sosteneva che quale che sia la struttura della logica e delle logiche nuove, essa deve essere compatibile con la logica tradizionale, che rappresenta sempre la base prima e indefettibile del pensiero umano, perché nascente, insieme a quelle, dalla medesima nozione di essere. Il problema è quindi di pura compatibilità, non di sostituzione. In altri termini, data la nozione di essere ne segue per sviluppo analitico, "l'essere è" (principio di identità), "l'essere non può non essere e essere allo stesso tempo" (principio di non contraddizione), "tra essere e non essere non c'è via di mezzo" (principio del terzo escluso). Ora, si chiedeva Ottaviano: «oltre ai suddetti principi possono darsi altri lati, non ancora esplorati, della nozione di essere, da cui derivino dei nuovi principi logici, fecondi di ulteriori sviluppi e capaci di cogliere altri aspetti del pensiero formale, che non siano quelli delle pure relazioni di

diverso – sulla quale si fonda la sua ricerca e che compare annunciata nella prima edizione della sua opera principale e poi sviluppata nella seconda, come una novità negli studi metafisici, nel solco però di una genuina *theoria*.

«Accanto ai giudizi analitici come espressione dell'accordo del pensiero con se stesso, e ai giudizi sintetici come espressione dei lati contingenti della realtà, si pongono i giudizi sintetici come strumento delle conquiste universali e necessarie dello spirito umano»¹⁷.

Ma soprattutto egli riteneva fondamentale la scoperta della portata metafisica del principio dell'*essere parziale*.

Essi non *difendevano* la metafisica contro gli attacchi dell'immanentismo, del positivismo e del pragmatismo, ma *facevano* e *praticavano* metafisica, che è poi anche l'unico modo di difenderla.

Ora, per cominciare si tratta subito di far emergere un punto centrale di valore culturale e politico direi: Mazzantini, Ottaviano e Del Noce insieme concordavano sull'esigenza di preservare la cultura e la filosofia soprattutto dell'età classica greco-romana. Essi non avevano di questa cultura una visione retorica, ma la vivevano in se stessi nella sua perennità universale, includente. Per questa ragione anche, non corsero mai il pericolo di confondere l'Europa con l'Occidente. Essendo, infatti, quest'ultima, una categoria opponente due estremi (Oriente-Occidente) che in realtà se sono distinti, non

identità, o di universale a particolare (e che anzi a queste siano sfuggiti?)».

¹⁷ *Ibid.*, p. XIX, prefazione alla prima edizione del 1942.

vanno certo contrapposti. L'Europa come *ethos*, dunque, non come *ethnos*, un'Europa distinta dall'Asia, ma da questa non separata, né mai separabile.

A pensarci bene questa universalità della cultura europea più genuina e la sua non opponibilità necessaria con l'Oriente è eredità ellenistica (meglio direbbe Mazzantini: Ellenica), nel senso più alto, in modo tale da consentire di vivere non nella lotta, ma nella distinzione (questa sì necessaria a tal punto che a volte anche per essa sarà pur necessario lottare).

Per Mazzantini, infatti:

«Nessuna salvezza per la filosofia, fuori della tradizione ellenica e scolastica; alla quale si ricongiungono, per quel nucleo di verità che in ciascuna di esse è presente, tutte le filosofie.»¹⁸ (Clemente di Alessandria e Giustino filosofo e martire, contro il torbido ellenismo; l'intento apologetico, a mio avviso oggi attualissimo, era presente sia in Mazzantini e Ottaviano, ma anche in Del Noce)

E Ottaviano dal canto suo:

«L'età moderna non è stata in definitiva che la ribellione solipsistico-materialistica contro l'organismo classico-cristiano nato dalla fusione dell'antichità e dell'età di mezzo; essa ha importato un grande progresso materiale, ma ha originato un parallelo regresso morale. E come nelle sede storica ciò ha condotto ai più immani conflitti che si siano mai verificati e alle stragi più atroci, cioè alle

¹⁸ C. Mazzantini, *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica*, in *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946, p. 345.

guerre nazionali, nella sede speculativa ha portato alle più pazzе audacie del soggettivismo e del relativismo»¹⁹.

Per entrambi la ferita portata alla filosofia classica importava la crisi dell'Europa e l'imbarbarimento del mondo moderno. Crisi ed imbarbarimento rivelati a fondo dal Del Noce:

«La causa dell'Europa è quindi più che politica, e va al di là non solo degli interessi, ma delle stesse legittime passioni nazionali. E' la causa delle idee di verità e di giustizia, dell'universalità; potremmo dire dei trascendentali in senso tomista. Ma essa implica [...] la critica della modernità, intesa nel senso che ordinariamente le si annette, di rifiuto del soprannaturale»²⁰.

A ben pensarci per un filosofo cattolico, la fiducia nella ragione è costituiva del proprio pensiero, ma essa può osare questa fiducia nell'orizzonte della distinzione tra tre livelli: quello della sensibilità, dell'intelligibilità, ma anche quello del soprannaturale. Senza questa distinzione il viaggio di Dante si sarebbe interrotto ed egli sarebbe rimasto insieme a Virgilio, o sarebbe proseguito con Virgilio, ma senza varcare la porta aperta dalla Grazia.

Così Ottaviano ci pone di fronte alla domanda essenziale:

¹⁹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, prefazione alla II edizione, Cedam, Padova 1947, p. XXXVIII.

²⁰ A. Del Noce, *Identità culturale dell'Europa, le vie della pace*, in Atti del Colloquio Internazionale di Torino (Gennaio 1984), AIC, Milano 1985, p. 162.

«Sul punto di giocare la carta della nostra vita, ci affideremo alle elucubrazioni di Democrito e di Epicuro, di Fichte e di Hegel, ovvero alla semplice e sublime parola di Gesù?»²¹.

Ma questa ferita dell'Europa, la sua crisi, la sua decadenza innegabili, hanno una loro causa soprattutto sul piano filosofico.

Ma qual'è l'origine del percorso moderno della filosofia? E che cosa si deve opporre alla sua deriva? Come curare la ferita e restituire orientamento per riprendere il cammino?

Nel 1929 Mazzantini affermava che se era necessario contribuire al riavvicinamento e alla diffusione della filosofia classica e tomista, si doveva mirare ad essere costruttivi e positivi, assimilando – ed è questa una direttiva paolina – tutto ciò che c'è di buono anche nella filosofia moderna e contemporanea perché indubitabilmente, in ogni errore, anche il più grave, pure si nasconde un germe di vero. In una parola c'è una *certa fecondità anche nell'errore*; e questo, a ben vedere, è il genuino presupposto di ogni apologetica cristiana a partire da Giustino filosofo e martire. In una parola, *per progredire si deve mantenere il possesso precedente*.

E mi pare che questo sia proprio anche di Ottaviano quando, parlando della filosofia come *contemplazione* ne attribuisce il merito a filosofi diversissimi tra loro come i presocratici, Aristotele, i filosofi arabi, Alberto Magno e Tommaso²², Cartesio, F. Bacone, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Hegel e gli stessi Comte e Spencer; per i quali tutti la filosofia resta

²¹ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. XXXVIII.

²² «Admiratio est principium filosofandi», S. Th., *Summa Th.* I^a-II^a, q. 41 a. 4, ad 5.

caratterizzata, quanto all'oggetto su cui verte, dalla considerazione o ricerca, affidata alle pure forze della ragione, degli *ultimi perché* delle cose e, quanto all'atteggiamento dello spirito, da un'attitudine contemplativa davanti al reale, soggettivamente con lo scaturire nell'uomo della meraviglia o puro amore del sapere. Acquietarsi nella *verità evidente*, e trarre così anche, dalla contemplazione intensa ed energica (attiva del vero, non irrequieta, ma teoretica), il coraggio e la forza per combattere l'errore.

Che qualchecosa sia

Ma per far ciò è necessario che l'anima contemporanea riacquisti l'abito dell'oggettività, proprio di tutta la filosofia *perenne* (come appunto la chiamava Mazzantini).

Infatti, la filosofia moderna si fonda sul rovesciamento del rapporto tra realtà e intelligenza. Rovesciamento che determinò la nascita di una *filosofia della mente*, come attività conoscitiva, che è per se stessa in ultima analisi *l'unica realtà conosciuta*. L'oggetto mentale per Cartesio ha un modo speciale di essere: «*être objectivement dans l'entendement*». Come diceva Gilson: «il cartesianesimo è: *cogito, ergo res sunt*». Intelligibile si definisce non più una cosa (una realtà qualsiasi) ma un *ordine* (come dice Kant: «*Ordnung und Regelmäßigkeit*»). Così si spiega come Kant, mentre afferma che vi è una conoscenza intellettuale, nega che vi sia un oggetto intelligibile. I dati sopra i quali l'intelligenza opera sono *dati non* all'intelligenza, ma al senso, e dati come modificazioni interne di quest'ultima facoltà; in modo tale che, anche per la via della conoscenza sensitiva noi conosciamo sì qualche cosa di dato, *ma soltanto come nostro stesso modo di sentire il dato stesso*.

I dati sensibili restano dunque estranei alla nostra intelligenza, come sensibili, ma non intelligibili. L'intelligenza resta senza alcuna presa sopra la realtà, senza alcun rapporto con ciò che esiste. In questo aveva ragione Maritain quando affermava che: «*la révolution kantienne a été une catastrophe historique pour la civilisation occidentale*». Non a caso, l'affermata inintelligibilità dell'essere, spiega come mai Simmel giunga a parlare della «*cupa fatalità dell'essere*» e a sostenere:

«Che vi sia un mondo è il fatto assolutamente nudo, che non può penetrare nella nostra ragione».

Nel criticare la posizione di Kant, Ottaviano dal canto suo osserva che il principio kantiano – secondo il quale è la mente che in virtù di un *proprio* principio, detto perciò forma a priori, collega due fenomeni diversi l'uno dall'altro e sulla base dell'esperienza non collegabili necessariamente, cioè dissociati²³ – è stato accolto in modo *acritico* dai filosofi contemporanei; ma in modo acritico, come un naufrago, in procinto di annegare accoglie l'oggetto che gli viene lanciato dal battello che gli si avvicina, senza domandarsi se si tratti di un salvagente o qualcos'altro.

«Ora, perché noi si possa parlare di realtà, occorre che un qualcosa sia da noi conosciuto; ma occorre anche che l'essere di questo qualcosa non consista nel suo essere conosciuto».

L'atteggiamento giusto consiste nel guarire dalla pretesa che la filosofia sia la forma suprema di ogni sapere anzi di ogni attività e che non ammetta nulla al disopra di sé; e non

²³C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 107.

accettando per vero se non ciò che si può dimostrare anello necessario di un sistema necessario di pensiero-realtà (idealismo).

Soltanto Dio non presenta nulla di frammentario. L'universo costituisce bensì unità, ma unità di relazione tra parti separate – come lo stesso Ottaviano nella sua concezione dell'individuo, poneva in chiaro – non unità di sostanza. La scienza, infine, risulta da punti di vista parziali (astratti, e perfettamente veri nella loro astrattezza) i quali si manifestano ordinabili fra loro, senza perdere tuttavia ciascuno la sua autonomia. Ma se non si riesce nella sistemazione, la verità parziale evidente rimane precisamente ciò che è: una verità evidente, che dev'essere accettata come tale.

Mazzantini nota che le innumerevoli controversie sulla realtà, fanno emergere una certa oscillazione del pensiero umano fra il senso *panico* e il senso *solipsistico*; fra il senso cioè della realtà del mondo e il senso della realtà propria (come pensiero). Il tentativo di eliminare questa dualità è stato quello della riduzione della realtà del mondo al suo manifestarsi nella mia coscienza (dove *mia* sta per la soggettività in genere).

Egli pervenne alla convinzione che *l'evidenza metafisica* (non quella psicologica) esclude il contrario *senza coincidere* con questa esclusione; essendo questa una conseguenza immediata e necessaria di quella.

Ottaviano riteneva invece che il concetto cartesiano di evidenza (non coincidente affatto con quello avanzato dal Mazzantini) non può condurre al fondamento della certezza della certezza e che ad essa si deve preferire, facendo leva sull'invincibile principio di non contraddizione, *l'innegabilità o irrecusabilità*:

«Una proposizione è certa quando, negata, è implicitamente affermata; in altri termini quando è impossibile negarla»²⁴.

Resta per Mazzantini certo che l'essenza stessa del conoscere è appunto questa; che la relazione sta tutta dalla parte del conoscente, e non altera la realtà conosciuta. Si tratta della presenza di qualchedo come termine dell'atto conoscitivo; questa presenza è presupposta a qualsiasi riflessione sull'atto conoscitivo e a qualunque teoria sopra l'origine di questa presenza, e sopra sui suoi antecedenti o i suoi concomitanti. Due laici, Ottaviano e Mazzantini, per i quali vale ciò che, citando p. Congar, diceva la Vanni Rovighi: «un laico è un uomo per cui le cose esistono»²⁵.

Le cose presenti si chiamano *reale*, proprio in quanto *non sono* il nostro modo di conoscerle. Nessuna riflessione

²⁴ *Ibid.*, p. 90. E aggiunge: «il principio di non contraddizione non è indimostrabile, ma si auto-dimostra. E' così implicitamente superato anche il criterio dell'evidenza, meramente psicologico e quindi empirico, come ogni mostrare, cioè negabile senza contraddizione. Il principio fondamentale della logica non può riposare sulla ragione del fatto. Io potrei in buona fede non vedere quanto altri dice di vedere: perché dovrei credere a lui e non a me? La filosofia non è un fatto di credenza o di buona volontà, ma allora è scienza quando costringe razionalmente l'assenso, e soltanto allora acquista un valore universale». A p. 93.

²⁵ S. Vanni Rovighi, *Fondazione critica del concetto di laicità*, in *Lai-cità problemi e prospettive*, in Atti del XLVII corso di aggiornamento dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 235. E questo secondo la lezione di San Tommaso d'Aquino tesa a rispettare insieme l'unità ordinata delle cose e la proprietà della loro natura, ognuna secondo la propria differenza specifica e il proprio tenore di verità.

ulteriore può mettere in pericolo questo saldo presupposto di ogni nostra riflessione, se non in quanto sia messo in pericolo il principio di non contraddizione. Ottaviano riteneva dal canto suo che gli stessi errori dei sensi sono in realtà errori dell'immaginazione.

Quando concepisco il *nulla* concepisco l'esclusione dell'essere di qualsiasi cosa. Ma l'essere del qualcosa non consiste naturalmente, nel suo essere escluso (ché in tal caso l'esclusione non avrebbe più nulla da escludere!). Vero è che dicendo *qualsiasi cosa* comprendo anche il possibile, che non può essere certo identificato col reale. Ma anche il possibile, pure essendo solo nella mente, presuppone qualcosa di reale; qualcosa di realmente conosciuto, che la mente riferisce a qualche individuo esistente. Nel riferimento stesso e non nel riferito, si trova la possibilità; del riferito si può dire che si lascia riferire.

Per Mazzantini vivere e filosofare (inteso il filosofare come culmine consapevole al sommo grado) non sono abbandonati alla pura problematicità. Infatti è innegabile che ogni problema nasce da una qualche certezza. Non è possibile ridurre ogni certezza ad un qualche stato soggettivo. E cioè, al cuore della vita umana stanno proprio delle certezze evidenti, delle evidenze oggettive, soggettivamente vissute²⁶.

²⁶ «Vi sono delle proposizioni, insomma, la cui evidenza è assoluta; e sebbene l'evidenza sia limitata, essa è indefinitivamente aumentabile, quanto alla penetrazione della ragione intrinseca che lega il predicato al soggetto, e lega questa verità particolare col sistema infinito di tutte le possibili verità. Tale evidenza è quella che tradizionalmente fu chiamata evidenza metafisica. Evidenza che esclude

Per Ottaviano l'evidenza rinvia al soggettivismo moderno psicologistico. Non vi sarebbe altra evidenza che quella che presuppone il pensiero all'essere e che conduce inevitabilmente alla scomparsa dell'oggetto e al trionfo del soggettivismo. Il criterio dell'evidenza è dunque falso perché evidenti ci sembrano, nel momento in cui sogniamo o sbagliamo, il sogno e l'errore. Ad esso si deve dunque sostituire il criterio della certezza.²⁷

Bene. Non sempre però, a mio avviso, il vero coincide con l'esatto; una logica parmenidea, senza Parmenide e senza la correzione *eraclitea*, incatenerebbe l'essere immobilizzandolo in una rigidità cadaverica, pesante come e costrittiva come il fato.

Ottaviano sembra liquidare il concetto di *virtualità*. Egli era convinto che non si può sfuggire alla portata della logica. Per lui c'è una profonda ambiguità o duplicità di senso tra essere e non-essere, implicita nella stessa nozione di potenza. Infatti, o la potenza è essere, e allora è atto e non c'è movimento; o è non-essere, e allora non è affatto e non c'è nemmeno movimento. Non si vede come essa possa essere un modo di essere, anteriore all'essere o atto, cioè diverso dall'essere o atto. Si domanda: «*forse che l'essere è anteriore a*

senz'altro e totalmente la possibilità del contraddittorio». C. Mazzantini, *Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant*, l'Erma, Torino 1935, pp. 161-162. Per il rapporto tra modernità e classicità della filosofia in Mazzantini vedi il bello studio, che comprende anche un'aggiornata bibliografia, di Francesca Rizza, *Il pensiero di Carlo Mazzantini tra filosofia classica e filosofia contemporanea*, L'Arca, Torino 1998.

²⁷ C. Ottaviano, *op. cit.*, introduzione alla seconda edizione, p. XXVIII

se stesso e l'atto anteriore all'atto?». Sarebbe dunque equivoco chiamare essere l'atto finale, lo sbocco o conclusione del divenire, e al tempo stesso ciò che conduce a questo sbocco o conclusione del divenire, e al tempo stesso ciò che conduce a questo sbocco o conclusione finale. Se quello è l'essere, questo non può esserlo, ed è il non-essere. E dire che ciò che precede l'essere è un modo di essere non significa nulla, perché un modo di essere anteriore all'essere non è che il nulla. Una palese contraddizione.

In buona sostanza per rendere ragione del divenire Aristotele, e dopo di lui moltissimi altri – soprattutto Hegel nella sua logica – sarebbe incappato in una contraddizione che avrebbe suscitato lo sdegno di Parmenide.

Infatti, dice Ottaviano, Aristotele aveva bensì pensato di evitare la mannaia parmenidea in base alla considerazione che – sostituendo alla intuizione astratta del maestro di Elea, gli enti concreti tra i quali il divenire di fatto si realizza – sia necessario rendere concreta e reale la *potenza*. Se non che, di fronte alla difficoltà di una pianta che fosse diversa dal seme e non potesse quindi derivare mai più dal seme stesso, fu indotto a dire che il seme non è che un modo di essere della pianta, *cioè la pianta in potenza*. Ma l'antinomia non fa che ripresentarsi.

Infatti: il seme è detto la pianta in potenza; ma la pianta è nel seme o non è nel seme? Se è nel seme c'è già la pianta e non c'è il seme, che quindi non è affatto altro da essa, anzi non è affatto come seme, e non c'è il divenire; se non è nel seme, non ne verrà mai fuori, poiché dal non-essere o nulla non viene nulla. Esaminando, poi, alcuni esempi del *divenire*, concepito come passaggio dal non essere all'essere – come la teoria delle stoiche ed agostiniane *rationes seminales*, o la tesi della *virtualità* di Leibniz, o la dottrina dell'*accrescimento* di

Fichte, nonché le teorie dell'*elan vital* di Bergson e simili – egli le ritiene tutte insostenibili in base all'assioma *ex nihilo nihil*. Anche il Rosmini non sarebbe riuscito a risolvere il problema individuando nella potenza l'atto primo o causa, da cui scaturirebbe necessariamente l'effetto o atto secondo; ora, pensare come Rosmini che l'atto secondo sarebbe già presente – come presenza virtuale, alla stessa maniera del Leibniz – non significherebbe altro che cambiare semplicemente le parole dal momento che la virtualità non sarebbe altro che la potenza aristotelica. Cambierebbero le parole, ma la tesi sarebbe la stessa.

La virtualità sarebbe al tempo stesso essere e non essere: cioè di essa sarebbe predicato *idem secundum idem*. Quale altra possibile spiegazione metafisica è allora possibile avanzare? O aveva ragione Parmenide e tutto finisce lì?

Ora, Aristotele, per Ottaviano ebbe il grande merito di non identificare mai l'essere e il nulla, cioè non sacrificò mai il principio di non contraddizione, come invece Hegel farà introducendo nella *Logica* la nozione dell'identità-distinzione dell'essere con il nulla. Cosa questa che pur affermando la distinzione porta con sé nell'identità la rinuncia proprio del principio di non contraddizione. Mentre infatti Aristotele aveva cercato di risolvere sul piano dell'essere il problema, cercando nella potenza non un puro nulla, ma un modo di essere, Hegel aveva concretamente abbandonato l'essere ponendo accanto ad esso e sul suo stesso livello il nulla. Da qui le assurdità che coinvolgono in Hegel tutto l'idealismo. Un pensiero non coerente con se stesso.

«Non sarà allora possibile – si chiede Ottaviano – risolvere il problema tenendo d'occhio non più il passaggio dal non-essere all'essere attraverso la nozione di potenza [...] né l'identità di essere e

non essere, bensì il passaggio dall'essere al non-essere, mantenendosi secondo il saggio esempio di Aristotele sempre sul piano dell'essere ma capovolgendo la sua posizione? [...] affermare che l'essere diviene significa implicare nel concetto dell'essere il non-essere. Ora ciò non può intendersi nel senso di supporre il passaggio dal non-essere all'essere: assurdo contro cui a ragione è insorto Parmenide; qui risiede l'istanza perennemente vera della sua posizione, l'ipotesi che egli ha definitivamente scartata, la via che ha dimostrata chiusa alla speculazione. Ma oltre al passaggio dal non-essere all'essere è possibile il processo inverso, cioè il passaggio dall'essere al non essere, il "consumarsi" o morire dell'essere»²⁸.

Da qui prende le mosse della sua Metafisica dell'essere parziale.

Identità e differenza

Identità e differenza, dunque rappresentano i poli della questione che sta a cuore ad entrambi i nostri due filosofi e il punto di partenza, insieme, della loro ricerca.

Per Ottaviano:

«La nozione di individuo suppone prima la distinzione o divisione dell'individuo stesso dagli altri enti o individui, che è quanto dire il suo staccarsi dall'indifferenziato; successivamente la sua costituzione in sé come limitato o concluso o circoscritto in ben netti confini; e infine la sua indivisibilità, la cui nozione nasce dall'inconveniente dello svanire dell'individuo, qualora esso si suddividesse interiormente (dividendosi una volta sola, si dividerebbe all'infinito, poiché la divisione non avrebbe più motivo di arrestarsi). [...] Momenti che non implicano successione cronologica, ma logica, in

²⁸ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 287.

quanto più che momenti sono aspetti, [...] Ciò posto, se l'individuo è in quanto individuo necessariamente limitato, se cioè per esser sé deve escludere gli altri, la sua natura è eminentemente "distinzione da", e quindi "riferimento", relazione: cioè l'individuo suppone, per essere individuo e per essere inteso come individuo, l'altro da sé, il termine relazionato per distinzione ma coesistente, da cui è separato, ma a cui è al tempo stesso unito. In altre parole, nella nozione di individuo entra necessariamente il riferimento ad altri»²⁹.

Dal canto suo Mazzantini ritiene che l'individuo non si divide ulteriormente, ma ulteriormente include. Infatti:

«Se dico: "questo è questo", nello "è" è presente (come detta concepita-espressa) la presenza-lontananza di ogni altro. E tuttavia lo "è" non afferma altro da questo, nel senso di "escludere" questo; afferma anzi proprio "questo"; dice che è "questo", afferma "altro", bensì; ma qui "altro" non significa "contrario", e neppure "contraddittorio". Afferma altro in quanto lo "è" non significa, precisamente e soltanto, ciò che significa "questo"; ma afferma così, proprio "questo"; lo essere di "questo". Per ciò stesso però, affermando la presenza-lontananza, "in questo", e "a questo", di "quello", e "quell'altro", e "quell'altro ancora", indefinitivamente»³⁰.

Riaffermata così da entrambi la centralità della questione trattata da Platone nel Sofista, ovvero la centralità della questione dell'identità e dell'alterità, essi cercano di darne una soluzione. E' in questa impresa che entrambi ritennero di aver dato un originale contributo innovativo sul piano metafisico.

²⁹ C. Ottaviano, *op. cit.*, pp. 161-162 e 163.

³⁰ C. Mazzantini, *Filosofia e Storia della Filosofia*, Bottega d'Erasmus, Torino 1960, p. 104.

Nell'affronto della questione Ottaviano privilegia l'aspetto logico e quindi:

«L'esistenza di un individuo suppone necessariamente l'esistenza di altri individui, senza cui essa è impossibile ed incomprensibile, anzi contraddittoria».

Cosa che Mazzantini avrebbe detto così:

«Il diverso si costituisce soltanto nell'identico; ma in questo anche, d'altra parte, si deve costituire (in duplice senso: non può non costituirsi, anzitutto; è tenuto a costituirsi, ulteriormente)».

E quindi:

«“la virtù” (“virtualità” come a me piace dire) dell’“essere”, presente in “questo”, fa sì che non soltanto l’“essere”, ma neppure “questo”, possa essere “soltanto questo”. In altri termini: la “virtù dell’essere”, nella quale è presente ogni ente-evento (reale e possibile), penetrando di sé la determinazione (il “questo”) che da essa medesima è emersa, si configura in “questo” come “virtù di questo”: presenza di ogni ente-evento, reale e possibile, in questo. Tale presenza è un “posseduto” potersi riferire» (pp. 104-105).

Ottaviano, invece, sostiene che il differire di ogni individuo da se stesso e dagli altri, pur rimanendo autentico, non dipende dalla virtualità, bensì dalla *quantità* di essere :

«Anche infinitesimale e che di conseguenza gli individui sono disposti in una scala gerarchica, di cui ogni grado non soffre reduplicazioni [...] ogni individuo in quanto tale rimanda agli altri

individui, in modo che tutti gli individui vengono a costituire un sistema, ovvero un organismo»³¹.

La quantità, dunque, sarebbe quella dimensione dell'essere, cioè dell'identico, che può variare senza che sia turbata l'identità dell'identico stesso:

«I rapporti di un universo concepito sub specie quantitatis possono forse esprimere tutto il dinamismo del reale che ci circonda nei suoi aspetti e nelle sue leggi senza violare la natura dell'identico e senza cadere nell'empiria e nell'atomismo del diverso»³².

Il collegamento con legame necessario degli enti diversi, avviene nel *nesso sineterico*; il ricorso alla quantità costituirebbe la più *economica*³³ soluzione del problema. Ora, il

³¹ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 175. Qui, in nota, lo stesso Ottaviano ricorda che anche l'Orestano aveva visto il concepito il compito della logica nella necessità di tener conto di tutti gli elementi particolari degli individui – e non soltanto negli elementi universali come avevano pensato Aristotele e Tommaso con la sua teoria dell'astrazione – superando di molto le intuizioni parziali di Bacone e di tutti gli empiristi, senza riuscire, tuttavia a svincolarsi completamente dall'empirismo stesso. Capace quest'ultimo di arricchirci le nostre cognizioni concrete, attraverso il calcolo di tutte le complicazioni degli elementi particolari degli enti, ma destinato a dare seguito ad un processo all'infinito.

³² *Ibid.*, p. 176

³³ Qui Ottaviano mi sembra cercare di mantenere sul piano metafisico il rapporto con la tradizione scientifica galileiana, mentre Mazzantini non abbandona mai il discorso in termini eminentemente qualitativi. Forse qui sta la maggiore differenza tra i due. Volendo riferirsi alla filosofia antica – della quale entrambi sono entusiasti sostenitori – mentre Ottaviano si muove su un orizzonte pitagorico

giudizio sineterico rappresenta la dimensione intermedia tra l'essere e il nulla senza violare il principio del terzo escluso né quello di non-contraddizione (come invece si rischierebbe con il principio di virtualità). La terza dimensione tra l'identico e il diverso, che diversifica e vivifica l'identico in una dimensione nuova senza violarne la necessità e moltiplicandone la ricchezza.

«Infatti l'essere quantitativizzato è il diverso; ma il trovarsi quantitativizzato non gli toglie di restare essere, e quindi di essere sempre dotato di analiticità; e poiché come quantitativizzato, esso si espande i relazioni, tali relazioni sono necessarie poiché nascono dall'essere, e sono tra diversi in quanto sono tra gradi diversi dell'essere, cioè tra qualità diverse»³⁴.

Egli era convinto che in questo modo fosse possibile far emergere la fecondità dell'identico, il suo farsi diverso senza cessare di essere identico come via di mezzo tra giudizi analitici e sintetici. Nel fare il bilancio della logica aristotelico (ciò che di essa è morto, ciò che ancora vive e ciò che gli manca), Ottaviano afferma che manca ad Aristotele la teoria dei giudizi sineterici e la sua applicazione al superamento dell'obiezione empiristica contro il valore del giudizio e del ragionamento quali operazioni logiche.

Se per Ottaviano:

ed empedocleo, Mazzantini resta platonico e aristotelico alla maniera del più genuino Tommaso d'Aquino.

³⁴ *Ibid.*, p. 176. Non credo si risolva però l'obiezione che la quantitativizzazione dell'essere che l'universo costituisce bensì unità, ma unità di relazione tra parti separate non unità di *sostanza*.

«*L'identico è costretto [in corsivo nel testo; n.d.r.] a supporre l'altro per essere sé; ma in quanto il suo essere sfugge nel nulla, di qui l'esigenza di porre il diverso come ciò che colma le lacune dell'identico e lo eleva a un grado superiore*»³⁵.

Per Mazzantini non è possibile risolvere la questione se non in un orizzonte trascendentale, che è insieme evidenza e mistero; mistero emergente dall'evidenza, sempre confermando e riconfermando, questa. Ora, come concepire l'unità senza escludere la *possibilità* della molteplicità *e anzi propriamente la includa in sé?* E la includa in sé in quanto è *vera* unità? E non si tratta semplicemente di chiedersi come sia possibile che l'unità non annienti la diversità. Infatti, in questo caso, la questione sembrerebbe risolta offrendo come soluzione quella della compatibilità tra l'uno e il molteplice, giustappo-
nendo l'uno e l'altro termine. Soluzione questa, per Mazzantini, inadeguata. Il giusto modo di porre la questione è quello di domandarsi:

«Come è vero (poiché evidentemente vero) che l'unità include in se stessa, in ciò che la fa essere unità, l'esigenza della realtà, o almeno della possibilità (della possibilità necessaria, però!) del molteplice, o meglio della pluralità?»³⁶.

Una tale unità comprensiva va distinta da quella esclusiva. Questo problema ed altri analoghi (come quello del movimento ad esempio) allora si possono ricondurre al problema della *virtualità*. L'unità comprensiva non è molteplice,

³⁵ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 577.

³⁶ C. Mazzantini, *Il tempo*, Cavalleri, Como 1942, pp. 15-16.

ma possiede virtualmente la molteplicità. Lo possiede senza essere essa formalmente molteplice.³⁷

«L'aporia fondamentale del problema della conoscenza (schematicamente formulata); nella conoscenza il conoscente è in certo senso fuori di sé (non nel senso spaziale, ma nel senso di è altro da sé³⁸), pur rimanendo sé. [...] Che esso sia in certo modo, altro, è la ragione profonda e invincibile di verità di chi afferma che conoscere è essere la cosa conosciuta, è un vivere, e non un semplice rispecchiamento dell'oggetto. (E non vale ricorrere per trovare la vita al volere, quasi che il conoscere non fosse vita quanto il volere). Ma d'altra parte è anche vero che il conoscente rimane sé; non c'è nessuna attività più immanente del conoscere. Bisogna che io sia la cosa conosciuta non così come essa può essere fuori di me: la devo avere in me virtualmente»³⁹.

Ciò vuol dire che la conoscenza *non è solo* una rappresentazione; nel suo intimo essere è una *qualità* del conoscente nel senso che il conoscente non solo è messo in rapporto con il conosciuto, ma ha in sé il conosciuto come sua propria vita. Ciò che il conoscente conosce diventa una sua qualità. Si tratta di un'attività che non soggiacendo alle condizioni della spazialità e della materia, non soggiace alla condizione di avere sempre ogni cosa *altra* fuori di sé. Abbiamo la capacità – anzi ogni cosa ha la capacità – di avere altro in sé, ma in modo

³⁷ Così anche vale per il problema del movimento: se l'attività immobile è talmente se stessa da escludere rigorosamente altro, il problema è insolubile. L'attività immobile contiene invece virtualmente il movimento, e non solo lo lascia coesistere.

³⁸ Qui direi che la distanza da Ottaviano appare sensibile.

³⁹ *Ibid.*, p. 19.

virtuale, mentre l'altro conserva per proprio conto un suo irriducibile modo di essere.

Del Noce e Ottaviano

Secondo alcuni Del Noce avrebbe riportato in auge, dopo l'ubriacatura progressista, il principio dell'eterogenesi dei fini. Principio che ci offre qui la possibilità, di introdurre una nota importante sulla genesi del suo pensiero.

Intanto la convinzione che alla base del problema politico sta la *theoria*. La convinzione cioè che il cuore della questione politica della modernità, più che nel mondo antico e medioevale, sia un cuore filosofico; e che quindi, non si possa comprendere la dimensione politica prescindendo da quella filosofica e dai suoi problemi.

Il mondo moderno sarebbe incorso in una serie di errori filosofici⁴⁰ che, facendo perdere di vista i valori perenni, l'avrebbe condotto ad un vicolo cieco.

«L'ateismo è il termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi: del trapasso cioè, dal razionalismo

⁴⁰ «A mio modo di vedere, né lo spirito della scienza, né le sue conseguenze pratiche hanno provocato o provocano oggi il tramonto irrevocabile dei valori tradizionali. E' stata al contrario l'eclissi dei valori tradizionali, conseguente a un'errata interpretazione della storia contemporanea nel suo aspetto etico-politico – e questo errore ha radici molto profonde, tanto da implicare la generale interpretazione della storia dell'intero pensiero moderno – che ha portato all'*hybris* della scienza come nuovo ideale che sorge e si afferma in maniera rivoluzionaria rispetto al passato, ponendosi come valore assoluto», A. Del Noce-U. Spirito, *op. cit.*

metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo»⁴¹.

Quando quindi obietta a Bobbio l'affermazione che il fascismo sarebbe stato un errore *contro* la cultura italiana, egli vuol dire che non solo il fascismo è stato un errore *della* cultura italiana, ma che il mondo moderno è frutto di una serie di errori *della* cultura europea.

L'eterogenesi dei fini rimanda a Vico, ma soprattutto a Platone. Ed è principalmente su Platone che si incontrano Del Noce e Ottaviano. Infatti, correggendo la convinzione per la quale Prometeo avrebbe donato all'uomo il fuoco sottratto a Zeus, Platone sostiene che quel fuoco fosse in realtà quello di Efesto. L'uomo, quindi, ha la capacità politica di costruire meravigliose città, ma – non possedendo il fuoco del supremo ordinatore dell'universo – subito le perde distruggendole con le proprie mani.

In una lettera inviata dopo la mia presentazione a Torino del suo *Il suicidio della rivoluzione* e della successiva recensione che ne feci su un settimanale cittadino (*Il nostro tempo*), mi diceva che avevo perfettamente colto nel segno indicando in Platone la fonte sua più genuina. Ma come restare fedele a Platone nella filosofia politica del Novecento e in una filosofia politica così efficace non solo nel mostrarne la capacità di lettura della storia non solo politica, ma della storia semplicemente? E come restare fedele a Platone in una tempeste culturale dove la *teomachia* sembra aver trionfato nella negazione della trascendenza stessa?

⁴¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 14.

Senza, infatti, la duplicità del mondo non esiste più Platone. Senza che sia possibile distinguere – e non separare – *intelligibile* e *sensibile* (negazione resa possibile per quell'altra cesura: quella del soprannaturale⁴², negazione che Del Noce chiama *opzione ateistica*), ogni richiamo a Platone diviene impossibile?

Bisogna leggere la voce Platone nel Manuale di storia della Filosofia di Ottaviano per comprendere come l'intuizione dei due mondi, dell'al di qua e dell'al di là fosse per il filosofo mediano essenziale. Così come decisivo appare per Del Noce.

L'al di qua, senza l'al di là non ha senso:

«La natura è sé nel soprannaturale, e non è se non nel soprannaturale e se non si fa nel e per il soprannaturale»⁴³.

Se le idee divengono semplicemente un *thelos*, siano valori, norme o semplicemente un fine; se si uniscono col mondo sensibile, allora quest'ultimo non ha più regola, né norma o

⁴² Egli riporta il seguente passo del La porte, *Rationalisme de Descartes*, PUF, Paris 1945, nel suo *Il problema dell'ateismo* a p. 18: «[Il razionalista] rifiuta ogni trascendenza. Egli si chiude nell'immanenza perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun al di là. Egli si accomoderà, a rigore, con l'inconoscibile: Egli non tollererà mai il soprannaturale». Su questo Ottaviano e Del Noce sono d'accordo. Il soprannaturale è decisivo per Ottaviano anche per l'autentica felicità dell'uomo, sopprimerlo negarlo in sé con un atto di volontà vorrebbe dire rifiutare: «l'elevazione della natura all'ordine superiore» (a p. 566 della *Metafisica dell'essere parziale* nell'edizione citata).

⁴³ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 567.

direzione. Per Del Noce la norma, invece, trascende il fatto e gli impedisce di cadere nell'insignificanza. Infatti se l'uomo dà a se stesso la norma, se è lui a creare i valori, allora sprofonda nel caos. Come avviene, secondo lui nell'empirismo, più generalmente diffuso e coincidente con la perdita del sacro:

«Il termine più conveniente per designarlo è quello di positivismo (scienza contro teologia e metafisica). Il verificabile è considerato come la sola realtà; il non verificabile come illusione soggettiva, di cui la psicologia del profondo e la sociologia daranno la spiegazione»⁴⁴.

A ben pensarci è questo il filo conduttore del grande sforzo di Del Noce (ad esempio in *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*), dove risplende quella che essendo filosofia autentica è anche autentica testimonianza.

E pure, è senz'altro vero che l'uomo stesso si dà la norma, tuttavia dandosi la direzione alla luce della norma guidante. Come diceva Agostino: non basta che l'uomo giudichi della norma, ma è necessario che giudichi *secundum eam*. Certo si può cercare di rifiutarla, come *per opzione* il razionalismo moderno ha fatto, ma poi ci si deve rassegnare alle conseguenze (ad esempio finire con il parlare soltanto delle regole e della legalità senza riuscire a dire qualcosa della giustizia). Bastava dare retta al Manzoni quando diceva che «*si può mutare idea, ma non mutare l'idea*»⁴⁵.

Quando si è pensato, come nel marxismo, al valore come ad un riflesso ideologico del fatto e si è assegnato alla filosofia il compito di cambiare il mondo – partendo dal presupposto

⁴⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 19.

⁴⁵ A. Manzoni, *Dell'invenzione*, Radaelli, Milano 1870, p. 520.

della rinuncia ad ogni contemplazione – allora l'esito non ha potuto che essere un empirismo assoluto, cui doveva seguire uno scetticismo assoluto. Se non c'è il duplice mondo (che il Cristianesimo considera *già qui e non ancora*) non c'è più il mondo; il divenire non ha più un senso e, come diceva Mazzantini: «*il senso del divenire non può divenire a sua volta*».

Dal punto di vista di Del Noce, in questo caso, non sarà più il marxismo a tenere il campo, bensì quella *società opulenta* (o irreligione occidentale) che è il punto terminale del processo, l'oltre il suicidio della rivoluzione. Nel commentare la posizione delnociana, Alberto Mina osserva:

«C'è una profonda coerenza tra idealismo e marxismo, tra razionalismo e nichilismo. [...] Non si può optare per il razionalismo ed escludere gli esiti nichilistici in esso implicati; non per una ragione morale, ma per una necessità del pensiero. Il rifiuto della trascendenza, l'assolutizzazione della ragione inevitabilmente determinano nel tempo forme nuove di totalitarismo»⁴⁶.

Non è quindi possibile instaurare dei valori senza lasciarsi guidare da norme trascendenti⁴⁷. E' questo un principio filosofico, non soltanto religioso. Anzi, senza questa apertura al trascendente riguarda non esclusivamente la religione, ma è presupposto anche di ogni autentica filosofia. Di ciò era convinto Del Noce e la sua opera non va letta soltanto come restituzione di ciò che è presupposto alla fede religiosa,

⁴⁶ Il commento è quello dedicato all'ultima conferenza tenuta prima di morire da Del Noce, a Napoli nel 1989 e ripubblicata recentemente dallo stesso Alberto Mina nella sua antologia delnociana: *Augusto Del Noce, Verità e ragione nella storia*, Rizzoli, Milano 2007.

⁴⁷ Sarà il tentativo di Nietzsche che introduce, secondo Del Noce alla follia filosofica.

ma come necessaria restituzione della trascendenza alla filosofia e, quindi alla storia.

«Affermare la stessa idea di valori permanenti è lo stesso che dichiarare la verità permanente del platonismo (verità che dichiara, in diversa guisa, tutta la grande tradizione cristiana, da sant'Agostino a san Tommaso, a Rosmini), come riconoscimento di un ordine di verità incerate, eterne, immutabili, necessarie, non prodotte dall'uomo, che sono le regole del giudizio e dell'azione»⁴⁸.

Se come afferma p. Ceslao Pera⁴⁹ tre sono i fattori della storia – concatenazione dei fatti secondo la *legge di causa ed effetto; libertà umana; provvidenza divina* (la mano nascosta di Dio, come dicevano i medioevali) – negarne uno solo vorrebbe dire cadere nell'insignificanza, non avere più direzione e risolvere con violenza la vicenda umana. Negazione del terzo fattore vuol dire porre mano, in nome di una libertà impazzita, come esito ultimo del razionalismo, alla distruzione della meravigliosa città dell'uomo da parte dell'uomo stesso che l'ha costruita.

Nella sua discussione con Ugo Spirito⁵⁰, non soltanto Del Noce non nega affatto la costruttività della norma umana, ma esclude che essa sia possibile senza la luce delle idee. La trascendenza platonica salva il mondo sensibile, *non è contro* il mondo sensibile. In ciò Del Noce è platonico anche là dove evita con cura di risolvere il mondo e la sua storia nell'intelligibile. Non incorse certo nell'errore dell'*acosmismo*.

⁴⁸ A. Del Noce-U. Spirito, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁹ P. Ceslao Pera, *Rivelazione e storia*, Mame, Roma 1963 e poi ripubblicato dall'Arca, Torino nel 2002.

⁵⁰ in A. Del Noce-U. Spirito, *op. cit.*

Il divenire, per non terminare nel caos, per essere propriamente storia, deve farsi tempo alla luce dell'eterno, non farsi eterno. Per Del Noce il nemico – e per lui i nemici avevano nome e cognome – non sono soltanto coloro per i quali le idee sono semplici valori privi di esistenza, ma anche coloro che pensano ad una costruzione umana della città senza avere come norma il valore dei valori, almeno come ideale supremo. Infatti anche nel marxismo si conserva in un certo modo (in un modo utopico) un ideale supremo, ma proprio perché esso stesso procede alla propria autoeliminazione, l'esito non poteva che essere un mondo vuoto, quello che noi sperimentiamo.

L'esito della filosofia moderna secondo Del Noce (come anche per il suo maestro Mazzantini⁵¹ ed Ottaviano) è passato *dall'affermazione che l'uomo sia capace di creare dei valori* – nel senso di crearli totalmente, non di attuarli – *alla possibilità dell'uomo di farne a meno*. Diceva Agostino: quando dico che nel mondo non c'è la verità, lo dico a nome della verità; di quella verità che nel mondo non trovo, se non come realizzazione – sempre imperfetta, ma preziosa – della inattingibile verità. Inattingibile e sempre partecipata, a nome della quale chiunque parla, anche chi la nega. Per questo Platone considerava il tempo come immagine mobile dell'eternità. Il

⁵¹ Di cui consiglio leggere le pagine dedicate a Platone nelle sue lezioni su Epicuro e gli Stoici recentemente pubblicate dall'Arca di Torino nel 2003. Esemplari le pagine del capitolo dedicato allo *splendore* di Platone. Si tratta del resto di una direzione di pensiero che Mazzantini tenne viva in tutto il suo percorso di pensiero. Senza mai rinunciare a tenere uniti, direi tomisticamente, Platone e Aristotele, il suo allievo più grande. Del Noce prese da Mazzantini questo amore per Platone, come mi diceva spesso.

tentativo degli Stoici di far coincidere il mondo sensibile con quello intelligibile era respinto sia da Mazzantini che da Del Noce, come anche l'epicureismo li vedeva su sponde ben diverse. L'idea della costruzione di un mondo puramente umano come nell'epicureismo, un mondo che, senza le finezze (come felici contraddizioni) di Epicuro, ha come esito una vita umana nell'immensità indifferente della natura, pensata come un meccanismo universale. Per Del Noce, caduta la differenza ontologica fra l'esistente e la verità perché mai l'uomo dovrebbe domandare a potenze divine la forza di vivere? Si comprende appieno l'esito della storia contemporanea della società dell'irreligione occidentale se si rileggono questo passo di Epicuro e questo verso di Orazio:

«E' cosa vana e stolta chiedere agli dèi ciò che uno è in grado di procurare pienamente a se stesso».

«Det vitam det opes, animum mihi ipse parabo».

Platone è eliminato nella filosofia moderna: o facendo dell'evento un andare senza norma, o bloccando il valore dell'evento in un tutto unico, e questo è il risultato. Siamo soli e non c'è più senso alcuno (nel leggere questo esito Nietzsche è veramente profetico). La lotta per il senso è aperta e in ciò Del Noce concordava con don Giussani.

Ma questo platonismo di Del Noce ha un limite. Infatti in tutta la sua riflessione esso appare subordinato ad una salda alla Chiesa ed al suo insegnamento. Per questa ragione, tra l'altro sono del tutto infondate le interpretazioni che lo vorrebbero rappresentare come tradizionalista-reazionario.

Certo antimodernista e avversario di quel progressismo cattolico che cade nell'errore opposto.

Il libro più politico di Ottaviano, *La critica del socialismo, ossia introduzione alla teoria della proprietà per tutti*, per la Cedam nel 1964 (quando Del Noce pubblica *Il problema dell'ateismo*) ha una dedica: «*All'Italia, che pochissimi italiani amano, l'autore che la ama, dedica questo libro*». Concetto condiviso anche da Mazzantini e Del Noce, per il quale l'amor di patria è elitario. Lo spirito di questo dedica mi pare ben riassunto da queste due considerazioni rispettivamente di Silvio Pellico e di Gioberti:

«Un'Italia imbellè, un'Italia schiava, un'Italia scimmia, un'Italia solamente buona a riprodur peggiorate [...] le cose altrui, non so che buoni uffici possa adempiere e che profittevoli esempi possa porgere»⁵².

«Sognai un sogno non effettuabile, ma bello, dignitoso, puro. Questo e non altro era l'amor patrio!»⁵³.

Per Ottaviano, a differenza di Del Noce, la politica deve essere scienza economica, altrimenti scadrebbe nell'ideologismo. Ideologismo che raggiunge il suo massimo con il marxismo (in ciò concordando con Del Noce) inteso come utopia insostenibile filosoficamente ed ingenua economicamente. Il libro di Ottaviano ha forte il senso di manifesto politico e d'altra parte egli volle essere anche fondatore di un partito politico e, in subordine, un movimento all'interno del partito liberale. Entrambi i tentativi fallirono, ma certo lasciarono un

⁵² V. Gioberti, *Il Primato*, vol. III, p. 109.

⁵³ S. Pellico, *Epistolario*, p. 363.

segno nel senso che fecero emergere la compatibilità tra appartenenza alla Chiesa cattolica e all'Italia secondo la prospettiva del primo Risorgimento e contro quella che lo interpretò come rivoluzione. A Del Noce si deve la riproposizione della categoria di *Risorgimento* secondo la lezione del Gioberti, contro quella di *Rivoluzione* e di *Reazione*.

Per tutti e tre valga questo passo di Mazzantini:

«Il nostro glorioso Risorgimento italiano; che glorioso fu veramente, e tale pare sempre più nonostante le aprioristiche dissacrazioni di certi recenti microcefali. Dai quali tuttavia – naturalmente – c'è anche, sempre, qualcosa da imparare»⁵⁴.

La nota interessante, che a mio avviso accomuna Del Noce ad Ottaviano, è il richiamo all'insegnamento della dottrina sociale cattolica e, in modo particolare, a Leone XIII. Opposizione a liberalismo laicista e al socialismo. Ma anche critica alla democrazia secondo uno spirito che noi oggi diremmo *moderato*, ma che preferirei denominare *equilibrato*. Dove Del Noce e Ottaviano dissentono è sulla vera natura del *progresso scientifico* e le sue ricadute sulla vita politica.

Mentre Ottaviano, infatti credeva ad un imminente pericolo rivoluzionario marxista⁵⁵, Del Noce ne prevedeva il suicidio e la sua sostituzione, come avversario mortale proprio

⁵⁴ C. Mazzantini, 1959 nell'introduzione a un volume sul pensiero di Mazzini. L'Europa sì, ma senza l'Italia niente Europa.

⁵⁵ «*I capi del social-comunismo vogliono accelerare i tempi della rivoluzione sociale, anche a costo di incenerire l'umanità intera in una spaventosa guerra a colpi di bombe atomiche*», in C. Ottaviano, *Critica del socialismo, ossia introduzione alla teoria della proprietà per tutti*, Cedam, Padova, p. XIX.

quella società dominata da una scienza assoluta in una società consumista, che Ottaviano prevedeva sorprendentemente ed ingenuamente come cura e lieto fine:

«È agevole prevedere che nel volgere di pochi decenni i progressi che la tecnica scientifica realizzerà indubbiamente saranno tali da assicurare a tutti i cittadini un assai elevato tenore di vita: le forze naturali lavoreranno al posto dell'uomo. E lo strano è che ciò è frutto dell'industria capitalistica e della sua principale collaboratrice, la borghesia intellettuale, nel cui seno si formano gli scienziati e i tecnici»⁵⁶.

Del resto nel 1974 nella strenua battaglia contro il divorzio (di cui fu protagonista vicino a Fanfani), nella quale quella borghesia, a suo avviso, avrebbe resistito sulla linea di valori trascendenti, dimostrò che si era ingenuamente ingannato e che Del Noce aveva avuto ragione nella sua *Epoca della secolarizzazione*⁵⁷:

«Il pieno successo dell'ateismo si ha non già nell'attuazione storica del marxismo, ma nella società opulenta, che porta all'estremo la disumanizzazione del rapporto di alterità: il marxismo risolvendosi nel suo attuarsi storicamente, in un momento della costruzione di quella società tecnologica e opulenta, che ne accoglie tutte le negazioni rispetto al pensiero tradizionale, ma che insieme espunge da esso il momento messianico, e, a suo modo, religioso»⁵⁸.

L'idea che la politica debba ridursi ad economia e come tale sottrarsi alla filosofia e consegnarsi alla scienza, se da un

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 3.

lato – almeno così pensa Ottaviano – sembra liberare la politica stessa dall'ideologismo (i partiti politici, ad esempio dovrebbero essere sostituiti da organizzazioni a carattere economico⁵⁹), dall'altro – per l'ingenua convinzione che la borghesia fosse ancora quella ottocentesca e fedele all'affermazione crociana «*Perché non possiamo non dirci cristiani*» – si trova di fronte ad un nichilismo diffuso, ad un libertinismo di massa che, di fronte al suicidio della rivoluzione, si è subordinata sottomettendosi ad un totalitarismo tecnocratico del tutto privo di tracce trascendenti seppur utopiche. E questo è un limite che mi preme tenere presente, ma che non toglie nulla alla nobile intenzione che ispira le sue pagine politiche.

Sommario

Il filone cattolico della filosofia italiana ha contato nelle proprie file personalità come Carlo Mazzantini, Carmelo Ottaviano e Augusto Del Noce. L'autore del presente articolo li ha conosciuti e frequentati assiduamente e per molti anni. Di orientamento simile essi hanno rappresentato – nella fedeltà all'insegnamento di San Tommaso – un tentativo di sviluppare il proprio pensiero alla luce della *vera filosofia*, come ci si deve aspettare da un pensatore cattolico e che Giovanni Paolo II così sintetizza: «La vera filosofia deve rispettare fedelmente l'ordine delle cose stesse, altrimenti finisce col ridursi ad arbitraria opinione soggettiva».

Summary

The Catholic vein of Italian philosophy has counted personalities such as Carlo Mazzantini, Carmelo Ottaviano and Augusto Del Noce. The author of this article has known and visited them assiduously and for many years. In a similar orientation they have represented

⁵⁹ C. Ottaviano, *Critica del socialismo*, cit., p. 73.

– in fidelity to the teaching of St. Thomas – an attempt to develop one's own thought in the light of true philosophy, as one must expect from a Catholic thinker and that John Paul II summarizes as follows: «The true philosophy it must faithfully reflect the order of things themselves, otherwise it ends up being reduced to an arbitrary subjective opinion».

Sezione Miscellanea

Phronèsis e prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Brague

di *Serena Meattini*

Considerare i concetti di *phronèsis* e *prudentia* all'interno del pensiero bragueano significa porsi idealmente alle due estremità che ne segnano il punto di origine e di maturità. Infatti, la nozione greca compare negli studi sulla filosofia antica degli anni Ottanta, mentre quella latina in alcune riflessioni avviate nel decennio successivo in ambito teologico. Tale collocazione potrebbe indurre a considerare la riflessione dell'autore sui due termini come una semplice conseguenza delle scelte operate in campo tematico. In realtà, entrambe le nozioni eccedono le categorizzazioni alle quali appaiono così naturalmente riconducibili, risultando rivelative della prospettiva dell'autore. Pertanto, analizzare i contorni assunti dalla *phronèsis* e dalla *prudentia* fornisce l'occasione per riflettere sull'evoluzione che ha segnato il pensiero del filosofo francese, con l'intento di metterne in luce gli elementi di continuità e coerenza, pur nella consapevolezza della parzialità e provvisorietà che caratterizza qualsiasi giudizio rivolto a un pensiero *in fieri*.

I. Sulla phronèsis: gli scritti giovanili

Gli anni in cui Brague riflette sulla *phronèsis* sono quelli segnati dalla frequentazione di Pierre Aubenque, suo maestro e direttore del Centre Léon Robin. Il dato è indicativo delle scelte operate dall'autore in sede metodologica, nonché dell'interesse rivolto al pensiero di Heidegger in vista di una

inedita rilettura dei Greci¹. In particolare, era stato proprio Aubenque a riportare l'attenzione del contesto francese sulla

¹ Pierre Aubenque è stato direttore del Centre Léon Robin, organo del CNRS, dal 1973 al 1991. Questi, come ricorda Enrico Berti, fino al 1975 è stato l'unico studioso di Aristotele, assieme a Joseph Moreau, a tenere conto dell'interpretazione di Heidegger (E. Berti, *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in *Hermeneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, phronimos anēr*, eds. R. Brague-J.F. Courtine, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 98. L'autore di *Le problème de l'être chez Aristote*, si ispira largamente all'interpretazione heideggeriana di Aristotele, sebbene correggendola in alcuni passaggi. Entrambi leggono lo Stagirita a partire dalla "problematica" ontologica, come la convivenza di una "tensione" tra l'applicazione del modello onto-teo-logico e lo "scarto" costituito dalla fatticità (Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, P.U.F., Paris 1963). I risultati raggiunti dallo studioso costituiscono il punto di partenza degli studi aristotelici di Brague che, infatti – assieme a Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Emmanuel Martineau, Jean-François Mattéi – si forma sotto la guida di Aubenque. Una sorta di *école Aubenque*, contraddistinta dal rinnovato interesse in ambito storico-filosofico a partire dalla prospettiva e dalle istanze sollevate da Heidegger. Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France*, vol. I: *Récit*, Pluriel, 2005, pp. 489-499; L. Ramella, *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 185-186; T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy : Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, 2002. Per la dicitura *école Aubenque* si veda D. Janicaud, *Heidegger en France*, vol. I: *Récit*, cit., p. 492, che la riconduce a F. Volpi, *Wittgenstein et Heidegger*, in *La Métaphysique*, eds. J.M. Narbonne-L. Langlois, Vrin-PUL, Paris-Québec 1999, p. 71.

nozione di *prudence*, declinandola prima all'interno del pensiero aristotelico e successivamente entro quello kantiano².

Così, la prima fase della produzione bragueana, e l'interpretazione della *phronèsis* che vi si inquadra, è segnata dal retroterra heideggeriano che l'autore filtra attraverso il maestro Aubenque. Un debito che non elimina gli elementi di originalità della lettura proposta da Bague, la cui versione più compiuta si presenta nello studio dedicato alla filosofia aristotelica, dove la stessa nozione greca trova ampio spazio³. In quelle pagine il pensiero dello Stagirita viene riletto attraverso l'applicazione delle categorie di *Sein und Zeit* e, quindi, presentato alla luce di una profonda tensione tra l'esplicito utilizzo del modello ontologico della *Vorhandenheit* e il residuo caratterizzato dalla fatticità, lasciata impensata⁴. In

² P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976 ; Id., *La prudence chez Kant*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2 (Avril-Juin 1975), pp. 156-182.

³ R. Bague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, P.U.F, Paris 1988, d'ora in poi AQM.

⁴ Questo movimento si articola all'interno dei domini ontologico, antropologico e cosmologico, tre ambiti che non si presentano esplicitamente nel pensiero dello Stagirita ma che ne definiscono i tratti, interconnessi mediante una struttura dialettica che, Bague, chiama *katholou-prôtologique* in virtù del movimento che la caratterizza: «un mouvement qui prend son départ dans quelque chose comme une généralité pour aboutir à une concentration sur une réalité suprême (première), mais telle qu'elle permette de recouvrer la généralité qui avait d'abord été quittée. La généralité n'est pourtant jamais récupérée au même niveau. En effet, au point de départ, c'est de la présence en tant que telle qu'il s'agit, alors qu'au terme, on se trouve en face de ce qui est présent au plus au

questo contrasto si inquadrano le categorie, fenomenologicamente intese, di *Dasein*, *mondo*, *essere* cui si contrappongono quelle di uomo, cosmo, ente.

L'indagine sulla saggezza aristotelica si inquadra sul piano etico, che risulta il punto di maggiore tensione fra la categoria di *uomo* e quella di *ipseità*:

«Si c'est dans les œuvres éthique que le "soi-meme" est particulièrement mis en relief, cette importance tient à ce que les réalités éthiques sont les domaine dans lequel le "soi-meme" est contraint de se présenter le plus décidément. Et il semble qu'Aristote ait vu, sinon peut-être placé au centre de ses réflexions, l'importance de celui-ci»⁵.

point et capte la totalité du présent. Ce qui est "premier" (*prôtos*) fonctionne de la sorte comme un pivot sur lequel on tourne d'un "général" (*kathalou*) à un autre. Un tel passage va de la présence au présent, de l'être à l'étant. Il est rendu possible par une latence de la différence ontologique, qu'Aristote mentionne en passant, mais qu'il ne réfléchit pas. Cette latence est un aspect de la non-considération de ce qu'il y a de spécifique dans le mode d'être de ce qui perçoit la différence ontologique, à savoir le *Dasein* en l'homme. Ce mode d'être est l'être-dans-le-monde, dont le concept phénoménologique de 'monde' est un des moments. Par suite, la latence de l'être-dans-le-monde et la structure *kathalou-prôtologique* de l'aristotélisme forment un tout » (AQM, pp. 513-514). Con una simile struttura, Brague, recupera e amplia il giudizio heideggeriano rispetto all'esito onto-teologico cui giunge la metafisica occidentale, questo ultimo non è che una figura particolare di quello. Cfr. *Ibid.*, pp. 110-111, 221, 391; Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è Metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 110; Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, cit.

⁵ AQM, p. 129.

L'ipseità che emerge quale impensato dell'etica non si pone come elemento tra gli altri, ma viene identificato quale fondamento imprescindibile di tale dimensione e perno di tutte le nozioni orientate in senso relazionale. Un'opzione, questa, che investe la nozione di *phronèsis* e la colloca in direzione di Heidegger piuttosto che di Aristotele. La prudenza aristotelica diviene, così, il terreno privilegiato per l'emersione del sé, che la configura come *connaissance à soi* propria di un *autre logos*, la cui natura è diatetica. La tensione che attraversa l'intero pensiero aristotelico lascia emergere l'impensato mediante il *concernimento* che ovunque investe il sé e attraversa ogni elemento etico come una sorta di crepa:

«Ma présence au monde est telle en effet qu'elle est *ma* présence au monde et qu'en même temps elle est la présence à moi *du monde*. Et ce, de telle façon que ces deux aspects s'impliquent : c'est parce que la présence est une présence *à moi* qu'elle est celle *du monde*, et réciproquement. [...] Ce à quoi je suis présent n'est pas spécifié a priori : tout me concerne. Ce tout qui me concerne n'est pas la somme de toutes les réalités présentes dans le monde. Il est un horizon de possibilité»⁶.

È a partire da tale orizzonte di possibilità che viene compresa la *phronèsis* come virtù che mostra l'ipseità – quale fondo non problematizzato di ogni deliberazione su ciò che è buono e utile – e che la convoca in prima persona, rendendola il soggetto su cui l'azione si fonda. È questo il significato espresso dai differenti elementi che lasciano emergere il sé quale fondo imprescindibile dell'azione. In questo senso,

⁶ *Ibid.*, p. 120.

«La *phronèsis* comporte donc bien, comme un de ses constituants essentiels, ce que l'on pourrait appeler la connaissance *à soi*. [...] Il faut que je puisse savoir ce qui me concerne, ce que c'est d'avoir affaire *à moi*. [...] Pour que je puisse savoir ce qui m'incombe, [...] il faut que je sache, non pas ce qu'est mon moi, mais bien que c'est moi qui suis ici concerné. Dans ce cas, la connaissance qui entre en jeu n'est pas une connaissance *de soi*. [...] mais] que c'est à moi de faire ou de subir quelque chose si la situation le requiert»⁷

Quanto detto sembra misurare la distanza che separa la *phronèsis* di cui parla Brague dalla virtù dianoetica descritta da Aristotele. La conoscenza che la caratterizza non sembra, infatti, riconducibile alla medesima tipologia di *logos*. Quello richiamato nelle pagine bragueane antecede la dimensione discorsiva e ne costituisce il fondamento. Su questo punto risulta evidente l'accordo con Aubenque – che parla della virtù dianoetica in quanto tale come di una *notion bâtarde* che non è mai stata chiarita da Aristotele – mentre si misura la distanza dalla lettura di Martineau, che su quella nozione fonda la propria interpretazione della *phronèsis*⁸. Per Brague, quest'ultima è *diathesis*, disposizione che, heideggerianamente, si distingue dall'*hexis*, in quanto stato. Un tema chiarito anni prima quando, nelle pagine di *De la disposition*, la *phronèsis* veniva indicata come *diathesis*, che chiarisce l'accesso delle virtù alla verità, nella modalità propria della *Stimmung*⁹. Anche in quella sede la determinazione diathetica

⁷ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁸ P. Aubenque, *De la prudence chez Aristote*, cit., p. 118. Cfr. E. Martineau, *Prudence et consideration*, cit., pp. 33-34.

⁹ Cfr. A. Caputo, *L'origine dell'affettività. Martin Heidegger a Marburgo*, in *Intersezioni*, n. 1, (aprile 2000), pp. 59-86; Id., *Pensiero*

allontana la nozione di *phronèsis* da quella dianoetica (*hexis*), cui sono ricondotte le virtù e le scienze.

«C'est en tant qu'elle est *diathesis* que l'*hexis* a rapport à l'*alétheia*. [...] La bonne disposition est la *phronèsis*. [...] C'est en tant qu'elles sont gouvernées par la *phronèsis* que les vertus ont accès au logos et à la vérité. La *diathesis* qui rend disponible à la vérité est, dans ce cas aussi, une affection par le logos. [...] la disposition] nous met en contact, avons-nous dit, avec une temporalité structurée. [...] Cette temporalité, nous proposons, au risque de surprendre, de l'appeler une voix. [...] Elle ne provoque pas en moi une réaction, elle ne fait que me communiquer la structure, le rythme, qui devient ainsi celui de mon écoute. En ce sens, écouter (et n'écoute qu'une voix) c'est toujours *obaudire*, obéir [...] conformation à un rythme. [...] Ce qui affecte diathéthiquement est quelque chose comme une voix. La *diathesis*, la disposition, est en ce sens une *Stimmung* »¹⁰

La virtù è *hexis* che deve risalire alla *diathesis*, quale sua condizione e possibilità di accesso alla verità (*alétheia*). La disposizione è, pertanto, quel sapere rivolto al possibile nel reale¹¹.

e affettività. Heidegger e le *Stimmungen* (1889-1928), Franco Angeli, Milano 2001.

¹⁰ R. Brague, *De la disposition. A propos de diathesis chez Aristote*, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, éd. P. Aubenque, Vrin, Paris 1980, pp. 304-306. L'importanza della *Stimmung* viene ribadita negli scritti della maturità: R. Brague, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, trad. it. M. Porro, Vita e pensiero, Milano 2012, d'ora in poi AC1, p. 70; Id., *Le règne de l'homme*, Gallimard, Paris 2015, pp. 254-255.

¹¹ Sulla *diathesis* Brague, si era soffermato già nel 1976 riflettendo sull'*hèdonè* in quanto disposizione: «L'*hèdonè* est le rapport réussi avec le temps. Si on lui applique l'opposition *hexis/diathesis* [...] on

peut voir dans l'hèdonè une *diathesis*. [...] L'hèdonè, dans la mesure où elle est *diathesis*, est alors exposition disponible à la réalité telle qu'elle se présente dans sa multiplicité changeante. Elle est *disposition*, le fait de se porter en avant vers ce qui apparaît» (R. Brague, *Note sur le concept d'ἡδονή chez Aristote*, in *Les Études philosophiques*, n. 1, (Janvier-Mars 1976), p. 54). È interessante notare che in quelle pagine la nozione di *hèdonè*, in quanto *diathesis*, si identifica con l'*energeia*, che negli scritti successivi assumerà una configurazione e un ruolo di chiara derivazione heideggeriana. Infatti, l'*energeia* è considerata come la manifestazione del possibile sul reale, quindi come « le fait d'être en œuvre – par opposition à celui "d'être à pied d'œuvre" qui pourrait traduire *dynamis* ("puissance") ». Être en œuvre n'est pas dans ces cas déployer une activité, où ne l'est que dans la mesure où l'activité est avant *tout ce qui me révèle comme celui que je suis* » (R. Brague, *Note sur la définition du mouvement*, in *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Editions de la Transparence, Chatou 2005, d'ora in poi IMG, pp. 251-252). Il giudizio appena richiamato è espresso nel 1991, ma chiarito nelle sue implicazioni già nello studio del 1988, in particolare nell'importante analisi di Met Θ, 6, 1048, svolta nell'ultimo capitolo. In quella sede viene esplicitato il nesso tra la nozione di *energeia* e il *Dasein* : «Avec l'*energeia*, nous sommes dans l'œuvre, à l'intérieur d'elle, et pas seulement devant elle. Et toute possibilité d'être "à pied d'œuvre" (*dynamis*) est contenue par avance dans la priorité absolue de l'«être en œuvre». L'œuvre est pour nous un horizon indépassable, un "dedans" par rapport auquel nous n'avons jamais été "en dehors". Je formulerais ainsi ma thèse: l'*energeia* est le nom aristotélicien de l'être-dans- le monde. En lui, l'être-dans-le-monde est impliqué, même s'il n'est pas pensé » (AQM, p. 493, corsivi nostri). Quanto detto si inquadra all'interno della più ampia riflessione sul ruolo della *kinesis* e della *Fisica*, nei riguardi dell'interpretazione del pensiero dello Stagirita così come della

Questa lettura è la medesima che sta alla base della considerazione della *phronèsis* in quanto sapere di tipo storico, contrapposto a ciò che è *Vorhandhen*, che attraversa le pagine

lettura che ne fornisce Heidegger. Cfr. *La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec: note sur la critique de la Vorhandenheit comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote*, in *Phénoménologie et métaphysique*, eds. J.L. Marion-G. Planty-Bonjour, Actes du Colloque du C.R.D.H.M. de l'Université de Poitiers, PUF, Paris 1984, ora in *Heidegger*, éd. M. Caron, Editions du Cerf, Paris 2006, pp. 142-143, d'ora in poi PVAMG. Sulla centralità della nozione di *energeia* per le interpretazioni di Aristotele condotte sulla scorta della prospettiva heideggeriana, e l'importanza di Met Θ, si veda E. Berti, *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in R. Brague-J.F. Courtine (eds.), *Hermeneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, phronimos anēr*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 97-120.

di *Mondo greco e libertà*, redatte nel 1982¹². Quel sapere che, a differenza della conoscenza scientifica, è *inoublable*.¹³

¹² R. Brague, *Mondo greco e libertà*, in *Il Nuovo Areopago*, n. 1, (1982), pp. 51-78, ora in traduzione francese *Le monde libre*, in IMG, pp. 41-82. Il contributo è particolarmente interessante poiché presenta il nesso tra sapere storico e diathetico nel pensiero greco, chiarendo il rapporto che lo lega la fatticità come punto cieco dell'ellenismo (Sulla questione cfr. *Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque*, in J.F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du congrès de Nice, mai 1987, PUF, Paris 1990, pp. 23-31, ora in IMG, pp. 83-99. In quelle pagine trova spazio anche il tema dell'audacia (*tolmé*) che sta al fondo della libertà ed espone l'uomo al pericolo consentendogli di concepire il possibile nella verità dei fatti, inglobando e superando la conoscenza. Il coraggio, come *tolmé* o come lo *thymos* platonico, sono spesso richiamate da Brague in quanto dimensione intermedia tra il *logos* e la funzione nutritiva. In virtù di questa medietà che l'anima rispecchia – tanto nella tripartizione indicata da Platone nella *Repubblica* quanto nelle tre funzioni esposte nel *De Anima* aristotelico – *thymos* e *tolmé* indicano la dimensione etica e il sapere *diathetico*, in quanto *Stimmung* (cfr. AQM, pp. 157-161). In particolare, l'analisi delle *Etiche* aristoteliche mostra fino a che punto Brague segua Heidegger in questa fase, quando il coraggio viene chiarito sulla scorta dell'essere-per-la morte: «Le courage est ainsi une vertu particulière, mais dans laquelle la condition première des vertus en général est donnée. [...] Cette vertu éthique est également la condition des vertus dianoétiques. [...] Le courage est essentiellement courage devant la mort. [...] La mort supprime moins notre être que l'être des choses en tant qu'il est *pour nous*. La vie est ainsi, à l'inverse, moins le fait que nous soyons que plutôt celui qu'il y ait des choses *pour nous*. C'est en ce sens que le courage est la prise de conscience de ce que les choses ne sont pas seulement, mais qu'elles sont *pour nous*» (AQM, p. 134). Inoltre, ne

Negli scritti giovanili bragueani la nozione greca trova il proprio nesso con la *Sorge* heideggeriana: «la doctrine aristotélicienne de la *phronèsis* contient ainsi la place en creux d'une doctrine du *souci* comme constitutif de l'ipséité »¹⁴. La

Il mondo libero, il sapere del possibile nel reale è connesso esplicitamente alla *kinesis* aristotelica (Cfr. IMG, p. 67).

¹³ Brague sottolinea l'impossibilità di sfuggire a noi stessi facendo perno sul carattere indimenticabile della prudenza – indicato dallo stesso Aristotele in EN, 5 1140 b 28-30) – e in vista di una ricomprensione non dianoetica di tale virtù, distinguendola dalla scienza e dallo stato [*hexis*] che accompagna il *logos*: «la vertu n'est pas seulement la conduite conforme à la droite raison, mais celle qui comporte de la droite raison. [...] Ainsi, il ne suffit pas de dire que la prudence s'accompagne de *logos* ; elle est le *logos*. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre ce qu'Aristote dit de l'impossibilité d'oublier la *phronèsis*. Nous pouvons oublier une *hexis meta logou*. Ainsi, nous pouvons oublier une science. [...] En revanche, la prudence ne s'oublie pas» (AQM, p. 154). Cfr. R. Brague, *De la disposition*, cit., p. 304. Il carattere indimenticabile della *phronèsis* è conseguente al legame che la connette inscindibilmente al se stesso e alla dimensione di cura che investe quest'ultimo. Infatti «notre rapport à nous-mêmes est un rapport de souci» (AQM, p. 154). Sottolineando la derivazione di *aletheia* (verità) da *a-lathanein* (non sfuggire), mostra che «Aristote n'a jamais thématisé ce rapport à la vérité qui est une dimension constitutive du souci, et il a encore moins posé la question du statut de cette vérité. [...] La vérité qui est ici implicitement présente n'est à vrais dire jamais dans quoi que ce soit. Tout au contraire, elle est plutôt ce dans quoi nous sommes depuis toujours. [...] Nous sommes toujours dans la vérité sur nous-mêmes» (*Ibid.*, pp. 155-156).

¹⁴ *Ibid.*, p. 163, corsivi nostri. Brague considera le categorie heideggeriane come uno "strumento" da applicare all'interpretazione di Aristotele, ed è questo l'intento di fondo che

cura che entra qui in gioco è quella descritta nelle pagine di *Sein und Zeit*, che Brague recupera con l'intento di riattualizzare la nozione aristotelica attraverso il confronto con la faticità dell'umano. L'operazione non deve essere confusa con quella condotta da Franco Volpi che, negli stessi anni, riflette sulla prossimità della *Sorge* heideggeriana rispetto alla *praxis* di Aristotele¹⁵. L'intento bragueano si colloca su un piano differente che, come lo stesso autore accenna, non intende ricercare le radici del pensiero heideggeriano all'interno dell'opera aristotelica quanto leggere quest'ultima attraverso la prima¹⁶. Un'operazione che pare radicarsi nell'interesse che le categorie di *Sein und Zeit* destano in Brague, al punto che sembra plausibile ipotizzare che la centralità assunta successivamente dall'umano trovi in queste pagine una prima, sebbene provvisoria, configurazione.

guida l'intero studio che l'autore dedica al pensiero dello Stagirita: «écrire sur Aristote en s'inspirant des concepts de *Sein und Zeit*, ce n'est ainsi qu'expliciter le projet à demi implicite de Heidegger, ce n'est qu'appliquer un outil à l'objet pour lequel il a été forgé » (*Ibid.*, p. 56) ; cfr. PVAMG.

¹⁵ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984; Id., *Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo del 1926, sui "concetti fondamentali della filosofia antica"*, in *Itinerari*, nn. 1-2 (1986), pp. 227-268; Id., *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in AA.VV., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, pp. 3-41.

¹⁶ Brague si sofferma su tale chiarimento all'interno del *Post-scriptum* a *La phénoménologie comme voie d'accès au monde grecque*, redatto e ampliato in occasione delle riedizioni del 1991 e del 2005. Cfr. PVAMG., pp. 142-143.

Il rapporto tra *phronèsis* e *Sorge*, stabilito mediante il riferimento alle rare occorrenze del verbo *phrontizein* e al quasi assente sostantivo *phrontis*, risulta funzionale al chiarimento della peculiare natura di tale virtù, diathetica piuttosto che dianoetica, e dell'ipseità che ne costituisce il fondo: «Le souci, est avant tout le sentiment que les choses *me* concernent, et de telle manière qu'elles ne peuvent concerner que moi, qu'un 'moi' incapable de s'échapper à soi-même»¹⁷.

La *phronesis* si fonda sulla cura e apre in direzione di essa. Questa relazione stabilita dalla *Sorge* è sempre riferibile alle cose proprie, quindi è in essa che convergono tutti i termini nei quali affiora il sé che il pensiero aristotelico lascia implicito. L'etica dello Stagirita, attraverso il filtro bragueano, guadagna la dimensione di fatticità a discapito di quella relazionale e comunitaria. Un'interpretazione che ha attirato l'attenzione di Paul Ricoeur che, in *Soi-même comme un autre*, riflette approfonditamente su alcuni punti di *Aristote et la question du monde* mostrandone alcune criticità¹⁸.

¹⁷ AQM, pp. 156-157.

¹⁸ All'interno di un giudizio positivo circa l'accuratezza e la profondità dello studio bragueano, Ricoeur si mostra critico verso l'accezione del sé che emerge da *Aristote et la question du monde*, tanto nella contrapposizione nei riguardi dell'uomo, quanto nel riflesso che ne condiziona l'interpretazione della saggezza e dell'intero discorso etico: «La *phronèsis* è un siffatto "sapere di se stessi" che si lascia interpretare con "sapere che dipende da sé di...". Proprio per questo Rémi Brague non sembra affatto scandalizzato che l'amicizia in Aristotele sia costruita su questo interesse di sé, perfettamente compatibile con il disinteresse nel senso morale del termine. In definitiva l'altro è altro da sé soltanto perché è un altro sé, cioè come noi, sé. [...] E perché le cose stanno così? Poiché ci è impossibile di essere altri e di misconoscere questo fatto primitivo.

II. Gli scritti della maturità: la *Prudentia*

I toni marcatamente heideggeriani subiranno negli anni un evidente ridimensionamento e alla *phronèsis* non verrà dedicato uno spazio analogo a quello occupato negli scritti giovanili. Sembra, tuttavia, possibile trattenere l'interesse che ha mosso l'autore in quella prima direzione, ipotizzandone la persistenza. Lo sforzo ermeneutico bragueano di quegli anni pare orientato primariamente alla delucidazione dell'umano mediante le categorie espresse dal primo Heidegger. L'attenzione verso la fatticità del *Dasein*, capace di situare storicamente l'uomo, così come la connotazione fenomenologica del concetto di mondo, sembrano rimanere ben presenti all'interno della prospettiva del filosofo francese, al punto che

Accordo a Brague che Aristotele non fornisce gli strumenti per comprendere in che senso [...] l'uomo è suo proprio amico. Da parte mia, ho creduto di trovare una parziale risposta a tale difficoltà nell'idea che il sé è strutturato dal desiderio della propria esistenza. E se Aristotele non ha risposte complete per tali questioni, ciò accade forse davvero perché il concetto, antropologico, di uomo, soffoca quello, fenomenologico, di sé, concetto che solo una ontologia della cura permetterebbe di costituire?» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 283). È evidente come il disaccordo di Ricoeur nei confronti della interpretazione bragueana ne investa la prospettiva di fondo, come confermano i numerosi rilievi presenti all'interno del *Decimo studio*, tutti convergenti nell'unico punto critico che è perno dell'intero studio: la lettura del rapporto tra *enérgeia* e *dynamis*. Un elemento che deriva dalla «riappropriazione heideggeriana di Aristotele» (*Ibid.*, p. 424), sulla scorta della quale, Ricoeur, legge l'operazione bragueana. Cf. *Ibid.*, pp. 415-431.

l'interpretazione della *phronèsis* e dell'intero pensiero aristotelico, assume i tratti di una semplice occasione per riflettere su quello sfondo¹⁹.

Tuttavia, il sé che la nozione di *phronèsis* consente di delineare non risulta sufficiente. La mancanza che lo connota è la stessa che segna la distanza tra la prospettiva bragueana matura e l'impostazione heideggeriana e che, parallelamente, consente di comprendere la differenza tra la *phronèsis* greca e la *prudencia* latina. Un vero e proprio *scarto*, identificabile con il ricorso alla trascendenza che Heidegger esclude e che, invece, Brague articola con la fatticità mediante il cristianesimo. Tale operazione trova una significativa anticipazione nel corso dell'analisi del termine *thlipsis*, svolta in un contributo del 1984²⁰. È proprio il nesso tra istanza fenomenologica e prospettiva cristiana a consentire di mettere pienamente in gioco, accanto alla storicità e alla fatticità, anche la dimensione della libertà, fondandola su un'istanza trascendente:

¹⁹ Cfr. R. Brague, *La Saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, trad. it. M. Zannini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

²⁰ R. Brague, *Vers un concept de l'être-dans-le-monde: la presse (thlipsis)*, in *Pela Filosofia. Homenagem ao Prof. T. M. Padilha*, Pallas, Rio de Janeiro 1984, pp. 229-241. Cfr. IMG, pp. 76-80. Brague in un contributo del 1994 rimprovera allo Heidegger degli anni Trenta di non essersi interessato della filosofia medievale che, a suo giudizio, anticipa la prospettiva fenomenologica. Cfr. R. Brague, *Une modele médiéval de la subjectivité: la chair*, Le Colloque de Cordue. Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison, Castelnau-le-Lez, Climats, Paris 1994, pp. 36-62, ora in *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Editions de la Transparence, Chatou 2006, d'ora in poi MMA, pp. 168-171.

«il faut caractériser [...] la liberté en prenant pour critère l'expérience du monde. [...] C'est [...] dans une *mutation de l'expérience du monde* qu'il faut chercher la source du concept nouveau de la volonté et donc de la liberté. Cette mutation est [...] l'apparition même du monde comme problème. Elle se situe [...] dans] la notre présence même dans le monde [...] ce qui les Grecs ont considéré comme allant de soi, voilà ce qui avec le christianisme, commence à faire problème»²¹.

Già nel 1984 l'attenzione rivolta al termine neotestamentario *Thlipsis* mostra come l'interesse fenomenologico trovi spazio e inveroamento all'interno del cristianesimo. Infatti, discostandosi dalla traduzione della vulgata che rende il termine con *tribolazione*, Bague preferisce utilizzare il francese *presse*, altrove reso in italiano con *pressatura*, e delineata con i tratti dell'essere-nel-mondo²². Il ricorso a tale nozione è funzionale alla trattazione della situazione di pressione che pone il soggetto in una spazialità e temporalità paradossale, anticipando idealmente la prospettiva fenomenologica. Il cristianesimo apre una dimensione nella quale il tempo kairologico, si distingue da quello cronologico, e lo spazio topologico, si differenzia da quello corologico. Detto in altri termini, si tratta di quella fatticità nella quale *l'essere situato* non risulta collocabile all'interno delle categorie cui afferiscono gli enti. Una lettura che rivela una evidente sensibilità heideggeriana, la

²¹ IMG, p. 78.

²² Il termine *presse* viene reso in italiano in un contributo del 1987, nel quale l'autore richiama le analisi svolte sulla nozione di *thlipsis* per chiarire la paradossale spazialità delle immagini (R. Bague, *La saggezza delle immagini*, in AA.VV., *Chi ha paura del giallo, del rosso, del blu: immagine, icona, visione*, Jaca Book, Milano 1987, p. 32).

quale però è in grado di chiarire solo il punto di inizio. Infatti, la coincidenza tra cristianesimo e fenomenologia avviene sul terreno della condizione spazio-temporale che l'umano vive a partire dalla *pressatura* di cui è segno la *thlipsis*, un paradosso funzionale alla comprensione di quello ancor più complesso che si identifica con l'economia della salvezza e che la fenomenologia heideggeriana non considera.

La scelta operata nel 1984 viene richiamata successivamente e trova ulteriore sviluppo mediante l'interpretazione della filosofia medievale, sul piano storiografico, e la progressiva riflessione condotta in sede teologica²³. In questo contesto la *phronesis* ritorna quale punto di partenza per riflettere sulla *prudencia*, come avviene nel contributo del 1997, dal titolo *Prudenza, previdenza, provvidenza*²⁴.

Lì, la *phronèsis* mantiene il proprio «stato ambiguo [...] oggetto di controversie», in linea con la configurazione assunta negli studi giovanili, e trova una significativa

²³ È necessario tenere presente che l'interesse nei confronti della teologia è collocabile all'origine del pensiero bragueano. I primi contributi sono quelli risalenti al periodo di frequentazione della Rue d'Ulm, iniziato nel 1967, comparsi nelle pagine di *Résurrection*, la rivista guidata da Monsigneur Charles e gestita da Brague e altri colleghi *tala*. Dal 1975 l'interesse rivolto alla teologia troverà spazio principalmente nel quadro della edizione francese della rivista *Communio*. Questo significa che non è possibile isolare gli elementi della produzione bragueana né distinguerne in termini eccessivamente rigidi le fasi.

²⁴ R. Brague, *Prudenza, previdenza, provvidenza*, in *Communio, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, n. 156 (novembre-dicembre 1997), pp. 45-53, ora in R. Brague-E. Grimi, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 121-133, d'ora in poi CCU.

integrazione mediante il passaggio all'orizzonte cristiano²⁵. È interessante notare il giudizio per cui: «l'esperienza cristiana del tempo ridà alla *prudencia* latina, e quindi al significato corrente del termine italiano, una certa legittimità e una certa indipendenza rispetto alla *phronesis* greca che non ha niente a che vedere, almeno direttamente, con il tempo»²⁶. Brague pone, qui, una netta distinzione tra le due nozioni in virtù della profonda differenza che separa la temporalità e la spazialità degli antichi da quella cristiana e moderna²⁷. Una scissione che gli studi giovanili sembrano eludere mediante la ricerca dell'implicita fatticità, rimasta impensata e latente, nel pensiero greco. In realtà, la distinzione posta in queste pagine sfuma nella definizione della prudenza cristiana che, colta nel rapporto alla Provvidenza, sembra prolungare lo statuto ambiguo e diathetico della *phronesis*:

«Essere prudenti, quindi sarà rispondere alla provvidenza divina. [...] consisterà nel sapere che la nostra azione si inserisce in un mondo che ha un proprio spessore e non in un ammasso amorfo e modellabile a piacere. Quanto all'uomo, la Provvidenza lo salva dandogli di essere prudente. Essa non interviene dal di fuori [...] ma consente all'uomo di raddrizzare dall'interno ciò che lui ha perversito. La prudenza cristiana implica quindi un rapporto originale con la Legge. [...] Un'appropriazione della legge in un modo tale che colui che l'applica ne diventa come il soggetto. Cesseremo così di contrapporre la coscienza e l'ordine di questo mondo. La coscienza

²⁵ *Ibid.*, p. 122.

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁷ Brague sembra operare una riduzione dell'aristotelismo, e con esso l'intero pensiero greco, all'ontologia della *Vorhandenheit* quando lo identifica con l'assenza della temporalità e del mondo, tramite il ricorso alla sola nozione di *kosmos*. (cfr. pp. 125-126).

cercherà invece di iscrivere le sue esigenze nell'ordine del mondo, di fare in modo che siano esse a riempirsi delle sue irregolarità per orientarle nel loro senso»²⁸.

La Legge sta alla prudenza come il *logos* stava alla *phronèsis* negli scritti giovanili, entrambe le relazioni risultano comprensibili a partire dalla voce che convoca l'uomo e che, nel caso dell'esperienza cristiana si configura come una chiamata a essere²⁹. La prudenza è ora compresa all'interno del nesso che la lega alla Provvidenza, come «quel miscuglio di imprevidenza e fiducia nella Provvidenza che costituisce la prudenza cristiana»³⁰.

Così, anche nelle pagine de *La loi de Dieu*, è il riferimento alla concezione di Provvidenza proposta da Tommaso d'Aquino a gettare luce sulla prudenza:

²⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

²⁹ Il tema è al centro della concezione della Creazione come coincidenza tra Essere e Bene, nella quale si inquadra l'analisi del peculiare comandamento espresso in *Genesi*, condotta in *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013, d'ora in poi PH, pp. 220-242. Cfr. Id, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005, d'ora in poi LD.

³⁰ CCU, p. 133. Quello della Provvidenza è un tema centrale negli scritti della maturità bragueana, che lo stesso autore ha indicato come passibile di futuri sviluppi: *L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit*, in *Diogenè*, n. 170, (avril-juin 1995), pp. 49-74, ora in R. Brague, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, trad. it. M. Sori, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 157; R. Brague, *Entretien avec Christophe Cervellon et Kristell Trego*, in MMA, p. 35; LD, n. 76, p. 545; R. Brague, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, intervista a cura di Giulio Brotti, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 28.

«Saint Thomas pense la loi à partir de la façon dont Dieu donne, ce pourquoi le traité des lois s'articule sur celui qui étudie la providence. [...] il voit dans la loi un des moyens par lesquels le principe externe qui nous fait bien agir – à savoir Dieu – nous influence, l'autre étant la grâce. Par la loi nous sommes *instruit* (latin), ce qu'il ne faut traduire en français par le faux ami "instruit", mais par "équipe": il ne s'agit pas d'apprendre à l'homme ce qu'il doit faire, mais de lui mettre en mains les instruments qui lui permettent de faire»³¹.

La prudenza rientra tra questi strumenti, e ne costituisce il perno essenziale, dal momento che la legge richiamata si inquadra all'interno del dominio etico e riguarda l'umano nella sua determinazione più essenziale, in quella complessa condizione derivante dall'esperienza cristiana nella quale si articolano assieme *pressetezza* e libertà. In questo senso la legge richiamata non indica una determinazione normativa ma una possibilità che riguarda la dimensione etica:

«La loi divine se place tout entière dans le domaine éthique. [...] Il n'est pas question de l'"appliquer". Son influence n'est pas celle d'une norme extrinsèque, mais celle d'un principe intérieur. Elle désigne le but à atteindre et libère la raison. Laquelle raison pourra alors voir en toute clarté le but en question et chercher avec sûreté les moyens pour y parvenir »³².

La prudenza è il mezzo che la Provvidenza affida agli esseri umani secondo quel particolare criterio distributivo che dona «à chacun selon ses besoins», come Brague ama spesso richiamare. In questi termini

³¹ LD, p. 374.

³² *Ibid.*, p. 382.

«Plus un être tient un rang élevé dans l'échelle ontologique, plus Dieu lui délègue sa providence, jusqu'à faire coïncider Sa providence avec la prudence, mot qui, dans l'histoire de la langue, constitue d'ailleurs le doublet du premier, issu comme lui du latin *providentia*»³³.

Tanto la riflessione sulla *phronèsis* quanto quella sul nesso tra *prudencia-providentia*, si sviluppano all'interno del più ampio quadro costituito dall'interesse bragueano nei confronti dell'*umano*. Quel particolare oggetto di indagine che anche negli scritti della maturità continua, heideggerianamente, a sfuggire tanto alla riduzione semantica imposta dal termine uomo quanto alla ristrettezza metodologica implicita a ogni antropologia³⁴. «La questione dell'uomo, ciò che è, ciò che dovrebbe essere, non cessa di tormentarmi. Non ho assolutamente intenzione di scrivere un'antropologia filosofica. Si può d'altronde?»³⁵-

La più recente produzione bragueana sembra, così, confermare il giovanile interesse per la fatticità heideggeriana – quale rimedio a ogni forma di riduzionismo e astrazione nei confronti dell'*umano* – e mostrare un costante accordo, su questo punto, con il progetto heideggeriano richiamato anni prima: «Le tâche de la philosophie n'est pas l'anthropologie, mais la libération du *Dasein* en l'"homme" [...] Heidegger cherche à révolutionner le concept d'homme »³⁶. Un'ipotesi

³³ *Ibid.*, pp. 372-373. *À chacun selon ses besoins* è il titolo che Brague ha indicato per un futuro studio dedicato alla nozione di Provvidenza. Cfr. R. Brague, *Entretien avec Christophe Cervellon et Kristell Trego*, in MMA, p. 35

³⁴ Cfr. PH ; R. Brague, *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015.

³⁵CCU, p. 64.

³⁶ PVAMG, pp. 124-126.

che *Ancore nel cielo* pare confermare e che le nozioni di *phronèsis* e *prudentia* contribuiscono a chiarire:

«L'esistenza umana è da subito ontologica. Heidegger lo mostra fin dal nome che dà all'uomo, il *Dasein*. Il termine significa nel tedesco corrente, l'esistenza, il fatto di esserci. In virtù del nuovo nome che gli è dato, l'uomo ormai non appare più come un ente, identificabile poi con questa o quella caratteristica, ma piuttosto come un modo di essere. A rigore l'uomo non può essere nominato con niente di quanto può essere descritto in un'antropologia, poiché essa può concernere solo un ente, non un modo di essere. Qui serve piuttosto un'ontologia. Ecco il senso delle parole di Heidegger quando afferma di concepire la propria impresa come "un attacco contro l'uomo"»³⁷.

³⁷ AC, pp. 69-70.