

Universidad Cardenal Herrera-CEU

Departamento de Disciplinas jurídicas Básicas y el Studium Generale Marcianum



Metafisica e storia. Una lettura cattolica *attraverso e oltre* Augusto Del Noce

TESIS DOCTORAL

Presentada por: Giorgio Lapadula

Dirigida por: Vittorio Possenti

VALENCIA

2011

INTRODUCCIÓN	5
a) Nota biográfica	8
GILSON E IL TOMISMO ESISTENZIALE IN DEL NOCE	11
<i>I.1 Cenni sull'ontologismo delnociano</i>	14
<i>I.2 Il "filosofare attraverso la storia"</i>	24
<i>I.3 Il confronto tra idealismo e realismo</i>	49
a) La critica dell'intuito tra Gentile e Rosmini	54
b) Realismo gnoseologico-ontologico come risposta alla deriva attualistica	65
OPZIONE, PENSIERO E STORIA	79
<i>II.1. Cenni sul cartesianesimo in Del Noce</i>	93
<i>II.2. Il rapporto tra libertà e verità nel pensiero delnociano</i>	111
a) Breve annesso su democrazia e libertà in Del Noce	121
METAFISICA E PENSIERO RELIGIOSO	133
<i>III.1. Cenni sul marxismo in Del Noce</i>	139
a) Breve premessa sul concetto di ateismo nell'opera delnociana	139
b) Spunti per una comprensione delnociana del marxismo	144
<i>III.2. Pensiero religioso e secolarizzazione</i>	162
a) Spunti sul rapporto ragione-fede nella condizione umana	176
RAPPORTO CON MARITAIN	195
<i>IV.1 Spunti di riflessione tra filosofia dell'analogia e filosofia della libertà</i>	201
<i>IV.2 Spunti di riflessione oltre Del Noce attraverso Gilson e Maritain</i>	219
CONCLUSIONI	237
BIBLIOGRAFIA	255

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación afronta la obra del filósofo católico Augusto Del Noce y, guiados por su reflexión, desea mostrar un replanteamiento de los presupuestos filosófico-teológicos presentes en las diferentes visiones antropológicas y socio-políticas de la modernidad y de la época contemporánea. La elección de dicho autor se debe a varias razones, pero entre ellas, dos aspectos en particular delimitan el sentido y la finalidad de la investigación delnoceana, y *mutatis mutandis* de la nuestra. En primer lugar nos ha parecido muy interesante su claro y profundo análisis sobre la dinámica histórico-filosófica- y concretamente el carácter de opción que se encuentra en el origen de tal dinámica- la cual ha conducido a la modernidad a concretizarse cada vez más en un immanentismo radical que ha favorecido el desarrollo de la secularización y sus consecuencias nihilistas. En segundo lugar la lectura delnoceana sobre la modernidad no se limita a ser una condena unívoca y unilateral, sin salida para el hombre contemporáneo; al contrario propone, internamente y para el pensamiento moderno y contemporáneo, la recuperación de la posición transcendentalista, abierta a la fe cristiana, capaz de renovar un horizonte de sentido en el que las aspiraciones de la sociedad y del corazón humano puedan encontrar un adecuado cumplimiento.

Las relaciones entre metafísica e historia, que en nuestro trabajo hemos querido tantear, son examinadas a través de la interpretación transpolítica delnoceana de la historia contemporánea. Esta se caracteriza por una hermenéutica histórico-filosófica que asigna el primado a la causalidad ideal respecto a la material, si bien no se considera esta última irrelevante. Por lo que nuestra investigación, siguiendo las sugerencias delnoceanas, se articula sobre todo como investigación de los presupuestos filosófico-teológicos que hacen de telón de fondo al pensamiento y a la praxis moderna y contemporánea, para poder justificar, dar las razones de algunos procesos disolutivos de

la actual sociedad postmoderna, sin que ello presuponga deponer agotar la realidad con la razón, o poder disolver hegelianamente lo histórico en lo racional

Para poder entender el punto de vista de Del Noce y añadir algo más respecto a su propuesta hemos tomado como referencia en primer lugar la influencia y función que el tomismo existencial de Gilson ha tenido sobre su obra (capítulo I). En primer lugar nos hemos detenido en la línea ontologística que nuestro autor reconstruye a partir de Cartesio y que pasa por Malebranche, Pascal y Vico hasta llegar a Rosmini. Ontologismo platónico-agustiniano que no excluye un desarrollo hacia un tomismo existencial, es más lo pide, aunque, como veremos, no es expuesto de manera articulada por nuestro autor. A continuación nos hemos detenido sobre el “filosofar mediante la historia”, tema común entre Gilson y Del Noce por su método de investigación. Finalizado el capítulo hemos vuelto a plantear como, a través de la singular comparación con Gentile y su antirealismo antiintelectualístico, Del Noce considere imprescindible y fundamental referirse, por un lado, a Rosmini para así poder reafirmar la doctrina de la intuición y, por otro lado, a Gilson para redescubrir el realismo gnoseológico-ontológico.

Otra etapa de nuestra búsqueda la hemos dedicado a esquematizar la opción ateística y el aspecto moral implicado en la dinámica indagativa (capítulo II). En primer lugar nos hemos referido a los estudios del siglo XVII dedicados por Del Noce en particular a Cartesio y Malebranche, para destacar la moralidad del conocimiento y varias ambigüedades intrínsecas en los comienzos del pensamiento moderno. Además, en el contexto de dicho capítulo, se ha querido subrayar la concepción de la relación entre verdad y libertad en Del Noce, intentando destacar una característica de nuestro autor a menudo infravalorada por la historiografía delnociana: la unión entre el momento (juvenil) existencial y aquel (de la madurez) más identificado con el ontologismo y el tomismo existencial. Al concluir el capítulo se han expuesto de manera sintética algunas consideraciones sobre democracia y libertad en Del Noce.

El capítulo III, después de haber afrontado los conceptos de ateísmo que nuestro autor utiliza, se centra en la relación entre metafísica y pensamiento religioso o teológico. Imprescindible para nuestro autor respecto a la ponderación de los presupuestos teológicos, o a-teológicos de los diferentes sistemas del pensamiento, es la comparación con el marxismo y con la determinación de este como ateísmo, o mejor religión atea. Después del análisis de los aspectos ateísticos del marxismo, se confronta la importancia que la doctrina revolucionaria cubre en la filosofía de la praxis, para resaltar que, de una errónea lectura de la historia de la modernidad (en sentido axiológico), esta doctrina, evidentemente mutada de signo, ha creado las teologías de la secularización, que reproducen el antropocentrismo moderno en términos religiosos. Por eso se ha afrontado brevemente la relación entre razón-fe, intentando superar una precomprensión deshelenizante y racionalístico-ateística.

Por último hemos sugerido, mediante el nexo entre Del Noce y Maritain (capítulo IV), una vía de desarrollo posterior a aquella indicada por el filósofo turinés como consecuencial y más congenial a su descubrimiento del tomismo gilsoniano. Es decir, se ha querido exponer la necesidad de un anclaje teoréticamente más explícito y tematizado de algunas tesis delnocianas. Sobre todo afrontamos esta posibilidad en la reanudación de la doctrina de la intuición intelectual del ser, de la aplicación analógica de los principios eternos - es decir la relación entre filosofía de la analogía y filosofía de la historia - y en la propuesta renovada del nexo entre libertad y filosofía del ser como lo indica Maritain.

Finalmente, a través de una lectura completa de los valores que han salido a la luz, se repropone como actual y coherente el recorrido delnociano que, subrayando el carácter opcional-existencial del pensamiento y de la antro-po-praxis que determinan tanto la vida del individuo como la de la sociedad, se indica en la propuesta cristiana la respuesta más conveniente y fecunda para la razón, el comportamiento y el ambiente socio-político. De hecho Del Noce, dirigiendo la reflexión hacia presupuestos filosóficos-religiosos, obliga a cualquiera que se abra al debate con su punto de vista a considerar la verdad y la bondad de sus propias elecciones. En este sentido consideramos la

obra delnociana como una vía que puede reabrir un debate auténtico entre los autores presentes en la sociedad plural para” cribar juntos cada cosa y retener lo que es bueno”.

Antes de introducirnos en el recorrido ya delineado, proponemos alguna pista biográfica sobre Del Noce. Y ello no sólo para contextualizar mejor su vida y su pensamiento, sino también porque el carácter autobiográfico de su filosofar impone una visión, si bien limitada, sobre una experiencia de vida y de su formación.

a) Nota biográfica

Augusto Del Noce nace el 11 de agosto del 1910 en Pistoia y muere en Roma el 30 de diciembre del 1989. Estudió en Turín, donde la familia se trasladó por motivo del trabajo del padre, general del ejército. En su formación influenciaron de forma más o menos significativa varios personajes: los años del bachillerato quedaron marcados sobretodo por Umberto Cosmo, profesor de literatura italiana y latina, contrario al régimen, posponiendo la preocupación política a un cierto valor del juicio moral. En estos años Del Noce ya demuestra una grande predisposición e interés por la filosofía, destacando en el examen de selectividad por sus argumentos y erudición.

Mientras la cultura italiana estaba sometida a la supremacía idealista, él era crítico respecto a Gentile, cuya filosofía no sostiene los dos criterios de juicio que Del Noce mantendrá fundamentalmente invariables durante toda la vida: la capacidad que tiene la filosofía de ofrecer razones de la existencia concreta y la de entender las otras filosofías en sus aspectos de certeza y de error salvando, mediante la historia de la filosofía, su unidad entendida como labor de la razón.

Otro factor importante para poder situar los comienzos de la formación filosófica de nuestro autor era el ambiente católico en Turín en el que se formó. En este ambiente se distinguían dos niveles: la herencia del enorme pensamiento savoyardo, de Gerdil y De Maistre, que se calificaba desde el origen como pensamiento de la historia y que mantenía una relación íntima con la política, y la influencia del tomismo.

Habiéndose inscrito a la facultad de filosofía de Turín, considerada en aquellos años bastante provincial porque al margen de las principales corrientes (idealistas) de la cultura italiana, tendrá la posibilidad de acercarse a las corrientes de pensamiento hasta el momento ignoradas en nuestro país y se compara con el prof. Carlo Mazzantini. Otros profesores de la universidad de Turín que dejaron en la formación del joven Del Noce una influencia significativa fueron Erminio Juvalta, Annibale Pastore y Adolfo Faggi, con quien defendió su tesis. Se graduó el 1932 con una tesis sobre Malebranche, en la que evidenciaba la ruptura, si bien al interno de una continuidad, entre el filósofo y Cartesio.

En los años 30 comenzó a leer Maritain y se acercó a la filosofía francesa: Blondel, Gilson, Laporte y el ya citado Maritain serán matriz de su pensamiento. En esta misma época conoció a Piero Martinetti, de cuya filosofía quedó durante un tiempo impresionado, enlazando contemporáneamente una férrea amistad con Aldo Capitini, quien marcó su formación ético-política.

Entre el final de los años 30 y comienzos de los 40 vivió, en contacto con Balbo y Rodano, la experiencia del catolicismo comunista, que en breve someterá a una dura crítica, afirmando que no se puede separar en Marx el momento filosófico del científico de comprensión de la realidad social, y como su concepto de hombre se opone a la filosofía de la subjetividad cristiana.

En los años 60 Del Noce publicó algunas obras fundamentales: *El problema del ateísmo y Reforma católica y filosofía moderna*, también *La época de la secularización*. Mientras tanto comenzó a enseñar Historia de la filosofía moderna y contemporánea en la universidad de Trieste.

En 1971 publicó *Ocaso y eclipse de los valores tradicionales*, tuvo como colaborador Ugo Spirito, en cuya figura Del Noce repensó la filosofía italiana de Croce a Spirito reconociendo en el inmanentismo el presupuesto de la fragilidad del pensamiento que obligó a Ugo Spirito a retomar el opsitivismo.

A partir los años 70 se trasladó a Roma, donde enseñó Doctrinas políticas y Filosofía de la Política en la universidad de La Sapienza, y colaboró con varias revistas. Su intensa actividad de publicista se concentró esencialmente en tres argumentos:

- La acusación a la clase política católica de aceptar una interpretación de la historia contemporánea recibida de sus adversarios: la historia como contraste entre el progreso y reacción en la que la Iglesia se presenta como reaccionaria hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II.
- La polémica en contra del “compromiso histórico”, la idea de poder hacer de intermediario con el marxismo separando una parte aceptable y susceptible de evolución, de otra nociva. Según Del Noce esta visión menosprecia la potencia de la filosofía marxista y no la entiende completamente.
- La interpretación del fascismo no como un fenómeno conservador, sino revolucionario: una revolución ya no materialista sino idealista.

En la toma de posición sobre la actualidad Del Noce anticipó el contenido de sus últimas grandes obras: *El suicidio de la revolución*, *El católico comunista* y *Giovanni Gentile Sobre una interpretación de la historia contemporánea* (publicado a título póstumo).

Su profundo compromiso en pensar la historia contemporánea y la política de los católicos le llevó también a participar personalmente en el proceso de renovación de la *Democrazia Cristiana*, con un breve cargo como senador de la República.

En los últimos meses de su vida Del Noce comenzó a afrontar el problema de la comprensión de la fase histórica sucesiva a la disolución del comunismo. ¿Cómo actuar frente al fracaso del ideal revolucionario que ha dejado un puro nihilismo materialista y un vacío de valores? Pero la reflexión en este sentido, interrumpida por la muerte, quedó sin completar como ya había sucedido con los estudios del setecientos¹.

¹ Se quiere recordar como ejemplo de tal interrupción que el texto sobre Cartesio es sólo el primer volumen de una serie

CAPITOLO I

GILSON E IL TOMISMO ESISTENZIALE IN DEL NOCE

La passione per la ricerca del vero coniugata con un autentico rigore metodologico è un tratto significativo che accomuna Del Noce e Gilson. Entrambi, infatti, hanno sempre mantenuto una reale apertura intellettuale ed esistenziale a partire dalla loro formazione – avvenuta per altro, per tutti e due, in ambienti non così segnatamente cattolici – sin nella loro maturità cercando di scorgere e di dire il vero e il buono ovunque essi si affacciassero. In questa loro apertura e tensione al vero si scorge una sorta di ispirazione comune per cui, potremmo dire, riecheggia in essi quella profonda intuizione di Tommaso secondo la quale «*al principio di ogni verità, chiunque sia colui che la professi, vi è lo Spirito Santo (omne verum, a quocumque dicatur a Spiritu sancto est)*» (*Commento al Vangelo di S. Giovanni*, I, 3); per cui come ancora lo stesso Dottore Angelico afferma nel *Commento al libro di Giobbe* (13, 19): «*la verità non cambia a seconda della diversità delle persone, per cui, quando uno dice la verità, chiunque sia la persona con cui disputa, non può essere vinto (veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet)*». Quindi si deve dire che per questi autori quello che conta non è cercare l'originalità, ma cercare e servire la verità; verità che entrambi trovarono e riconobbero nel pensiero e nella vita che l'evento cristiano comunica.

de tres que en el proyecto delnoce debería haber continuado con un volumen sobre Malebranche y completarse con un último sobre Vico. cfr *Prólogo* a A. DEL NOCE, *Reforma católica y filosofía moderna. Volumen I: Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965, VII-IX, frente al desarrollo inicialmente pensado en dos volúmenes reproducido en *Primer proyecto para un libro sobre la formación del ontologismo moderno* en *Apéndice* a DEL NOCE, *De Cartesio a Rosmini. Varios manuscritos inéditos, de filosofía e historia de la filosofía*, dirigido por F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, 585-588.

Risultano interessanti le notazioni che Gilson fa in merito al rapporto tra la propria posizione intellettuale e la legittimità della filosofia cristiana e dei guadagni che essa apre per risolvere diversi problemi filosofici: *«io sono geloso della mia libertà intellettuale come nessun altro: ma voglio essere libero anche di dichiararmi d'accordo con qualcuno quando penso che costui ha detto una cosa giusta»*². E nello stesso contesto riferendosi ad una certa reticenza da parte dei filosofi contemporanei nel confrontarsi autenticamente col pensiero cristiano attraverso il recupero di “certi principi fondamentali” Gilson incalza: *«se qualcuno ha paura di isterilire la propria originale personalità filosofica per il solo fatto che gli si chiede di imparare a pensare, gli consiglio di leggere le opere di Jacques Maritain: perderà ogni paura di aver meno capacità creativa»*³. Fanno eco a queste provocazioni gilsoniane alcuni rilievi che Del Noce fa a proposito della ricerca, e nella fattispecie della ricerca in ambito accademico, e di come questa smarrendo il suo orientamento al vero si assoggetta ai diversi interessi economici o culturali che finiscono per incrinare gli esiti e la qualità della ricerca stessa. *«L'università è una struttura feudale di cui “la ricerca” è il blasone [...]. Una volta che il criterio del vero, come criterio vissuto, sia messo da parte, e sia stato sostituito con quelli dell'originale, dell'importante, del nuovo, del sincero, dell'autentico, dell'eretico, del progressivo ecc., è inevitabile che quel che conti sia soltanto l'affermazione di sé. Dunque nel caso della scuola [...] il prestigio del docente; e una ricerca condotta con la sola finalità del suo aumento non potrà risultare, per accurata che si presenti, che come preziosa e accademica»*. Da ciò ne consegue che *«nelle scuole umanistiche domineranno un estrinseco filologismo o un ermetismo; nelle scientifiche un tecnicismo al servizio dei grandi feudi industriali; intorno al professore il piccolo gruppo dei futuri vassalli; gli altri, gli esclusi»*⁴. Per questi nostri autori il rigore delle loro ricerche ha sempre rappresentato un postulato metodologico e mai quell'assoluto etico che sembra circondare di un'aura di sacralità lo studioso. E questo perché

² É. GILSON, *God and philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, trad. it., *Dio e la filosofia*, Editrice Massimo, Milano 1998, 22-23.

³ *Ibidem.*, 22.

⁴ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, 28-29.

sono sempre stati sostenuti proprio dalla certezza che «*ciò che si dice per mostrare di aver ragione anche nell'errore non ha la stessa forza di ciò che si afferma direttamente in forza della verità*»⁵.

In definitiva in Del Noce, come in Gilson, quello che definisce un autentico “spirito filosofico” è la «*tendenza a scrutare ed esaminare tutto a fondo, secondo le luci di una ragione che si sottomette soltanto quando ha visto essa stessa di doversi sottomettere*»⁶; riecheggiando, in un certo senso, in questa posizione intellettuale, e morale allo stesso tempo, l'orientamento di quell'adagio scritturistico, di paolina memoria, che recita: «*vagliate ogni cosa, trattenete ciò che è buono*» (*Prima Lettera ai Tessalonesi* 5, 21).

L'incontro tra Del Noce e Gilson – non solo ideale, ma anche fisico ed epistolare – avviene durante la maturità del pensiero delnociano. Infatti il Convegno su “Arte e cultura nella civiltà contemporanea” tenutosi nel settembre del 1964, organizzato dalla Fondazione Cini di Venezia – ove entrambi i pensatori sono invitati come relatori – sarà l'occasione per conoscersi personalmente e l'inizio di uno scambio epistolare che durerà circa un lustro⁷. L'incontro tra i due non sarà solo una conoscenza formale, ma darà adito alle loro ricerche di fecondarsi e di ritrovarsi con una certa affinità, pur mantenendo i distinguo e le peculiarità che le caratterizzano. È lo stesso Gilson che annota con un certo entusiasmo in una lettera ad A. Maurer la scoperta che Del Noce condivideva con lui la stessa opinione riguardo alla continuità tra la filosofia francese e quella italiana attraverso la cultura savoiarda; scrive in merito: «*fatto straordinario, ho trovato che a Venezia, il professor Del Noce era giunto alle mie stesse conclusioni: c'è una “filosofia della Savoia”, con Torino al centro e che si estende fino a Milano, una linea italo-francese di filosofi cristiani generati nella scia di Malebranche*»⁸. E proprio grazie a questa scoperta il filosofo francese ebbe modo di cogliere come «*Gerdil [...] faceva parte di una “filosofia savoiarda” la cui esistenza spiegava le vicende*

⁵ É. GILSON, *Constantes philosophiques de être*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982, trad. it., *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993, 132.

⁶ A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965, 22.

⁷ Per l'epistolario si veda M. BORGHESI (a cura di), *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, Cantagalli, Siena 2008.

⁸ Lettera a Maurer, 21 settembre 1964, cit. in L. K. SHOOK, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, trad. it. *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, 445.

*dell'ontologismo da Malebranche a Rosmini»*⁹. Del Noce in una sua lettera a Gilson del 1965, riprendendo il discorso sulla via franco-italiana della modernità, segnala quella continuità ideale, seppure “singolare”, per cui Vico, Gerdil, De Maistre e Gioberti possono incontrarsi in Malebranche, definito «*il grande mediatore tra la filosofia francese e l'italiana*»¹⁰.

Per cogliere, dunque, adeguatamente come la ricomprensione dell'opera gilsoniana si situi all'interno della sua ricerca risulta opportuno accennare, seppure brevemente, alla formazione e allo sviluppo del pensiero del filosofo torinese. Soprattutto è rilevante cogliere il senso che Del Noce dà al suo ontologismo perché si possa comprendere l'importanza e il ruolo che la riscoperta del tomismo di Gilson riveste entro quella linea che a partire da Cartesio si snoda attraverso Malebranche, Pascal, Vico per giungere a Rosmini e “oltre”.

I.1 Cenni sull'ontologismo delnociano

Si deve tenere presente che il concetto di ontologismo in Del Noce subisce delle variazioni che troveranno una loro composizione solo nella sua maturità¹¹ (composizione che in realtà porterà a ben poche e sparse definizioni di detto ontologismo). Il filosofo torinese ci attesta lo sviluppo del suo concetto di ontologismo in un passaggio autobiografico del 1958 ove riferendosi alla voce

⁹ SHOOK, *op. cit.*, 445.

¹⁰ BORGHESI, *op. cit.*, 65 il corsivo è dello stesso Del Noce (per la riproduzione anastatica dell'originale francese cfr. *ibidem.*, 142). In realtà l'interesse di Gilson per il Gerdil scemerà ben presto; è quanto emerge in una lettera del 1967 ove circoscrive «*la scoperta delnociana ad una area geografica, franco-italiana, senza approfondirne le valenze speculative*» BORGHESI, *Introduzione a op. cit.*, 10. Ecco un passaggio della lettera: «*non rimpianga troppo il soggetto Gerdil, perché non esiste probabilmente al di fuori del soggetto Piemonte (un Piemonte di espressione francese)*» BORGHESI, *op. cit.*, 86 (per la riproduzione anastatica dell'originale francese cfr. *ibidem.*, 153-154).

¹¹ Per un'analisi accurata dell'iter dell'ontologismo delnociano si veda M. BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, 67-84.

Ontologismo dell'*Enciclopedia Filosofica*, da lui redatta già per la prima edizione dello stesso anno, valuta la sua definizione «*imperfetta e inadeguata*»¹².

Particolarmente significative sono alcune notazioni autobiografiche che Del Noce ci ha lasciato sui suoi interessi e sullo sviluppo del proprio percorso intellettuale ed esistenziale. Uno di questi passaggi lo ritroviamo ne *Il problema dell'ateismo*; in esso il filosofo torinese traccia l'incipit delle sue ricerche: «*mi ero accinto, dunque, a studiare il processo di formazione della filosofia dell'azione, mosso dall'idea di una conciliazione tra Blondel e il tomismo ed è chiaro come la disposizione connaturale al mio modo di pensare fosse di studiarla nella visione storica che presupponeva. Perciò partii dallo studio del filosofo che essa, nelle sue origini, aveva affrontato per primo, Malebranche*»¹³. Così, ancora, Del Noce ci informa – presumibilmente attorno al '65 – in un suo *curriculum* inedito: «*le sue prime ricerche volsero sulla Querelle de la philosophie chrétienne, degli anni immediatamente successivi al 1930, e più precisamente nell'orizzonte storico della filosofia dell'azione; e portarono su Malebranche come primo tentativo nella filosofia francese moderna di una "filosofia cristiana per essenza e non per accidente"*»¹⁴. Senza approfondire il ruolo di Malebranche nella linea ontologista – alcuni rilievi in tal senso si potranno ritrovare all'interno del capitolo terzo del presente lavoro – quello che qui ci interessa trattenere è lo scarto nello studio del malebranchismo in Del Noce, tra una concezione giovanile e una diversa visione successiva. La prima interpreta il filosofo oratoriano come “estraneo” alla serie di pensatori franco-italiani che nella maturità l'autore potrà definire ontologisti; la seconda, quella appunto della maturità, concepisce Malebranche come momento imprescindibile per cogliere la possibilità di una continuità ideale nello sviluppo del pensiero trascendentistico moderno.

È indicativo per cogliere tale scarto quanto Del Noce afferma in un suo saggio del 1938 a proposito dell'estraneità dell'influenza di Malebranche all'ispirazione del pensiero di Rosmini e di

¹² A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990⁴, 105. Presumibilmente Del Noce ha redatto la voce sull'ontologismo nel periodo 1956-1957.

¹³ *Ibidem.*, 195.

¹⁴ A. DEL NOCE, *Notizia sulla vita e sull'operosità scientifica di Augusto Del Noce*, in C. VASALE - G. DESSÌ (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996, 183-184.

Gioberti. Ecco come il nostro autore si esprimeva in merito: «se si può parlare d'una sfera d'influenza delle idee malebranchiane è in un significato ben limitato e tenuto conto della trasvalutazione che esse ricevono per l'abbandono dell'intuizione originaria a cui erano connesse. Si può vedere certo un riflesso di idee malebranchiane nell'idealismo inglese del sec. XVIII o nella filosofia italiana della prima metà del XIX. Ma bisogna in tal caso tener sempre presente che estranea affatto al malebranchismo è l'ispirazione profonda delle filosofie di Berkeley da un lato, di Rosmini e Gioberti dall'altro»¹⁵. In ultima analisi si deve convenire sul fatto che il primo approccio delnociano al tema del malebranchismo si limita a trattare del problema ontologico «solo in relazione alla problematica, interna al cartesianesimo, del passaggio dall'idea di Dio a Dio, problema che determina il differenziarsi del pensiero di Malebranche rispetto a Cartesio. Per il resto l'idea di una ripresa e di uno sviluppo dell'ontologismo da Cartesio a Rosmini [...] è qui totalmente assente»¹⁶. Inoltre, stando alla succitata voce *Ontologismo*, in essa non compare in nessun modo la lettura di Vico e Rosmini come possibili “correttori” delle derive razionalistiche – in particolare l’“anistoricità” e l’idealismo immanentistico – di cui l’ontologismo cartesiano soffre.

Una prima testimonianza della linea ontologista delnociana, che non considera più solo l'ontologismo come forma metafisica dell'idealismo moderno, si ha nell'articolo scritto in dialogo con F. Balbo: *Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida»?*. In esso, misurandosi sul richiamo al pensiero biblico contrapposto al pensiero ellenico, il filosofo torinese scrive: «non ci si può non riferire all'unico precedente che questa posizione abbia nella storia della filosofia moderna: al pensiero di Pascal come rifiuto di quel che c'è di greco (di platonico, di ontologista) nell'agostinismo, per riprendere un'interpretazione ebraica dell'uomo e del suo destino». E poco oltre afferma che il fatto che Pascal possa essere «continuato nella linea classica del pensiero cattolico italiano moderno (Vico, Gioberti, Rosmini) è tesi, finora, di pochi; ma ci si

¹⁵ A. DEL NOCE, *Note sulla critica malebranchiana*, in AA. VV., *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 1938, 213-232 (ora in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, 295-296).

¹⁶ BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 70.

può domandare se nel platonismo di questa linea, e nel suo possibile sviluppo, non si possano trovare elementi per una giusta impostazione del rapporto tra cattolicesimo e politica»¹⁷. Ecco emergere quel caratteristico ontologismo, connotato in senso agostiniano, che Del Noce viene scoprendo e che gli permette di individuare una linea di autori che se pur così distanti, e per certi aspetti anche opposti, si dimostra essere quella alternativa possibile ad un modo univoco di pensare la modernità in senso immanentistico.

È importante soffermarsi su qualche breve “definizione”, se così possiamo connotarle, che Del Noce stesso ha abbozzato, quasi incidentalmente, dell’ontologismo cristiano. «C’è pure nella tradizione e si riaffermerà dopo Pascal, da Malebranche sino a Rosmini, una corrente religiosa che procede da s. Agostino e che, con termine approssimativo per gli equivoci che può generare, si vuol chiamare ontologismo; essa insiste sul contatto immediato e vissuto dell’anima con Dio, esperienza diretta sullo sfondo della quale le prove di Dio prendono senso e valore»¹⁸. Poco oltre l’autore continua sottolineando che «non si può dire che la critica di Pascal si applichi anche ad essa, né d’altra parte che il suo pensiero le si approssimi»¹⁹. In tal senso si comprende come il pensiero di Pascal sia «susceptibile di conciliazione con l’ontologismo rosminiano quale ricomprensione non razionalistica di Malebranche»²⁰.

E ancora, se torniamo a quel passaggio autobiografico – contenuto ne *Il problema dell’ateismo* – in cui il filosofo torinese ripensa criticamente la voce *Ontologismo*; notiamo come egli sottolinei la continuità in seno alla tradizione ontologista attraverso Rosmini: «penso ora che l’ontologismo cristiano conosca nei secoli dell’età moderna un reale sviluppo e che solo dopo la sua definizione in rapporto a Rosmini si possa veramente trattare della tradizione dell’ontologismo,

¹⁷ A. DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida?»*, in «Il Mulino», n. 79 (1958), 317-318 (ora in F. BALBO, *Opere 1945-1954*, Torino 1966, 985).

¹⁸ A. DEL NOCE, *Intorno all’«antiumanesimo» di Pascal*, in AA. VV., *Pascal e Nietzsche*, «Archivio di Filosofia», 1962, 41-65 (ora in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 229). Lo stesso passaggio lo si ritrova ne *Il problema dell’ateismo*, 472.

¹⁹ *Ivi*. Si tenga qui presente che nell’opera delnociana Pascal rappresenta «la forma estrema dell’antiumanesimo cristiano» (ID, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 644), in rapporto a cui si definisce storicamente l’ontologismo quale “riaffermazione dell’umanesimo” e “riconquista della metafisica” dopo la critica pascaliana (DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 103).

²⁰ L. DEL POZZO, *Cattolicesimo e modernità: la “metafisica civile” di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2005, 154.

in *S. Agostino e nel pensiero medioevale*»²¹. Dunque Del Noce ravvisa come passibile di continuità solo quell'ontologismo liberato dall'errore del pensiero francese di generare una "filosofia cristiana per essenza" ricompresa sostanzialmente alla luce di un certo agostinismo idealistico. Tale soluzione secondo il filosofo torinese diventa praticabile attraverso una reciproca purificazione delle posizioni di Malebranche e Pascal nel loro confronto "ideale" e attraverso un ritorno all'autentico agostinismo sul solco di quella rivisitazione critica del cartesianismo operata da Vico e Rosmini. Infatti il tentativo malebranchiano di superare quel separatismo estrinsecistico che Cartesio pone tra filosofia e teologia, o meglio tra ragione e fede, per converso si risolve in una sorta di "intrinsecismo" razionalistico in cui vige una «*relativa confusione del naturale e del sovranaturale*»²². Discende di qui la necessità del confronto con Pascal perché l'esistenzialismo religioso impedisca alla linea ontologistica di ridursi ad un razionalismo teologico.

Volendo ridefinire sinteticamente il percorso ontologistico delnociano dobbiamo tenere presente come egli nell'ambito del "cartesianesimo religioso" veda in Pascal «*la critica rigorosa del momento preilluminista di Cartesio, coincidente [...] con un radicale antiumanesimo; [...] nell'affermazione malebranchiana dell'ontologismo, [...] un oltrepassamento dell'antiumanesimo pascaliano, ma che si accompagna con l'inizio dell'idealismo moderno e con un'inflexione nel senso del futuro razionalismo teologico; nella critica vichiana [...] la piena riaffermazione dell'umanesimo cristiano separato dall'eresia rinascimentale, e insieme la separazione dell'ontologismo dall'idealismo e dal razionalismo teologico*»²³, giungendo a scorgere nella filosofia italiana del Risorgimento il prosequio. Possiamo parlare in tal senso della possibilità di una «*progressiva ricucitura di quella ferita che si apre, nel corso del '600, tra razionalismo teologico*

²¹ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 106.

²² A. DEL NOCE, *La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld*, in AA.VV., *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso sul metodo»*, Vita e Pensiero, Milano 1937, 259-284 (ora in DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 453).

²³ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 90.

(ontologista) e esistenzialismo religioso, frattura tra due aspetti compresenti in Agostino che trovano, entro il modello cartesiano, la loro incompatibile opposizione»²⁴.

Momento fondamentale nella ricerca dello sviluppo della linea ontologista è l'approfondimento di Vico e Rosmini. Infatti per Del Noce «il pensiero di Vico rappresenta un momento ulteriore nello sviluppo della ripresa malebranchiana dell'ontologismo; questa ulteriorità esprimendosi nella critica della struttura significativa del cartesianismo, entro cui Malebranche aveva contenuto la riaffermazione dell'ontologismo con le conseguenze dell'accentuazione dell'idealismo e del razionalismo teologico»²⁵. All'interno dell'interpretazione delnociana della modernità si deve scorgere come Vico assuma un «valore meta-storiografico» proprio attraverso quella connessione di ontologismo e umanesimo che apre «la possibilità speculativa di liberare insieme l'umanesimo dal naturalismo pelagiano e il pensiero religioso da un ascetismo astorico»²⁶.

Del Noce scorge la possibilità di una continuazione ideale del cartesianismo religioso in Vico – in quanto «unico continuatore rigoroso di Malebranche» – attraverso «il rinnovamento dei concetti di cartesianismo, ontologismo, occasionalismo»²⁷. In particolare il filosofo torinese per sostenere la sua tesi si sofferma sulla storia dell'occasionalismo secentesco per mostrare come esso risulti «totalmente irriducibile alle forme precedenti che l'associavano invece nell'arbitrarismo teologico»²⁸. Punto di forza di tale interpretazione è il nesso dell'occasionalismo col principio vichiano del *verum factum*. Infatti attraverso l'introduzione di tale principio si può scorgere quell'elemento di novità che apre ad una prospettiva dell'occasionalismo ripensato sulla linea Geulincx-Malebranche-Vico. Nell'approfondimento di questi autori, infatti, Del Noce coglie quella,

²⁴ BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 78.

²⁵ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 504. Del Noce identifica – come si dirà più oltre (vedi capitolo terzo) – la “struttura significativa del cartesianismo” in quella «dissociazione di spiritualità e di storia [che] porta a una frattura di umanesimo e antiumanesimo: l'umanesimo continua in quel senso di nuovo pelagianesimo o di preilluminismo [...], e all'agonismo contro il peccato si sostituisce l'agonismo contro la natura; per converso il pensiero religioso assume un significato antiumanistico e ascetico» *Ibidem.*, 471.

²⁶ F. BOTTURI, *Vico nel pensiero di A. Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, 97.

²⁷ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 482.

²⁸ *Ibidem.*, 488.

così “poco familiare”, «*continuità dello sviluppo del verum factum nell’occasionalismo*»²⁹. In tal senso si deve dire che «*l’originalità di questo [occasionalismo, n.d.r.] stia proprio nell’aver fatto suo tale principio che precedentemente apparteneva alle filosofie scettiche o empiriste*»³⁰. In sintesi, Del Noce intende il rapporto di continuità e di opposizione – con “prevalenza della continuità” – che si instaura tra Vico e Malebranche nei termini che seguono: «*è lo stesso principio del verum factum, liberato attraverso la connessione con l’ontologismo dalla possibilità di un rovesciamento scettico, che porta Malebranche all’affermazione dell’insuperabilità razionale del dubbio sulla realtà del mondo esterno, e invece Vico a quella della “teologia civile”*»³¹.

È opportuno per una retta comprensione di questo principio – che gioca un ruolo fondamentale nel pensiero delnociano come «*tentativo di riaffermazione dell’umanesimo dopo la critica pascaliana, [che] definisce, a mio credere [n.d.r., è Del Noce che parla], la storia dell’ontologismo moderno*»³² – tenere presente che «*la teoria vichiana del verum corrispondente al factum non ha nulla dell’irrazionalismo e del pragmatismo che le è stato attribuito dalla storiografia ottocentesca e del primo Novecento, e molto ha invece in comune con la concezione classica e cristiana dei limiti della ragione umana*»³³ che non può conoscere la realtà del mondo e delle cose frutto del suo ingegno e delle sue capacità (pur potendo conoscere, secondo la gnoseologia vichiana, queste ultime in un modo più profondo e adeguato rispetto alle cose del mondo) come le conosce Dio. E ancora, rispetto al principio del *verum factum* si deve dire che «*nemmeno si può correttamente definire agnosticismo questa teoria vichiana, e meno che mai*

²⁹ *Ibidem.*, 493. Per approfondire l’idea di questo sviluppo – dalla concezione “negativa” di Geulincx e di Malebranche ad una ricomprensione vichiana “positiva” del *verum factum* – si possono consultare soprattutto i seguenti testi: DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 488-504.; ID., *Vico e la storiografia cattolica*, inedito ora in *Da Cartesio a Rosmini*, 524-525.

³⁰ *Ivi.* In tal senso Del Noce definisce la storia dell’occasionalismo come «*lo sforzo di espungere dal cartesianismo tutti i motivi suscettibili di avere uno sviluppo illuministico o empiristico (o al limite materialistico) o spinoziano*» *Ibidem.*, 489.

³¹ *Ibidem.*, 494.

³² *Ibidem.*, 471. Il corsivo è dell’autore.

³³ A. LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992, 63.

*agnosticismo di tipo kantiano»*³⁴. In tal senso si può ritenere adeguata quella contrapposizione, di crociana memoria, che in Vico si ha tra una “gnoseologia dell’umiltà” e una “gnoseologia della superbia” di matrice cartesiana. Per questo il realismo storico di Vico non tende ad un rovesciamento scettico, ma anzi diventa critica e alternativa autentica a quel carattere “monastico” del pensiero cartesiano per cui quest’ultimo essendo generatore di un agostinismo privo della teologia della storia apre la strada a quel suo caratteristico separatismo dualistico che risulta inadeguato per comprendere la storia. Invece la teologia civile del filosofo partenopeo appare capace di pensare adeguatamente la storia nella sua concretezza *«in quanto unità della causa ideale e dell’occasione utilitaria, conservando nella mente umana quella struttura e intenzionalità metafisica che permettono di vedere nell’utile e nel necessario l’occasione per l’intervento della Provvidenza divina, e quindi l’ingresso dell’eterno nel tempo, del verum nel certum»*³⁵.

All’interno di questo processo filosofico che da Cartesio giunge fino a Vico – articolato, potremmo dire, secondo una ricomprensione dell’unità *attraverso* e *oltre* le opposizioni – Del Noce ritiene fondamentale il passaggio per Rosmini per cogliere l’essenza dell’ontologismo nella sua riproposizione moderna. Nel saggio del 1967, *A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» di Rosmini*, il filosofo torinese scorge nella linea che va da Malebranche – in quanto “continuatore agostiniano” di Cartesio – a Rosmini la continuità del *«processo di separazione dell’ontologismo dal gnoseologismo»*; e prosegue sottolineando: *«perdonatemi se sono affezionato al termine di ontologismo: me ne servo per designare una posizione ulteriore al cosmologismo, che tende a confondere metafisica con scienza, e all’esistenzialismo come filosofia del Dio nascosto. L’ontologismo, in questo senso, è nient’altro che la filosofia intesa a definire la forma della*

³⁴ Ivi. Anzi, giova qui menzionare come in Vico l’ingegno indichi la *«spontanea capacità umana di attingere la profondità metafisica della realtà empirica attraverso le relazioni di somiglianza di cui questa è intessuta. La dottrina del verum idem ac factum ha questo presupposto. Per ciò non sembra adeguata una sua lettura scetticizzante come quella proposta da B. Croce»* F. BOTTURI, *Vico*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 12, Bompiani, Milano 2006, 12121-12122.

³⁵ L. SANTORSOLA, *Il problema dell’etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, PUL - Mursia, Roma 1999, 70.

presenza della verità trascendente alla nostra mente»³⁶. Quindi l'autore mette in evidenza l'ambiguità del termine "ontologismo". Ambiguità che può trovare uno sviluppo positivo secondo il senso sopraesposto o incorrere nella deriva di significare la diretta e immediata intuizione di Dio come condizione di ogni umana conoscenza. È proprio quest'ultima versione dell'ontologismo che viene a cadere sotto la condanna del Magistero ecclesiastico. Per cui – incalza ancora Del Noce – *«diversamente da ciò che si pensa, è da osservare come i teologi del Vaticano I operino una distinzione condannando non l'ontologismo come tale, ma una sua particolare forma. Dobbiamo aggiungere che, dal punto di vista teoretico, la critica di tale forma era stata proprio uno degli obiettivi essenziali della Teosofia rosminiana*»³⁷. Alla luce di questo distinguo il filosofo torinese riconosce nell'opera rosminiana *«la più rigorosa critica dell'ontologismo, nel senso di posizione esposta al rovesciamento in razionalismo e in immanentismo*» e, allo stesso tempo, *«la più rigorosa forma di ontologismo, separato dal razionalismo*»³⁸.

Per Del Noce, dunque, Rosmini rappresenta non solo il punto di arrivo nella linea ontologistica moderna, ma anche quell'*«unico punto di partenza per una ricostruzione metafisica*»³⁹. Infatti, parlando della sua *Teosofia* afferma che è *«il capolavoro che conclude in certo senso questa direzione, per quel che riguarda la critica dell'hegelismo e delle posizioni successive, e le condizioni stesse della loro spiegazione storica; chiude, nel senso che apre insieme a svolgimenti ulteriori [n.d.r., il corsivo è nostro]*»⁴⁰. Il riferimento al fatto che l'opera rosminiana sia passibile di ulteriori sviluppi prelude a quella conciliazione con la tradizione che nell'evo moderno trova un suo sviluppo *«da Cartesio a Rosmini e oltre, [...] verso la riscoperta del*

³⁶ A. DEL NOCE, *A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» di Rosmini*, «Giornale di Metafisica», XXII, 4-5, 15/7-10/1967, 405-419 (ora in ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 540-541).

³⁷ *Ibidem.*, 541.

³⁸ *Ivi.*

³⁹ *Ibidem.*, 537.

⁴⁰ *Ibidem.*, 541.

tomismo»⁴¹. È proprio in questa “ulteriorità” – come si verrà chiarendo – che deve essere collocata la riscoperta del tomismo esistenziale di Gilson che fungerebbe da *trait d’union* tra Rosmini e Tommaso. Tale tesi delnociana viene articolata attraverso il confronto con l’attualismo gentiliano e il suo “scacco”. Infatti Del Noce mostra la rilevanza e l’attualità dell’opera di Rosmini e di Gilson cercando di cogliere nello scacco che il pensiero di Gentile subisce – in quanto critica radicale della teoria dell’intuito e consequenziale inveramento estremo dell’hegelismo⁴² – la strada che per converso in tal modo si apre a quell’unico pensiero che non è stato coinvolto dalla catastrofe attualistica: la tradizione del pensiero cristiano, anzi cattolico nella fattispecie. Anticipando alcuni rilievi che faremo più avanti, in modo sintetico possiamo dire che nella prospettiva delnociana «*in primo luogo, lo scacco della filosofia di Gentile avrebbe permesso di affermare nuovamente la realtà distinta dell’essere e del pensiero ristabilendo, quindi, le condizioni per formulare una concezione antropologica fondata sulla teoria della partecipazione (tomismo). In secondo luogo, un simile scacco avrebbe significato la possibilità di ripristinare anche e di conseguenza la distinzione tra l’essere e il divenire così da rendere di nuovo efficace la teoria dell’analogia come premessa essenziale per una autentica ontologia (ontologismo)*»⁴³.

Per cogliere adeguatamente la riproposizione delnociana del pensiero classico e cristiano, come alternativa alla deriva immanentistica del razionalismo in ateismo e sua conseguente involuzione nichilista, risulta necessario soffermarsi su quel “filosofare attraverso la storia” caratteristico del metodo del nostro autore. La proposta di Del Noce, infatti, si articola secondo una singolare indagine sulle “essenze filosofiche” che si rivela allo stesso tempo connotata in senso

⁴¹ ID., *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, in AA. VV., *Studi filosofici in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 454-474 (ora in A. DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII/ Paolo VI/ Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005, 51).

⁴² Giova qui ricordare quanto per Del Noce sia rilevante sottolineare che «*il riconoscere la straordinaria coerenza dell’opera gentiliana significa che la sua “non continuabilità” (e in ciò consiste il suo scacco) dipendeva dal suo essere una filosofia delle “conseguenze ultime”, e che in ciò sta la sua importanza, e diciamo pure e la sua classicità*» A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, 10.

⁴³ L. RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell’attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 119.

storiografico e speculativo. Inoltre sostare su questo peculiare metodo delnociano apre anche la riflessione su quell'affinità con Gilson che segna la ricerca di entrambi i pensatori.

I.2 Il “filosofare attraverso la storia”

Come già rilevato in precedenza, in merito alla formazione di Del Noce e alla sua idea di conciliare Blondel col tomismo, l'autore facendo dei cenni autobiografici sulle proprie ricerche fa anche una interessante notazione di carattere metodologico. Riferendosi alle sue indagini sul processo di formazione della filosofia dell'azione asserisce: «è chiaro come la disposizione connaturale al mio modo di pensare fosse di studiarla nella visione storica che presupponeva»⁴⁴. Inoltre poco oltre, a conclusione del suo lungo saggio introduttivo a *Il problema dell'ateismo*, sintetizzando il percorso e le tesi principali dell'intero volume, giustifica la “necessità della forma” che il testo ha assunto. Parlando dell'ordine della ricerca e del carattere dei diversi “libri contratti”, e non saggi, Del Noce dice che «si trattava di illustrare l'interdipendenza necessaria di una serie di problemi apparentemente lontani»⁴⁵ e che l'ordine sarebbe stato diverso se gli fosse stato possibile partire – come lui dice – «da una filosofia per me assolutamente certa. [... Ma] non avevo invece altra via oltre quella di una ricerca della filosofia attraverso la storia»⁴⁶. Un altro dato autobiografico significativo riguardo all'importanza del contesto storico nella ricerca delnociana, è un appunto del seguente testo inedito tratto dal diario giovanile dell'autore: «*Dello Stile a te conveniente: lo stile che a te converrà non sarà lo stile apostolico, lo stile della verità scoperta: sarà lo stile di ricerca, di chi non ha trovato ancora la verità e nei sistemi storici la cerca: onde*

⁴⁴ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 195.

⁴⁵ *Ibidem.*, 198.

⁴⁶ *Ibidem.*, 199. Il corsivo è nostro.

l'indirizzo storico dei tuoi primi lavori»⁴⁷. Già da questi rilievi iniziali si nota come una preoccupazione costante dell'opera delnociana sia quella di poter mostrare la rilevanza e la pregnanza del nesso costitutivo tra pensiero e vita, tra filosofia e storia, e come tale nesso istituisca nella sua effettualità storica la concretezza dell'agire umano.

È importante nell'accostarci a tale metodo tenere presente, nel contesto della nostra ricerca, che *«quel “filosofare attraverso la storia”, cui Del Noce si dedica da sempre – glielo avrebbe insegnato, a suo dire, Gilson, ma prima ancora, in Italia, Martinetti»*⁴⁸. Questo riferimento a Gilson risulta di non poco conto per cogliere adeguatamente la posizione che il suo metodo e il suo tomismo esistenziale occupano all'interno del pensiero delnociano. Infatti sia per Del Noce che per Gilson la dimensione storica del filosofare e la causalità ideale intrinseca ad ogni sistema o metodo filosofico sono dati imprescindibili per la storia della filosofia, che quindi non potrà che essere allo stesso tempo una filosofia della storia. Risulta significativo, in quest'ottica, rilevare quanto Del Noce afferma di Gilson cercando di andare oltre quell'opinione diffusa che lo etichetta come uno storico della filosofia piuttosto che un filosofo: *«in realtà è un “filosofo attraverso la storia”, che scoprì la verità e la presente attualità del tomismo attraverso l'accertamento di quel che il Dottor Angelico aveva realmente pensato. E che da vero storico della filosofia si persuase che essa non è misurata dal tempo; che non vale per essa l'idea di progresso se non nel senso subordinato del maggior risalto che una verità assume attraverso il confronto con le posizioni di pensiero opposte»*⁴⁹. In un altro contesto Del Noce si definisce come un filosofo attraverso la storia al pari di Gilson e Gouhier e tratteggia come lui intende i rapporti tra storiografia filosofica e pensiero metafisico: *«una filosofia è sempre, e lo è sempre stata, storia della filosofia, in ciò, che deve render conto delle posizioni di pensiero altre dalla sua. Teoretica e storia della filosofia sono perciò due aspetti, inscindibili, di dispiegamento di una stessa essenza»*. E più oltre lo stesso

⁴⁷ A. DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Manelli 2001, 171.

⁴⁸ F. MERCADANTE, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, 29.

⁴⁹ A. DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson*, in AA. VV., *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 454-474 (ora in A. DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII/ Paolo VI/ Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005, 33).

rimarca ancora: «*nella prospettiva che propongo [...] si può benissimo diventare filosofi attraverso la storia della filosofia*»⁵⁰. Già da questi primi rilievi, emerge una tensione costante del pensiero gilsoniano – costante presente anche in Del Noce –: quella di comprendere e rendere ragione del rapporto tra verità e condizione storica. Questa tensione ultimamente si traduce in una «*storia della filosofia come progressiva dialettica delle virtualità speculative insite in ogni idea filosofica, al di là delle intenzioni e della consapevolezza del singolo pensatore*»⁵¹. Interessante a tal proposito è la definizione delnociana del cartesianesimo come «*agostinismo, ritrovato, per una necessità delle essenze filosofiche, ma fissato in una forma di pensiero che è, nei riguardi del tomismo, in termini di radicale e inconciliabile opposizione*»⁵². Dunque ogni autentica ricerca storico-filosofica non può non tener conto della necessità intrinseca di sviluppo che ogni contenuto di pensiero ha in sé; per questo in ultima analisi, nella prospettiva di Gilson e di Del Noce, si deve dire che «*la storia della filosofia è quindi metafisica, analisi delle strutture dell'essere che si riflettono nelle vicende della ricerca umana nel tempo*»⁵³.

Senza assimilare la posizione di Gilson allo storicismo hegeliano, comtiano o teilhardiano, dobbiamo scorgere nella sua opera il merito di aver tracciato delle linee di continuità tra il pensiero greco e quello cristiano, così come fra Cartesio e la scolastica. A mo' di esempio del filosofare attraverso la storia – intesa come metodo di ricerca che tenta di mostrare la presenza di “costanti filosofiche” nella dinamica storico-culturale facendole emergere attraverso una rigorosa analisi storiografica – è interessante segnalare, *en passant*, come il pensatore francese, cercando di tracciare delle linee di continuità in merito alla questione della filosofia cristiana dopo aver illustrato gli esempi di San Giustino, Lattanzio, Sant'Agostino e Sant'Anselmo, avverta l'esigenza

⁵⁰ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 86-87. Precedentemente, all'interno dello stesso saggio, Del Noce si riferisce anche a Laporte come a un “filosofo attraverso la storia” cfr. *ibidem.*, 14.

⁵¹ A. LIVI, *Étienne Gilson: metafisica e metodologia dell'esperienza storica*, in *Filosofia oggi*, anno VII, 1984 n. 4, 551. Possiamo definire questa posizione come la «*posizione di chi concepisce la verità logica – la verità delle idee – come un valore trascendente (rispetto alle persone e alla storia). Secondo questa [...] posizione, le idee sono dotate di leggi proprie, che verrebbero a essere come le “strutture razionali dell'ordine oggettivo”*». *Ibid.*, 554.

⁵² DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, X. Il corsivo è dell'autore.

⁵³ LIVI, *ivi*.

d'istituire un paragone con Main de Biran per «*far sentire ancora una voce, che risponde loro traverso i secoli, per attestare la perennità [il corsivo è il nostro, n.d.r.] della questione e la necessità della risposta*»⁵⁴. Inoltre in merito alla tematica della filosofia cristiana – a proposito della correlazione tra storia e pensiero – conclude il pensatore francese: «*scoprire nella storia la presenza d'un'azione esercitata sullo svolgimento della metafisica dalla rivelazione cristiana, sarebbe apportare una dimostrazione in qualche modo sperimentale della realtà della filosofia cristiana*»⁵⁵.

È il caso, a questo punto, d'istituire un breve parallelo tra Del Noce e Gilson – tenendo presente i dovuti distinguo sia per gli approcci, sia per gli argomenti che per i contesti in cui vengono trattati⁵⁶ – che esemplifichi l'affinità di metodo di questi pensatori. Per parte sua Gilson all'inizio della sua opera magistrale *Lo spirito della filosofia medioevale* occupandosi del problema della filosofia cristiana pone la questione se uno storico del pensiero medioevale possa considerare le filosofie elaborate dai cristiani di quel tempo in modo separato da quelle concepite da ebrei o musulmani. A tal proposito sottolinea come «*posto in questa forma, il problema è d'ordine puramente storico, e può essere facilmente risolto: in linea di diritto non si potrebbe isolare nella storia ciò che fu unito nella realtà. [...] Il vero problema non sta qui; esso è d'ordine filosofico, e molto più grave*»⁵⁷. E di seguito esplicita che esso «*consiste nel domandarsi se la nozione stessa di filosofia cristiana abbia un significato e, sussidiariamente, se essa corrisponde a una realtà*»⁵⁸. Insomma quello che preme al pensatore francese non è una questione di mera storiografia o di storia della filosofia, ma la comprensione filosofica del dato storico nel suo articolarsi di pensiero ed eventi. In ultima analisi nell'opera di Gilson si deve riconoscere una intrinseca correlazione tra metafisica, storia della filosofia e gnoseologia (infatti, come emergerà più avanti, la questione del realismo come metodo del filosofare risulta elemento fondante per il pensatore francese). In tal

⁵⁴ É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1932, trad. it. a cura di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶, 41.

⁵⁵ *Ibid.*, 48.

⁵⁶ È opportuno sottolineare a tal proposito come «*Del Noce si differenziava in parte da Gilson perché quest'ultimo era più a "casa sua" nel Medio Evo età conclusa, ma Del Noce nell'età contemporanea doveva domandarsi: "Dove andiamo?"*; questo diventava per lui un problema anche esistenziale» V. MATHIEU, *Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce* in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, 34-35.

⁵⁷ GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, 11. I corsivi sono i nostri.

⁵⁸ *Ivi*. Il corsivo è dell'autore.

sensu – estendendo quanto Gilson dice in merito allo scarto che si ha nella comprensione della contingenza e del divenire storico per il passaggio dalla visione greca del mondo come coeterno a Dio, a quella cristiana della sua creazione e dell’implicato ripensamento delle nozioni di essenza ed esistenza – la ricomprensione cristiana del reale e dei guadagni filosofici della storia della filosofia non può che imprimere «*un importantissimo carattere di novità metafisica*»⁵⁹, proprio nel dispegare la sua fecondità anche ai diversi livelli storico-culturale.

Mutatis mutandis in Del Noce possiamo riscontrare un approccio simile e una altrettanto simile centralità della visione filosofica per quanto concerne il suo sondare le linee essenziali della storia contemporanea secondo quella sua peculiare interpretazione transpolitica⁶⁰. Infatti l’approccio delnoceano al pensiero e alle vicende moderne e contemporanee si muove sempre attraverso una “storiografia speculativa”⁶¹ che mette a tema come dato imprescindibile la ricerca del senso più profondo delle dinamiche che muovono la storia. È interessante in tal senso la notazione di metodo che il filosofo torinese pone all’inizio di una sua conferenza napoletana dal significativo titolo *L’interpretazione transpolitica della storia contemporanea: «ho incontrato il problema non da storico ma da filosofo, come se obbedissi al richiamo di Hegel, secondo cui la filosofia deve essere anche la comprensione concettuale del proprio tempo e la critica di esso»*⁶². Nello stesso contesto si viene chiarendo quella sua notazione sul fatto di affrontare le questioni della storia contemporanea più come filosofo che come storico, dopo aver descritto come l’idea di rivoluzione nell’attualità conosca diverse declinazioni (politica, storica, tecnologica, sessuale e via dicendo) e

⁵⁹ GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, 88.

⁶⁰ Si tenga qui presente, in merito a tale interpretazione transpolitica, il confronto con Renzo De Felice sull’interpretazione del fascismo e della cultura contemporanea. È indicativa la citazione defelicianiana che Del Noce fa agli inizi di un suo intervento a proposito di questo argomento ricordando come De Felice voglia accostarsi al fenomeno del fascismo; e cioè alla luce «*non soltanto di una completa analisi storica, ma anche di una rigorosa problematica, così da coglierne l’essenza, il significato più intimo e non lasciarsi fuorviare dagli aspetti secondari*» R. DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo* cit. in A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* (a cura di G. Riconda), Morcelliana, Brescia 2007, 59. Per un più ampio confronto con De Felice si veda A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino 2004, 173-220; ID., *Appunti per una definizione storica del fascismo*, in ID., *L’epoca della secolarizzazione*, 111-136; G. CALABRÒ, *De Felice, Del Noce e l’interpretazione transpolitica del fascismo*, in F. MERCADANTE e V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 92-112.

⁶¹ Per questa definizione cfr. V. MATHIEU, *La filosofia nel Novecento*, Le Monnier, Firenze 1978, 253.

⁶² DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 59. Il corsivo è il nostro.

che nell'attuarsi dei vari processi che hanno causato dei cambiamenti si deve scorgere la priorità del fattore formale rispetto a quello materiale. Dice, infatti, Del Noce che *«anziché vedere il vero motore della storia nella causalità materiale, nei conflitti di classe o nel progresso tecnologico, dovremmo riconoscere che tutti questi processi, certo importantissimi, forniscono però solo la materia della trasformazione storica. La forma, che è poi l'elemento decisivo, dipende dalla visione filosofica complessiva che fornisce le categorie attraverso le quali il mutamento viene pensato»*⁶³. E concludendo la pericope riprende liberamente il rovesciamento del pensiero hegeliano che il giovane Marx auspica rispetto all'opposizione del farsi mondo della filosofia al farsi filosofia del mondo, asserisce che *«potremmo dire che la storia contemporanea è la storia di una filosofia che si fa mondo; che deve perciò essere vista come storia filosofica, al modo che per la storia medievale si parla di storia religiosa»*⁶⁴. Parallelamente, nel contesto dell'interpretazione della filosofia del '600 è indicativo il richiamo esplicito che Del Noce fa a Gilson quando, in merito al passaggio dal concetto di Controriforma a quello di Riforma Cattolica, – nell'intento di dare una valutazione sul fatto se vi sia stata o meno un'incidenza reale di questa riforma anche sul pensiero filosofico moderno – afferma: *«a me pare che in linea storica un elemento prezioso per la soluzione di questo problema sia la risposta alla domanda se tale idea sia stata o no generatrice di valori razionali; nell'applicazione, cioè, dello stesso metodo che il Gilson ha usato per il pensiero medioevale»*⁶⁵.

Gilson ha lasciato un'altra sintetica delucidazione del suo approccio anche nella *Presentazione* alle sue conferenze tenute per l'anno accademico 1939-1940 presso la *Mahol Powell Foundation* come *visiting professor* per l'*Indiana University*. In questa sede – riferendosi in particolar modo al problema metafisico di Dio e al rapporto che intercorre fra la nozione di Dio e la dimostrazione della sua esistenza – il pensatore francese chiarisce che il suo approccio consiste nel *«trarre dalla storia dei sistemi filosofici del passato i dati essenziali che entrano a far parte della giusta formulazione di un problema filosofico, per poi determinare, alla luce di quei dati, quale sia*

⁶³ *Ibidem.*, 64-65.

⁶⁴ *Ibidem.*, 65.

⁶⁵ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 409.

la giusta soluzione del problema stesso»⁶⁶. E dopo aver messo in chiaro che questo non è certamente l'unico approccio possibile, mette in guardia dal fatto che «si tratta di un metodo non esente da rischi»⁶⁷. Ed esemplifica tali rischi riferendosi a due letture della storia della filosofia come a paradigmi esplicativi delle derive a cui queste letture si espongono. Sostanzialmente potremmo identificare le matrici di queste interpretazioni per un verso nel pensiero hegeliano, e per l'altro in certo storicismo di area tedesca. Dice Gilson riferendosi al primo rischio che questo finisce per «scadere in una specie di gioco dialettico nel quale le verità filosofiche vengono ridotte a mere opinioni di scuola, ciascuna delle quali viene esposta in ordine cronologico, facendo vedere che è attendibile dal suo punto di vista, ma non dal punto di vista di una successiva»⁶⁸. Passando alla seconda prospettiva l'autore mette in evidenza che «un altro modo di corrompere il metodo dell'approccio storico è di presentare le varie filosofie come un processo storico nel quale ciascuna scuola di pensiero è così concreta e individuale da costituire un fatto a sé, senza connessione con altri fatti»⁶⁹. Nel prendere le distanze da queste interpretazioni della storia della filosofia Gilson tratteggia sinteticamente come debba intendersi per lui il rapporto tra storiografia e teoretica, affermando che, in ultima istanza, «il metodo di approccio storico alla problematica filosofica utilizza la storiografia filosofica come propedeutica alla filosofia vera e propria»⁷⁰.

Nel contesto di queste sottolineature del pensiero gilsoniano si deve tener presente come costante imprescindibile del suo filosofare l'attenzione alla «complessità delle relazioni che uniscono le idee ai fatti. È verissimo che la storia, semplice collezione di fatti, non risolve mai nessuna questione di diritto, perché la decisione appartiene sempre alle idee; ma è pure vero che i concetti s'inducono partendo dai fatti, di cui, dopo essere indotti, diventeranno i giudici»⁷¹. Per cui

⁶⁶ GILSON, *Dio e la filosofia*, 17.

⁶⁷ *Ivi.*

⁶⁸ *Ibidem.*, 17-18.

⁶⁹ *Ibidem.*, 18.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ È. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, 18. È interessante, in merito, notare come il suo rigore nell'essere storico della filosofia e filosofo al tempo stesso si espliciti anche nella seguente osservazione che pone a proposito della sua critica nei confronti dell'interpretazione che Heidegger dà del pensiero dell'essere di Tommaso: «si tratta qui di

in sede di questa ricerca storiografica e teoretica insieme, e nell'elaborazione dei nessi tra principi filosofici e annesse vicende storiche, si deve sempre tenere presente l'effettiva "storia" di un'idea nella sua aderenza ai dati e alle testimonianze documentarie che di essa abbiamo. Infatti *«alla domanda: che sarebbe accaduto se...? La storia non dà risposta. [...] Il filosofo non può in questo caso che osservare le vicissitudini alle quali la conoscenza dei principi sembra essere sottomessa»*⁷². In tal senso si deve sottolineare, con A. Livi, che nel pensiero gilsoniano *«non sono le intuizioni teoriche – quelle della metafisica, o della logica o della scienza sociale o della storia economica – a determinare un certo atteggiamento (aprioristico) nell'interpretazione della storia. Nel Gilson la metodologia storica è sinceramente e pienamente autonoma [...] da presupposti soggettivi: essa si fonda invece su induzioni di carattere schiettamente sperimentale, sia pure con l'analogia che la scienza storica ha con il metodo sperimentale e l'induzione scientifica di altre discipline fondate sull'osservazione e la catalogazione dei fatti»*⁷³. Secondo tale metodo quindi si deve sempre considerare il rapporto tra pensiero filosofico e storia come istituito da una reciprocità tale per cui si rinviene sempre nella ricerca storica l'elemento filosofico, e viceversa nell'indagine filosofica l'elemento storico; per cui in Gilson *«la vera metafisica si nutre di esperienza, e quindi di storia, come anche di morale, di politica, di arte e di religione»*⁷⁴. In questi rilievi gilsoniani si riscontra una significativa affinità con quella peculiare indagine delnoceana delle essenze filosofiche a cui fa da sfondo una correlatività tra causalità ideale e causalità materiale della storia e della vita. In questa correlazione la priorità è però sempre assegnata all'elemento formale. Per cogliere la pregnanza di tale nesso tra pensiero e vita anche in Del Noce, riteniamo significativo accennare, per es., alla critica che l'autore muove alla visione relativistica e libertina del matrimonio monogamico indissolubile e della conseguente percezione permissiva della sessualità. Questa visione avendo

storia guardata da una certa prospettiva filosofica, ma non possono esserci due storie della filosofia, una a uso degli storici, l'altra a uso dei filosofi. Non c'è uso filosofico della storia possibile che quello che si può fare della storia vera. Martin Heidegger ha dunque il diritto di fare filosoficamente appello alla testimonianza della storia, purché questa testimonianza sia aderente ai fatti» GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, 131.

⁷² ID., *Costanti filosofiche dell'essere*, 129.

⁷³ LIVI, *Étienne Gilson: metafisica e metodologia dell'esperienza storica*, 555.

⁷⁴ *Ibidem.*, 556.

perso il senso autentico dell'idea di tradizione – che, «in quanto “tradere” è consegnare, presuppone quella di un ordine oggettivo di verità immutabili e permanenti (il Vero in sé e il Bene in sé platonici)»⁷⁵ – finisce per cedere il passo ad una concezione della sessualità come puro erotismo in cui i legami e la fedeltà perdono la loro vera rilevanza. E l'autore ne conclude, con tono perentorio, che in ultima analisi «la questione dell'erotismo è anzitutto questione metafisica. Solo una restaurazione di quella che per brevità chiamerò “metafisica classica” può veramente troncarsi il sistema di valutazioni in cui esso consiste»⁷⁶. In tal senso, potremmo dire che per entrambi questi filosofi – riprendendo una bella espressione di E. Berti – «il tema della metafisica è la vita»⁷⁷.

In merito all'interpretazione della storia contemporanea, Del Noce – in modo simile alla succitata notazione gilsoniana sul nesso tra idee e fatti – introducendo il suo *Giovanni Gentile* dice di prendere in considerazione la filosofia del pensatore italiano come “documento” non sufficiente, tenendo a specificare di seguito: «nel senso che la causalità ideale non è mai sufficiente»⁷⁸; pur rivestendo tale causalità una funzione primaria e imprescindibile nell'interpretazione della storia, e nella fattispecie della storia contemporanea. In entrambi gli autori, dunque, la dialettica storica è fondamentale per un adeguato approccio alle idee filosofiche e alla loro giustificazione; a tal punto

⁷⁵ A. DEL NOCE, *L'erotismo alla conquista della società*, in AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze 1970, 9-48 (ora in ID., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993, 66).

⁷⁶ *Ibidem.*, 66-67.

⁷⁷ E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, 51. Giova, in questo contesto, considerare come il nesso tra pensiero/filosofia e vita/storia includa in sé anche quel legame tra ragione e affezione (intesa anche come sentimento e passione) che in ultima analisi permea concretamente la condizione umana in tutti i suoi risvolti. Infatti «i problemi filosofici attraversano come lama acuminata le nostre vite, si differenziano dall'essere inutile crampo mentale: sono temi essenzialmente “autobiografici”, che originano da domande necessariamente presenti in ciascuno. È solo una banalità l'assunto che la filosofia sarebbe cosa fredda, estranea. Forse non vi si incontra il movimento della sensibilità, il raccontarsi dell'io sentimentale, il cozzo inquieto della fantasia. Non si dà tuttavia freddezza nel filosofare, ma qualcosa di ardente e appassionato, vissuto entro la ferma luce dell'intelletto. Non è la mutevolezza del sentire che rende calda la filosofia ma la tensione dell'uomo che impegna in essa se stesso». Per cui si dirà che «la filosofia è richiesta o “vocata” dalla condizione umana, considerata nei suoi elementi più originari». Infatti dall'analisi attenta dell'*humanum* emergono due “forme principali” che informano l'intero dinamismo del soggetto: «la tensione teoretica della mente a conoscere il vero; il desiderio della volontà di riposare nella fruizione della felicità» V. POSSENTI, *Philosophia mortalis? Philosophia perennis?*, in AA. VV., *La filosofia come vocazione. (Seconda navigazione. Annuario filosofico 1997)*, Mondadori, Milano 1997, 35. 43.

⁷⁸ A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, 11.

che si può dire che «*la storia detta le condizioni del filosofare, e lo spazio di intervento dell'arbitrio soggettivo del filosofo è ristretto*»⁷⁹. In questa prospettiva va colto anche quello che Del Noce definisce come inglobante storico; ovvero quella sorta di “precondizione” storica ed esistenziale in cui ogni filosofo si trova situato e che influisce oltre che sulla sua vita, sul suo filosofare senza determinarlo in modo necessario. Infatti pur nella sua condizione situata – in senso storico, ermeneutico ed esistenziale – il filosofo gode di «*una libertà di azione quasi illimitata*»⁸⁰; nella scelta dell'oggetto di ricerca, nel metodo, nello stile con cui formulare le sue tesi, nel rapporto con la tradizione, ecc. Ma, d'altra parte, gli esiti speculativi delle idee filosofiche adottate non sono così liberi; anzi si dirà che queste idee «*portano necessariamente a certi esiti, indipendentemente dalle intenzioni e dalle pretese di chi le adotta*»⁸¹. Giova qui rimarcare, ancora una volta, come Del Noce sottolinei «*il ruolo della causalità ideale nella storia e la presenza, in tutti i fenomeni storici, di un elemento indipendente di causazione ideale. Ciò non vuol dire affatto, sia chiaro, che Del Noce capovolga il materialismo ritornando ad una filosofia idealistica della storia. [...] Piuttosto bisogna dire che Del Noce ridiscopre il ruolo della causalità formale nella storia. La causalità ideale, per lui, è essenzialmente causalità formale*»⁸². Si può cogliere, alla luce delle considerazioni svolte fin qui, il senso di quella singolare metafisica delnoceiana che lui stesso ha denominato “ontologismo platonico” o “platonismo cristiano”⁸³. Tale prospettiva platonizzante non ingenera quei dualismi caratteristici delle visioni platoniche antiche o cartesiane – spesso riproposti nel corso della storia sotto diverse sembianze – ma anzi proprio nel tentativo di rifuggire da tale pericolo,

⁷⁹ A. LIVI, *Introduzione*, a É. GILSON, *L'être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1948, trad. it., *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano 1988, VI. Per cogliere adeguatamente l'affermazione succitata si deve porre attenzione a come «*la storia della filosofia dimostra che le “idee” (ossia, la formalizzazione logica dell'esperienza attraverso la riflessione sistematica e l'elaborazione delle teorie) rispondono a una necessità ontologica intrinseca, nel senso che il loro sviluppo trascende le intenzioni di chi le formula e obbliga a porsi quei determinati problemi, con quelle possibili soluzioni*» *ivi*.

⁸⁰ A. LIVI, *Augusto Del Noce, Étienne Gilson e il realismo politico*, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000, 342.

⁸¹ *Ivi*.

⁸² R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero religioso di Augusto Del Noce*, in Aa. Vv. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce. Atti del convegno. Trieste, 19-20 novembre 1991*, a cura di A. Savignano, Giuffrè, Milano 1994, 53.

⁸³ Cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U.SPIRITO-A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, 133.162.

istituisce uno stretto parallelismo tra l'elemento materiale (uomo/storia) e l'elemento formale (anima/filosofia) – si tenga qui presente anche il metodo transpolitico che coglie una concatenazione quasi necessaria tra filosofia e politica – che cercando di rendere ragione dell'unità dei fattori implicati ha la pretesa di dischiudere una prospettiva ermeneutica aperta all'istanza metafisica e capace di cogliere quei valori che orientano l'agire e che si danno sempre in modo situato nell'esistenza del singolo e nel corso degli eventi. In ultima analisi – affermando in questo nesso tra causalità materiale e formale, la superiorità della seconda rispetto alla prima – Del Noce scorge all'interno della storia, e nella fattispecie della storia moderna e contemporanea, l'esistenza di processi necessari, dotati di una sorta di necessità irreversibile: si pensi al processo di causa-effetto che egli ravvisa nel passaggio dal razionalismo all'ateismo, o a quello dal marxismo al nichilismo. Addirittura, come sottolinea E. Berti, in alcuni momenti, l'analisi delnociana ha paragonato *«la necessità con cui queste posizioni si autodistruggono alla necessità con cui si autoconfuta la negazione del principio di non-contraddizione, cioè al famoso èlenchos aristotelico, che è per comune riconoscimento la forma più rigorosa di concatenazione logica mai concepita»*⁸⁴. Per cogliere adeguatamente questa interpretazione delnociana della storia della filosofia e della sua articolazione rispetto agli eventi e ai condizionamenti storici, è opportuno riferirsi – seppur brevemente – a quelle “essenze” che attraverso singoli pensatori o correnti filosofiche informano di sé la trama della storia. Consideriamo, in prima battuta, che la problematizzazione della storia della filosofia in Del Noce ha come centro *«la storia della filosofia moderna e della modernità come*

⁸⁴ E. BERTI, *Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000, 557. Interessante, a tal proposito, la citazione di una lettera personale che Del Noce aveva scritto a Berti il 18 settembre 1973 (lettera pubblicata in seguito nell'“Unità” del 20 dicembre 1991), che lo stesso Berti riporta in nota: *«l'evidenza del principio di non-contraddizione, in quanto è costituita dalla confutazione della propria negazione e non è un'intuizione immediata, trova oggi la riconferma nell'autoconfutazione a cui si trova esposto, oggi, l'epilogo rivoluzionario-ateo del pensiero immanentistico»* *ibidem.*, 562. Assumendo criticamente la prospettiva delnociana sul rapporto tra storia e filosofia – soprattutto nel confronto con Marx nel rovesciamento del rapporto tra causalità materiale e causalità formale –, permane il dubbio che vi sia *«un che di schematico, dovendosi aristotelicamente riconoscere che causalità materiale e causalità formale, in quanto costituiscono coprincipi necessari del reale e del divenire storico, non sono mai ciascuno separatamente dall'altro elementi sufficienti di spiegazione reale»* V. POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995, 38.

problema; non dunque la questione: “l’essere come problema”. Ne consegue che la scansione della ricerca non sia volta a una prensione intellettuale dell’essere, quanto piuttosto a un fitto intreccio di connessioni, ramificazioni, discendenze, rimandi, somiglianze e differenze tra una vasta galleria d’autori: metodo perciò più storiografico-genealogico che speculativo. [...] [Per cui, n.d.r.] si direbbe che il metodo delnociano sia caratterizzabile come indagine sulle essenze filosofiche»⁸⁵. Tratto caratterizzante di tale metodo è quello di rinvenire attraverso analisi storiografico-filosofica una “continuità all’interno delle essenze”. Questa continuità deve essere compresa come una storia, uno sviluppo, delle stesse essenze verso una loro maggiore “purificazione”: «vi è una storia di ognuna di esse, come ricerca del loro affinamento e della loro purezza, nel senso della rimozione di quegli elementi che potevano dar luogo a rovesciamento in altre essenze [...]. Il processo interno a ogni essenza è quello di una purificazione, non di un superamento-conservazione: in questo processo ognuna di esse mette in luce le sue assunzioni prime»⁸⁶. Per comprendere la dinamica tra elemento materiale e formale risulta opportuno soffermarsi su quanto Del Noce afferma riguardo al concetto di cambiamento-trasformazione mettendo in rilievo all’interno del concreto dispiegarsi della storia la presenza di principi, valori, che la sorreggano nella sua possibilità di discernimento e di compimento: «quando infatti parliamo di trasformazione noi non escludiamo, anzi addirittura implicitamente ammettiamo, che vi sia

⁸⁵ POSSENTI, *op. cit.*, 35. Altri definiscono il metodo delnociano come *storiografia dissociativa*, cfr. P. MICCOLI, *La transpoliticità della storia secondo Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992, 303-324. Per altro, anche Perone rileva come in Del Noce «questo procedere dischiudendo un doppio continuo è forse uno dei tratti più caratteristici del suo metodo storiografico, in cui continuamente a una teoria se ne ricollega, per opposizione, un’altra, a un autore un altro, a una genealogia culturale un’altra, e ancora questi doppi si rivelano, volta a volta, inconsistenti divaricazioni a partire da un terreno comune oppure alternative radicali, in una decostruzione e ricostruzione delle ascendenze e discendenze della storia della filosofia, che se talora eccede un po’ [...], è pur sempre ingegnosissima e talvolta anzi geniale» U. PERONE, *Ricominciare la modernità: Cartesio*, in MURATORE U. (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, 103.

⁸⁶ A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965, 275-276. È opportuno, per coglierne in modo adeguato la suddetta continuità all’interno delle essenze, precisare su come debbano essere intese tali essenze: «bisogna intendere con “essenze” soltanto le posizioni ultime del pensiero filosofico, quelle cioè in rapporto alle quali si esercita il pari – il razionalismo e la filosofia religiosa, e magari anche l’empirismo [...]? O vi sono delle essenze più specifiche, quantunque inquadrabili in quei generi sommi? La risposta sembra debba essere data nel senso della seconda alternativa; avvertendo però che tali specificazioni possono consistere sia in figure storiche (infatti l’uso che di queste fa Del Noce – malebranchismo, vichismo ecc. – è concepibile solo per delle essenze: “incontri”, “rovesciamenti”, “sordinazioni nell’opposizione” e così via), sia in figure teoretiche (gnoseologismo, scetticismo ecc.)» M. M. OLIVETTI, *Riforma cattolica e filosofia moderna in A. Del Noce*, in «Archivio di filosofia» (1969), 160. 161.

qualcosa che non cambia accanto a ciò che cambia. Nel cambiamento della forma (che è il senso etimologico della parola trasformazione) vi è qualcosa che non cambia, una sostanza (ypokeimenon, direbbe Aristotele) che è ciò che sottende sia la forma antica, sia la successiva e più nuova in cui le cose ci appaiono. Se applichiamo questo schema di pensiero alla storia umana, dovremo dire che esiste un certo insieme di valori permanenti che orienta e giudica il cambiamento. Sarà dunque giusto e opportuno che esso sia orientato in modo tale da dare forme via via più alte e più perfette a quei valori permanenti che orientano la storia»⁸⁷. È importante, però, non identificare la posizione di Del Noce con quella di certo tradizionalismo. Infatti l'affermazione dell'esistenza del metastorico non si riduce per il nostro autore ad un culto morboso del passato, ad un richiamo astratto a formulazioni immutabili, e immobilizzanti, della tradizione. Piuttosto, come si verrà chiarendo, si deve parlare di un'esplicazione delle virtualità già presenti in esse e che attendono una loro messa in chiaro e "attualizzazione". In tal senso Del Noce afferma che «per "spirito" tradizionale non si intende la difesa di un certo passato, anche del più nobile, anche di quello in cui i principi eterni sembrano essersi meglio incarnati in modo da far corpo col senso comune del tempo. [...] La metastoricità e la sovraumanità del vero fanno sì che la sua fissità abbia aspetto di un'ulteriorità nei riguardi di ogni espressione, quindi di inesauribilità come capacità di esprimersi in infiniti aspetti»⁸⁸.

Riguardo alla metodologia storiografica di questi autori dunque non ci si potrà esimere dal chiedersi se essa nell'articolare un nesso così profondo tra storia e pensiero non finisca per ingenerare un'aporia in cui questo stesso metodo venga coinvolto. Per sciogliere ogni ambiguità a tale riguardo ci riferiamo a quanto A. Livi ha detto in merito alla possibile accusa di idealismo o di storicismo idealistico a cui questa metodologia storiografica rischia di trovarsi sottoposta. «La necessità intrinseca delle idee filosofiche non risponde, in Gilson e in Del Noce, all'apriorismo astratto delle metafisiche idealistiche o dello storicismo positivisticò: risponde invece

⁸⁷ DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 62-63.

⁸⁸ DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 148.150.

all'osservazione attenta e penetrante della realtà empirica in tutta la sua complessità, risponde ai protocolli dell'esperienza storica fedelmente applicati all'ermenutica storiografica»⁸⁹. Per cui, come è già in parte emerso, in questi autori non sono le tesi teoriche a determinare l'interpretazione della storia della filosofia; anzi nella loro metodologia storiografica bisogna riconoscere l'assenza di presupposti arbitrari. Infatti si deve convenire sul carattere precipuamente sperimentale di questa metodologia storiografica che «arriva cioè a stabilire delle leggi universali sulla base di fatti accuratamente esaminati e valutati attraverso fatti analoghi. Alla fine, è l'esperienza storica – ossia ciò che risulta dall'indagine storiografica, applicando ai fatti le regole della corretta induzione – a determinare l'orientamento speculativo»⁹⁰. In tal senso Del Noce, cercando di giustificare la necessità di una problematizzazione della storia della filosofia – dopo aver detto «dell'importanza fondamentale che assumono oggi le visioni della storia della filosofia nella determinazione degli stessi orientamenti teoretici, e del massimo rilievo che ha a questo riguardo la visione del corso della filosofia moderna»⁹¹ – si mette a confronto con l'obiezione che potrebbe essergli mossa che «ogni visione della storia della filosofia è sempre relativa a una filosofia»⁹². Ne segue una risposta tesa a confermare le sue tesi secondo quell'argomentare che, in modo sperimentale, avvalendosi delle testimonianze documentarie vuole mostrare la legittimità e la pertinenza della propria posizione. Infatti continua – prima di entrare appunto nel merito dell'analisi storiografico-filosofica dell'inizio cartesiano e della problematizzazione della storia della filosofia moderna – dicendo: «mi tocca dimostrare quindi che il concetto di “filosofia moderna” ha in realtà dei dati oggettivi obbligati, di cui qualsiasi filosofia deve tener conto»⁹³. In definitiva, devono essere verificate insieme la coerenza interna (nei suoi diversi risvolti logici, gnoseologici e ontologici) del pensiero di un autore nell'integralità della sua produzione filosofica e l'aderenza –

⁸⁹ LIVI, *Augusto Del Noce, Étienne Gilson e il realismo politico*, 343.

⁹⁰ *Ivi.*

⁹¹ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 389.

⁹² *Ivi.*

⁹³ *Ivi.* Allo stesso modo, all'interno del saggio introduttivo de *Il problema dell'ateismo* Del Noce teneva a fare presente che «oggi la ricerca della filosofia attraverso la storia si impone come posizione necessaria perché la molteplicità non unificabile delle filosofie e l'astratta possibilità di una loro indefinita moltiplicabilità porta a considerare la reale genesi dei termini che abitualmente adoperiamo» *ibidem.*, 87.

nel senso più ampio e, allo stesso tempo, più rigoroso possibile – alle testimonianze documentarie secondo le condizioni storico-esistenziali in cui si sono date. Per cui si deve sempre cercare di evitare di contrapporre astratte interpretazioni di diritto, legate allo “spirito”; ad interpretazioni di fatto, legate alla “lettera”⁹⁴; pertanto il compito imprescindibile di ogni indagine storico-filosofica sarà quello di scorgere nell’unità degli approcci sincronici e diacronici dei diversi ambiti di ricerca, la correlazione intrinseca e necessaria che istituisce di fatto un loro reciproco rinvio, pur mantenendo nel momento analitico della ricerca la loro distinzione e specificità. In tal senso si può cogliere quel nesso necessario tra storiografia e teoretica, tipicamente delnociano⁹⁵, per cui si apre la possibilità di guadagnare un’ermeneutica storica che tenendo conto dei diversi fattori in gioco sappia giungere ad un’adeguata comprensione del circolo tra parti e tutto⁹⁶. Dunque la storia delle idee, o se si preferisce il lessico delnociano, la storia delle essenze trova una adeguata chiave ermeneutica proprio perché nel situarla storicamente non ci si ferma al mero dato storico-documentario assolutizzandolo come unica lettura possibile, ma si cerca di coglierne il senso all’interno di quel circolo del tutto e delle parti che – secondo quella trascendentalità del pensare già coimplicata e intrinseca al pensiero stesso – esige a livello riflesso una totalità di senso. Questa

⁹⁴ Si tengano qui presenti, a mo’ d’esempio, le ricerche delnociane condotte sulla scia del Laporte sul “cartesianesimo di diritto” e sul “cartesianesimo di fatto” cfr. DEL NOCE, *Recensione a Jean Laporte, «Le Rationalisme de Descartes»*, in «Rivista di filosofia», XXXVIII, nn. 3-4, 1947, 236-43 (ora in ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 119-130).

⁹⁵ Per cogliere adeguatamente l’approccio ermeneutico al pensiero filosofico che il nostro autore persegue è utile tener presenti le sue seguenti considerazioni: «*ci si può accorgere del carattere filosofico di una tesi soltanto se lo si riscopre, e non si può riscoprirlo che in un processo filosofico. Prima di queste ricerche le opere filosofiche sono scritture di un particolare genere letterario; possono perciò essere oggetto di indagini filologiche. Non sono però filosofiche in senso proprio*». E poco oltre, commentando la seguente citazione da *Le philosophe et la théologie* di Gilson: «*ogni filosofo può rappresentare del passato quel che ne ha visto dal punto di vista sotto cui la guardato*», dice: «*il che vuol dire, insieme, inesauribilità di ogni pensatore classico e il suo rivelarsi solo nel corso di una ricerca filosofica*» A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965, 272-273.

⁹⁶ Di fondamentale importanza, in questo contesto, è il sottolineare che «*è necessario stabilire con l’autore studiato un vero e proprio rapporto teoretico, cioè una specie di dialogo, nel corso del quale si pongono all’autore delle domande e si cercano nelle sue opere delle risposte, si valuta l’adeguatezza o meno di queste, sia in rapporto al tempo in cui furono date, sia in rapporto al nostro tempo, senza confondere i due piani (storico e filosofico), ma trattando sempre l’autore come un filosofo. Se si prescinde, infatti, da questo rapporto, non solo si rischia di perdere ogni interesse verso la storiografia filosofica, riducendola a semplice hobby da collezionisti o da antiquari, ma si rischia anche di non comprendere storicamente gli stessi autori di dottrine filosofiche, i quali intendevano fare opera di filosofia, cioè assumere un atteggiamento suscettibile di essere valutato in base alla distinzione di vero e falso, e quindi chiedevano di essere presi in considerazione da questo punto di vista. La valutazione teoretica, insomma, è condizione della stessa comprensione storica: senza di essa non si fa storiografia propriamente filosofica [il corsivo è nostro, n.d.r.]» E. BERTI, *Lo statuto “epistemologico” della storiografia filosofica*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Siena», 5, 1984, 325.*

visione del frammento nella totalità dei fattori, e degli “orizzonti”, in essa implicati permette di assumere adeguatamente l’istanza dello storicismo ricompreso, quindi, secondo un’accezione non più negativa, ma positiva proprio perché non più pregiudizialmente chiusa alla comprensione del senso degli eventi e della loro interpretazione⁹⁷; ed escludente aprioristicamente la possibilità del soggetto di cogliere – attraverso la proprie capacità di trascendenza intrinseche al dinamismo della conoscenza – il nesso tra parti e tutto in una prospettiva aperta al trascendente e all’“eterno”. In tal senso si può cogliere adeguatamente come per Del Noce il «riflettere oggi sull’attualità storica non è affatto un sostituire alla ricerca intorno all’eterno una ricerca dell’effimero»⁹⁸, ma è quella modalità concreta che fa emergere dall’analisi della condizione umana, costitutivamente inserita nel dispiegarsi storico-esistenziale del *hic et nunc*, l’esigenza della totalità del senso⁹⁹.

Soffermandoci ora un po’ più su Del Noce, possiamo dire che la sua originale interpretazione della storia della filosofia rappresenti per certi versi un *unicum*¹⁰⁰. Infatti il nostro

⁹⁷ In tal senso, giova qui sottolineare che «la storia delle idee, delle teorie, dei testi, è fondamentalmente "ermeneutica", cioè interpretazione di oggetti dotati di senso, cioè rispondenti ad un'intenzione, la quale è espressione di un soggetto (l'autore), con cui bisogna stabilire un dialogo, una "comprensione" appunto. Tale dialogo coinvolge, ovviamente, anche il soggetto interpretante (lo storiografo), con la sua situazione storica, i suoi problemi, i suoi "pregiudizi", i quali non devono essere negati, ma esplicitati, fatti reagire col testo, in vista di realizzare, come dice Gadamer, la "fusione di orizzonti": si tratta di comprendere che cosa l'autore voleva, quali problemi intendeva risolvere, in quale misura vi è riuscito. La scoperta di questo metodo è la grande conquista dello storicismo, inteso nel senso migliore del termine, cioè come capacità di "situare storicamente" il proprio autore per meglio comprenderlo» *ibidem.*, 321.

⁹⁸ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 10.

⁹⁹ Quanto alla definizione del concetto di “attualità storica” è utile riferirsi a quella di G. Fessard – tratta dal suo *De l’actulaité historique* – che Del Noce riporta in maniera estesa e a cui esplicitamente rinvia anche in luoghi diversi: «grazie al paradosso della loro unione i suoi due termini tendono a nulla di meno che a inglobare l’insieme delle questioni che pone a tutti e a ognuno il fatto che noi siamo essenzialmente degli esseri storici, cioè tali che la nostra realtà così individuale che sociale, si costituisce a poco a poco, via via e a misura delle libere decisioni prese in ogni occasione nel fuggitivo *hic et nunc*. Dovendo congiungersi, ognuno di questi due termini vede dunque respinto dall’altro la sua accezione insignificante e fa così sorgere l’esigenza della totalità del senso, che sola è capace di soddisfare la nostra volontà di essere, e di essere nella piena luce dell’intelligibile. Per chiarire l’origine e la portata di quest’esigenza, occorrerà dunque ricorrere a un metodo capace di considerare ogni problema e ogni evento secondo la sua attualità storica. Il che esige una doppia ricerca convergente. La riflessione anzitutto deve cercare di coglierne l’elemento storico, così nella sua propria essenza e nei suoi rapporti con le altre dimensioni dell’essere più familiari al teologo o al filosofo, quali il naturale, il razionale, il sovrannaturale, ecc. Poi, alla luce di questa apprensione, gli resta da cercare la soluzione delle antinomie incontrate per mezzo di una scala di valori fondata precisamente sul rapporto di queste diverse dimensioni dell’essere con l’attualità» *ibidem.*, in nota, 293. Di seguito il filosofo torinese tiene ad esplicitare: «è pure questo metodo che ho cercato sostanzialmente di seguire nel presente saggio».

¹⁰⁰ In tal senso V. Mathieu ravvisa che «il posto di Del Noce nella storia della filosofia sia assicurato da questa sua anomalia, atipicità, da questo suo non trovare riscontri né in Italia né all’estero, nonostante certe analogie [...] per esempio con Gilson. Ma, nonostante questo, rimane un “unicum”» *Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce in AA. VV., Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, 38. Pertanto si deve dire che «è difficile collocare Del Noce unicamente nell’ambito della filosofia della storia. Egli si pone in una posizione unica nel panorama della cultura filosofica italiana: quella di un pensatore metafisico che si è posto su un terreno che non è quello tradizionale della metafisica classica, ossia l’interpretazione della storia contemporanea» M. TRINGALI,

autore è stato considerato da alcuni un non-filosofo, proprio a causa del suo metodo storiografico-speculativo in cui la genesi e gli sviluppi dei problemi filosofici sono sempre analizzati secondo una prospettiva ermeneutica connotata da una particolare attenzione alla storia. In realtà, però, ad una più attenta analisi dell'opera delnociana – pur riscontrando in essa una certa carenza rispetto ad una articolazione più sistematica in sede teoretica¹⁰¹ – si deve convenire sul fatto che «*la sua incontestabile appartenenza alla città dei filosofi [...] è attestata proprio dall'aver messo in questione in una maniera nuova il rapporto tra la filosofia e la storia e dall'aver proposto alla filosofia il compito primario dell'esplicitazione del senso più profondo, più universalmente umano, dell'attualità storica*»¹⁰². Infatti secondo l'ermeneutica storica delnociana la storia attuale è “storia filosofica” e in questa prospettiva dunque compito primario del filosofo è quello di una “decifrazione di una crisi”. Dobbiamo, dunque, riconoscere in Del Noce «*una particolare interpretazione della filosofia, diciamo come ermeneutica, come espressione e insieme interpretazione [...] che non consiste semplicemente nel registrare le opinioni, nel collegarle o non collegarle per esempio alla situazione storica del momento. Ma che consiste nel cercare di farne emergere il senso*»¹⁰³. In tal senso risulta chiarificatore per una retta comprensione della sua storiografia filosofica il distinguo che il filosofo torinese istituisce tra filosofia *sulla* storia e filosofia *della* storia. Nel contesto di un approfondimento sulla possibilità della ricerca e del senso della continuità all'interno delle essenze Del Noce afferma: «*lo storico della filosofia che cerca di definire questa continuità interna compie un lavoro di filosofia sulla storia, che è del tutto diverso*

Metafisica e storia contemporanea in A. Del Noce: nota sul nichilismo, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000, 796.

¹⁰¹ A tal proposito possiamo dire che il rapporto tra metafisica e metodo delnociano è «*un rapporto certo amichevole ma non svolto, perché in Del Noce le grandi tesi della metafisica classica sono accolte, e per così dire presupposte; sono recuperate anch'esse attraverso la storia*» V. POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995, 36.

¹⁰² P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Laterza, Bari 1997², 216.

¹⁰³ MATHIEU, *Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce*, 31-32. Interessante risulta, poi, la riflessione di Mathieu a proposito di alcune ascendenze della scuola torinese postrisorgimentale in Del Noce, quando egli – riferendosi «*ai rapporti di Gioberti con l'ontologia, al linguaggio come rivelazione divina, come strumento ermeneutico per capire il senso delle cose*» – definisce l'ermeneutica delnociana come «*una sorta di ontologismo che fa emergere l'essere attraverso il parlare [il corsivo è dell'autore, n.d.r.]*» *ibidem.*, 32.

da quello del filosofo della storia, in quanto questi commisura le filosofie a una filosofia storicamente ultima, anche se non pensata come assolutamente definitiva. [...] Il filosofo sulla storia si sforza di uscire da sé per intendere l'altro: in questo senso potrà affermare la distinzione reale tra filosofia e storia della filosofia. [...] [Dunque, n.d.r.] filosofia sulla storia, come fondamento dell'autonomia della storia della filosofia rispetto alla filosofia. Ma, anche, funzione filosofica della filosofia sulla storia»¹⁰⁴. Per cui non essendo né una storiografia dossografica, né una mera storia della filosofia l'interpretazione di Del Noce coglie nel nesso tra discorso filosofico, *res gestae* e *historia rerum gestarum* la possibilità di dischiudere il senso autentico della storia e del suo pensiero e di poter far emergere nella verità storica quella verità eterna che in essa si manifesta in modo sempre finito, situato e relativo, ma non per questo irrilevante o inintelligibile¹⁰⁵. Anzi, «con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico. La verità, infatti, non può mai essere limitata al tempo e alla cultura; si conosce nella storia, ma supera la storia stessa»¹⁰⁶ (*Fides et Ratio*, 95). Il discorso delnociano risulta, dunque, di grande attualità dato che sempre più il pensiero filosofico contemporaneo risulta restio nel pronunciarsi sul senso della storia¹⁰⁷. Anzi, in certo senso, dobbiamo rilevare una crescente

¹⁰⁴ DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 276.

¹⁰⁵ In questa prospettiva si deve riconoscere come «il confronto logico con lo storicismo obbliga ad esprimere una forte e convinta sensibilità di cultura incarnazionista, ossia di radicamento nelle circostanze temporali della vita e dei costumi. Il che è ben altra cosa dall'esercizio sociologico della ragione e dall'interpretare gli eventi storici con l'ottica dell'"intellettuale organico" e della tessera di partito» P. MICCOLI, *La transpoliticità della storia secondo Augusto Del Noce*, 307.

¹⁰⁶ A tal proposito è opportuno tener presente sullo sfondo le seguenti considerazioni sul rapporto tra ermeneutica ed ontologia. «La metalinguisticità dell'apertura ontologica non toglie ovviamente il gioco linguistico entro cui essa è presa. Vi è infatti un circolo infrangibile tra pensiero e linguaggio e una loro costante e reciproca comprensione. Proprio perché la trascendentalità del pensiero dell'essere è attiva all'interno di ogni discorso, essa unifica e regola ogni enunciazione linguistica. Ad ogni passo del discorso umano essa ne è e ne resta il pensiero pensante, attivo come ontologia spontanea del linguaggio e come tale mai compiutamente oggettivabile. D'altra parte, nella misura in cui il pensiero ontologico viene a parola nelle forme dirette del discorso e in quelle riflesse dell'ontologia filosofica, esso viene preso inevitabilmente nella storicità del linguaggio ed è ad esso sottoposto. [...] [Ne consegue che si deve ritenere come vero simultaneamente che, n.d.r.] ogni dire è ontologicamente fondato e che ogni ontologia è linguisticamente determinata. [...] [Inoltre si deve considerare come, n.d.r.]riflessivamente il comprendere può prendere atto delle condizioni ontologiche metaermeneutiche del suo sapere e può renderle oggetto di una conoscenza specifica». F. BOTTURI, *Per un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica*, in AA. VV., *Il risveglio della ragione* (a cura di) G. Sgubbi e P. Coda, Città Nuova, Roma 2000, 134-135. Per cui, in sintesi, si deve convenire sul fatto che «il raccordo tra ontologia ed ermeneutica può legittimamente avvenire attraverso un'ermeneutica che fa fiorire in se stessa la domanda ontologica, oppure attraverso un'ontologia che ospita come suo momento interno l'istanza ermeneutica» V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, 258.

¹⁰⁷ È doveroso ricordare in questo momento l'acuta percezione e consapevolezza di Del Noce delle difficoltà insite nel cercare di formulare una certa qual unità-continuità nel pensiero della storia. Paradigmatico, a tal proposito, risulta

dissoluzione nichilista delle categorie di fine, unità e verità, per cui a livello di filosofia della storia emerge sostanzialmente uno storicismo relativistico che si configura soprattutto come analisi sociologica delle civiltà senza più alcuna pretesa di poter rinvenire il senso della totalità e dell'unità dei fattori in gioco. Pertanto – rimarcando l'attualità del pensiero delnociano – si deve convenire sul fatto che proprio *«l'evento spirituale del nichilismo impone di riprendere la filosofia della storia. [...] Esso lascia sussistere solo due possibilità pure: la fine senza ritorno della filosofia della storia, a cui è stato sottratto il presupposto anche metodologico della continuità del processo storico; o la ripresa di una filosofia della storia, capace di integrare elementi teologico-sapeinziali. In tal caso il pensiero di orientamento ontologico e biblico riprenderebbe possesso di una dimensione che gli è consustanziale»*¹⁰⁸.

Tornando a Del Noce, rileviamo nella sua storiografia speculativa una tensione nel cercare di riguadagnare sul piano della storia le verità eterne che dispiegandosi nel tempo assumono sempre una forma situata che però non perde per questo la sua intrinseca fecondità proprio per il fatto d'essere un'"esplicazione del virtuale".

quanto il filosofo torinese asserisce riguardo alla linea di pensiero Cartesio-Pascal-Malebranche-Vico nella ricerca di elementi comuni che permettano – seppur, a volte, nella forma dell'opposizione – d'individuare uno sviluppo della stessa essenza ontologica: *«unità, continuità, sono termini che oggi suonano male nella storiografia filosofica; lo storico, si è detto, e giustamente, ha da cogliere le filosofie nella loro individualità; chi cerca l'unità è colui che abbandona la considerazione della situazione storica in cui le filosofie sono sorte; è colui che giudica irrilevante lo studio delle biografie dei filosofi; è colui che stacca i filosofi dai loro problemi effettivi, per intenderli in relazione al problema di lui filosofo che fa la storia. Ma ora, c'è un buono e cattivo modo di intendere l'unità. Modo cattivissimo, certo, quello dell'autogenerazione dei concetti; quello per cui si tralascia "di trattare ogni filosofia come una realtà storica in cui le idee non cessano di essere idee nel diventare i pensieri di un uomo" [cit. da Gouhier, La philosophie et son historie, n.d.r.]. [...] Altrimenti vanno le cose quando l'unità viene cercata – o meglio viene presentata dalla storia – nell'unità del problema: vale a dire nell'identità dell'avversario che pensatori, pur diversi per psicologia e per formazione [quali appunto Cartesio, Pascal, Malebranche e Vico, n.d.r.], intesero vincere»* DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 507-508.

¹⁰⁸ POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 304. A tal riguardo si deve considerare il fatto che *«il compito della filosofia della storia ingloba difficoltà estreme, e diventa letteralmente impossibile se essa non ritiene di incorporare dati profetici che le vengono dall'esterno della filosofia. Se in vario modo le filosofie ottocentesche della storia sono andate incontro al fallimento, una delle ragioni principali, se non la primaria, sta nel fatto che esse sostanzialmente rifiutarono di abbeverarsi alle fonti della Rivelazione, di mettere in rapporto credere e sapere, domandando al credere qualche elemento per una migliore intelligenza dell'enigma della storia. [...] Nella dissoluzione della disciplina hanno inciso la secolarizzazione il nichilismo, il quale ultimo ha condotto e non poteva non condurre al decesso (in attesa di nuovi esiti) la filosofia della storia, poiché ha gettato il dubbio sull'ultimo assunto dello storicismo, cioè la continuità stessa del processo storico»* ID., *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, 310-311.

È fondamentale, dunque, cogliere la modalità con cui egli concepisce il rapporto tra storia e metafisica. Anzitutto si noti che *«la storia, così come Del Noce la concepisce, non presuppone le categorie trascendentali come un dato originario. Anch'esse, in un certo senso, insorgono e si definiscono nel corso della storia. Vi è qualcosa che le precede, ma questo qualcosa non è il vitale in generale ma piuttosto un'opzione originaria rispetto all'Assoluto e, correlativamente, rispetto al senso della propria esistenza individuale e sociale»*. Da ciò consegue la prospettiva delnociana rispetto alla metafisica, per cui essa, *«per un lato, afferma una verità eterna assolutamente originaria e quindi non suscettibile di divenire storico. Per un altro, però, tale verità originaria deve essere riguadagnata sempre di nuovo, da ogni generazione, a partire dal proprio concreto contesto storico culturale, e questo genera una pluralità di atteggiamenti davanti alla verità che determinano poi il modo in cui l'uomo assume concretamente la propria responsabilità verso di essa. Per questo lato la metafisica è quanto di più assolutamente storico si possa pensare»*¹⁰⁹.

È fondamentale, per una retta comprensione del rapporto tra metafisica/eterno e storia/tempo della posizione delnociana, riferirsi alla tematica dell'esplicazione del virtuale¹¹⁰ come possibilità di concepire l'idea di progresso all'interno dell'orizzonte metafisico. Questa via permette di uscire da una visione ontologico metafisica caratterizzata sostanzialmente da certo fissismo sostanzialistico senza cedere, d'altra parte, alla tentazione idealistico-attualistica di dissolvere la totalità dell'essere nel dinamismo produttivo del pensiero. A tal riguardo Del Noce afferma che *«l'esclusione del tema del progresso, così nel suo senso scienziista come in quello storicista, è certamente ciò che caratterizza il pensiero metafisico, e fonda la distinzione tra metafisica e scienza: ma perché questa esclusione sia valida occorre pure che si tolga al pensiero metafisico quella immobilizzazione in formule, per cui esso è suscettibile di apparire come immagine alienata di una certa situazione storica; occorre che anche per il pensiero metafisico sia valido un certo concetto di progresso non*

¹⁰⁹ R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991, 160-161.

¹¹⁰ Tale concetto Del Noce lo ha appreso dalla lezione mazzantiniana.

esprimibile altrimenti che come “esplicazione del virtuale”»¹¹¹. E di seguito il nostro autore sottolinea come ciascuno poi è chiamato personalmente nella propria situazione storica a risolvere il “problema metafisico” senza potersi riferire ad un elenco di soluzioni già confezionate. Per cui afferma che è proprio «nel processo personale di soluzione del problema metafisico, che riconosco nella mia tesi l’esplicazione di una “virtualità” di una affermazione già sostenuta in passato; ed è proprio in questa “esplicazione di una sua virtualità” che la tesi metafisica mi diventa “evidente”, liberandosi dalla sempre contingente forma che aveva assunto nelle sue formulazioni storiche»¹¹².

Del Noce, nella sua analisi transpolitica, problematizza la visione della storia contemporanea a partire dal concetto di ateismo. Emblematico, in tal senso, è il titolo del saggio introduttivo de *Il problema dell’ateismo: Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*. Infatti nell’accostamento dei due lemmi si evince una delle chiavi ermeneutiche portanti di tutto il pensiero delnoceano. Non a caso più volte il nostro autore sottolinea come il *fatto storico* dell’ateismo/laicismo sia insieme un *fatto filosofico*. Momento sorgivo e paradigmatico di tale evento è identificato da Del Noce nella comparsa della filosofia della prassi; dapprima nella sua versione marxista, ed in seguito nei suoi sviluppi gentiliani e gramsciani. Dunque, alla base della sua ricomprensione della storia contemporanea come storia filosofica, si situa quel rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia operata da Marx: «non è soltanto una storia che può essere compresa dal filosofo; è una storia fatta dal filosofo, perché il valore del pensiero è per Marx quello di realizzare le condizioni per un’azione efficace a trasformare la società e il mondo. La storia contemporanea è perciò storia filosofica. Tale novità importa che la questione prima della ricerca filosofica debba essere ravvisata oggi nel pensiero dell’attualità storica»¹¹³. E poco oltre, rimarcando l’importanza del nesso filosofico-politico dell’attualità storica, il nostro autore

¹¹¹ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 78. Per quanto concerne una trattazione più articolata dal punto di vista teorico del progresso in filosofia cfr. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 331-348.

¹¹² *Ivi*. E conclude la pericope sottolineando che «anziché procedere da un larvato rifiuto dell’eterno, il riconoscimento della situazione storica è motivato dall’esigenza di non confondere l’eterno col tempo» *ibidem.*, 78-79.

¹¹³ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 128.

afferma: «a chi mi rimprovererà di unire troppo strettamente il discorso filosofico al discorso politico ho semplicemente da rispondere che ciò deriva dall'aver preso sul serio il pensiero filosofico di Marx»¹¹⁴.

L'interpretazione di Marx secondo la prospettiva delnociana deve essere condotta nell'integralità e organicità del suo pensiero senza scindere in esso il momento etico da quello sociologico, né tanto meno quello della critica della società capitalistica dalla critica della religione; e quindi senza distinguere una fase giovanile filosofica premarxista da una successiva, quella della maturità, economico-politica autenticamente marxista. Per Del Noce non si deve ridurre l'ateismo di Marx a quello di Feuerbach, quale semplice sbocco umanistico della teologia nell'antropologia. Infatti, secondo il filosofo torinese, la specificità del marxismo sta nell'essere una filosofia e nell'aver come dato costitutivo l'ateismo radicale per il suo carattere rivoluzionario. Essendo la filosofia di Feuerbach ancora una filosofia speculativa perché manchevole dell'elemento rivoluzionario, non è in grado di offrire la possibilità di una svolta totale e radicale all'alienazione dell'uomo. Soltanto con la filosofia marxista, in quanto rivoluzione, è possibile l'avvento della religione atea quale vera risposta di senso alla condizione umana. Anzi, «religione atea e filosofia della storia sono termini inscindibili nella concezione marxista: cioè, il marxismo conserva il "sacro", ma nella forma della filosofia della storia». E per cogliere la pregnanza di questo asserto «dobbiamo metterci dal punto di vista del primato dell'azione proprio della filosofia della storia rivoluzionaria, e non ragionare come se la filosofia della storia, anche nel suo significato rivoluzionario, mantenesse il suo carattere contemplativo»¹¹⁵. Senza entrare adesso nel merito dell'analisi delle *Tesi su Feuerbach*, ci basti qui cogliere che, attraverso la critica dell'essenza dell'uomo (elemento platonico ancora presente nello stesso Feuerbach) e della conseguente affermazione dell'uomo sociale, la rivoluzione, nella veste di materialismo attivistico, si impone

¹¹⁴ *Ibidem.*, 129. Si tengano qui presenti in particolare le *Tesi su Feuerbach* di Marx le quali furono oggetto di studio approfondito da parte di Del Noce. Fa eco alle succitate affermazioni delnociane sulla necessità di indagare il nesso tra marxismo e attualità storica la seguente considerazione di Vigna: «l'epoca storica aperta da Marx non è ancora tramontata, e quindi il discorso marxiano vale ancora come strumento ermeneutico del presente» C. VIGNA, *Filosofia e marxismo*, CELUC libri, Milano 1974, 17.

¹¹⁵ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 112.114.

quale criterio di verità. Viene così emergendo come il criterio di verità non sia più teoretico, ma pratico. Da ciò si comprende la novità assoluta del marxismo come filosofia *ante factum*. In tal senso Del Noce afferma che «*primo carattere dunque della storia contemporanea è di essere storia filosofica, di non poter venir altrimenti interpretata se non per quel carattere per cui il marxismo si presenta nei riguardi dell'hegelismo come filosofia ante factum anziché come filosofia post factum. Che cosa si intende, con questi termini? Filosofia post factum sarebbe una filosofia che vuol comprendere la storia nella sua razionalità e giustificare l'esistente; perciò viene anche detta filosofia speculativa; filosofia ante factum sarebbe filosofia che non vuole comprendere il mondo, ma trasformarlo, secondo l'ultima delle tesi marxiane su Feuerbach*»¹¹⁶. Da tale prospettiva antiplatonica e anticristiana, in un altro contesto, il filosofo torinese trae le conseguenze in merito all'impossibilità di affermare dei principi dotati di evidenza intrinseca: «*se il criterio di verità è nella pratica non ci sono affermazioni evidenti per se stesse e, in qualche modo, autosufficienti. Ogni principio, per se stesso, può essere contraddetto. Solo la verifica storico-sensibile assicura della verità. [...] In conclusione, si può dire che, dopo Hegel, si apre una immensa crisi dell'idea di verità, a cui debbono rapportarsi tutti gli aspetti, così religiosi come morali, come politici, come estetici, della realtà stessa in cui noi oggi viviamo*»¹¹⁷. Per questo, in un altro contesto ancora, tornando a riflettere sul nesso tra il concetto di ateismo e la conseguente visione della storia e della storia della filosofia, Del Noce giunge ad asserire «*come il criterio di verità stia per l'ateismo nella sua constatazione che il pensiero trascendente è oltrepassato dalla storia, nel duplice e inscindibile senso che non può render conto del suo sviluppo e che non può servire di guida nell'effettiva scelta storico-politica*»¹¹⁸.

Dunque, in Del Noce la problematizzazione della storia della filosofia e l'interpretazione (transpolitica) della storia contemporanea come storia filosofica, o come fatto filosofico, importa la

¹¹⁶ DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 64.

¹¹⁷ A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, 116-117.

¹¹⁸ ID., *Il problema dell'ateismo*, 513.

centralità della domanda di senso e di verità¹¹⁹. La questione della verità come reagente dialettico posto nel cuore della filosofia della prassi (nelle sue diverse versioni marxista, attualista, gramsciana) fa emergere l'incapacità della posizione prassista/prassiologica di dare una visione dell'intero e di compiere le attese politico-sociali. L'interpretazione delnociana immettendo il primato dell'essere e della contemplazione in una prospettiva storica cerca di riguadagnare il pensiero del divenire e dell'azione in un'orizzonte realisticamente più aderente alle attese dell'*humanum*. Mancando una sistematicità organica nel presentare i propri presupposti epistemologici ed ontologici, la posizione delnociana sembra esposta a un'incompiutezza ermeneutica e in qualche modo ad un ribaltamento storicistico (sia esso idealistico o prassista)¹²⁰. Tale impressione viene però allontanandosi se – oltre che tenere presenti le considerazioni svolte sul rapporto tra storiografia filosofica, storia ed ermeneutica – si colloca adeguatamente il discorso delnociano all'interno di quei registri morale-esistenziale-religioso che connotano profondamente il suo lessico e il suo argomentare¹²¹. In quest'ottica bisogna tener presente che «*muovendosi nella storia con la sensibilità del pensatore che assomma in sé anche una precisa fede religiosa, Del*

¹¹⁹ Infatti «*storia come “problema” o come “fatto filosofico” comporta l'interrogare la storia (res gestae) in modo non meramente ricostruttivo ma problematico, per esplicitarne e farne emergere il senso di verità per l'uomo. Impresa squisitamente filosofica, poiché s'impenna sulla questione della verità*» S. COTTA, *Filosofia come storia o storia come filosofia? Note sul pensiero filosofico di Augusto Del Noce*, in F. MERCADANTE, V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 54.

¹²⁰ Si tengano presenti, in questo contesto, le considerazioni critiche di Ramella sul metodo delnociano: «*la possibilità di riguadagnare il valore della metafisica nella storia non riesce, cioè, a compiersi in una formulazione stringente perché, in Del Noce, la coordinazione tra i due orizzonti (metafisica/storia) non si può realizzare su un fondamento epistemologico comune. La mediazione tra la metafisica e la storia che è la possibilità storiografica e storica di rispondere al problema che muove l'intera ricerca di Del Noce, vale a dire, il riconoscimento della mediazione tra l'Eterno ed il tempo, non si verifica necessariamente sul piano filosofico, perché i principi epistemologici (primato dell'essere/filosofia della prassi) posti a fondamento dei due orizzonti non si conciliano in una metodologia unitaria. Questo non significa, però, che la mediazione tra l'Eterno ed il tempo, cioè la possibilità che la metafisica si dimostri indispensabile per la stessa intellegibilità storica, non si possa dare in Del Noce, ma vuol dire che tale mediazione deve essere, ogni volta, attesa dal paragone con la storia. La storia è il luogo in cui la metafisica deve verificare se stessa, ma la metafisica non è integralmente riducibile alla storia come accadrebbe in una dimensione filosofica prassista. Lo scoglio contro cui Del Noce colpisce è uno scoglio metodologico, in quanto tale esso non incrina il primato dell'essere, ma ostacola il discorso che mira a mettere in evidenza la sua verità*» RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, 316-317.

¹²¹ Si consideri l'importanza del tema dell'opzione in Del Noce (aspetto che sarà oggetto di approfondimento del prossimo capitolo) e di quanto questo tema implichi dal punto di vista della teoresi nell'argomentare del nostro autore. Infatti «*con il tema dell'opzione si esce dall'ambito strettamente teoretico (la teoria non può essere oggetto di scelta), per entrare in quello pratico: e anche per questo il pensiero di Del Noce è più giocato su registri religiosi, morali, pratico politici che strettamente metafisici*» POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, 29. D'altra parte, anche Ramella finisce per convenire sul fatto che «*la preoccupazione di Del Noce non è mai prioritariamente teoretica, ma sempre, innanzitutto, morale. In questo senso, il confronto tra la metafisica e la storia avviene sempre dialetticamente dentro le pieghe della tradizione cattolica, perché lo scopo che, prima di ogni altro, guida Del Noce è individuare una via per rendere davvero efficace la metafisica nella storia*» RAMELLA, *op. cit.*, 317.

Noce ha trascurato volutamente la valenza erudita del sapere per concentrarsi prevalentemente sull'analisi critica all'interno della riproposta e difesa della tradizione cristiana dell'Occidente»¹²².

A conclusione di queste riflessioni sul rapporto tra storia e filosofia in Del Noce – e prima di introdurci al confronto con quel momento paradigmatico nella storia della filosofia moderna rappresentato, secondo il nostro autore, dallo scacco del pensiero immanentistico in Gentile – riteniamo utile, ai fini di una esplicazione critico-sintetica dei paradigmi storico-ermeneutici messi a confronto, riportare qualche considerazione di Cotta a proposito della duplice lettura della massima rinascimentale *veritas filia temporis*. Infatti la concezione delnoceana della storia «*non come verità, bensì come testimonianza della verità*»¹²³ necessita di un “chiarimento dissociativo” che da una parte metta in evidenza i limiti della posizione storicistico-immanentista, e dall'altra mostri la fecondità e l'afflato esistenziale e religioso del pensiero di Del Noce. Per cui, tornando alle interpretazioni della massima rinascimentale suddetta, per un verso «*se la filosofia va intesa come storia (al modo di Croce, coniugante pensiero e azione) o come prassi (con Marx) o come attuosità al modo di Gentile [...]; allora la verità è sempre storica, ovvero è sempre connotata dal divenire. È veritas filia temporis nel senso rivendicato orgogliosamente da Gentile nei suoi studi sul Rinascimento: verità prodottasi nel tempo. Le corrispondono il tema blochiano dell'utopia come speranza o quelli parateologici del “Dio che viene” o “che verrà”*». Per un altro verso, «*se invece la storia viene intesa come filosofia, allora la storia viene sottratta all'egemonia d'una storiografia delle vicende umane senza problema filosofico, ossia senza problema dell'uomo. Al suo posto, le res gestae [...] vengono passate al vaglio dell'essere dell'uomo e diventano, nella*

¹²² MICCOLI, *La transpoliticità della storia secondo Augusto Del Noce*, 315. Interessante come di seguito Miccoli specifichi, quanto detto, definendo Del Noce come «*difensore della tradizione, sì, ma senza potersi dire tradizionalista, lui, ammiratore di De Maistre “controrivoluzionario”, seguace critico di Martiain “antimoderno” e “ultramoderno”, ammiratore di Gilson in fatto di condivisione dell'autentica saggezza o della philosophia perennis*».

¹²³ COTTA, *Filosofia come storia o storia come filosofia? Note sul pensiero filosofico di Augusto Del Noce*, 55.

drammatica vicenda temporale dell'uomo, la testimonianza dell'immutabile Verità di "Colui che è" e del Verbo»¹²⁴.

I.3 Il confronto tra idealismo e realismo

Torniamo ora all'intento del Noce di proporre come alternativa alla deriva immanentistica della filosofia moderna la linea di pensiero ontologista – usando la definizione dello stesso pensatore torinese. A tal scopo si deve passare – facendo tesoro proprio delle considerazioni fatte sul rapporto tra storia, filosofia della storia e metafisica – a quel momento paradigmatico nella storia del pensiero contemporaneo che è identificato dal nostro autore in Giovanni Gentile¹²⁵.

Un primo dato su cui riflettere è la comune attenzione di questi pensatori alla tematica storica e alla sua interpretazione filosofica. Non a caso le due opere che aprono e chiudono il confronto tra Gentile e Del Noce rinviano fin dal loro titolo al tema dell'interpretazione della storia. Infatti, il *Rosmini e Gioberti* di Gentile – sua tesi di laurea del 1897 e pubblicata l'anno successivo – nella sua seconda edizione del 1943 ha come sottotitolo: *Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*¹²⁶. Così l'opera postuma di Del Noce dedicata proprio a Gentile recita nel titolo: *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Già da questi semplici accenni iniziali si può cogliere una certa comunanza d'interessi e di metodo tra i

¹²⁴ *Ibidem.*, 54.

¹²⁵ Per cogliere l'importanza che Del Noce assegna al momento attualistico si tenga presente il seguente giudizio: esso «rappresenta un momento essenziale per chi voglia intendere il mondo contemporaneo nell'interdipendenza delle sue fasi» *Giovanni Gentile*, 77.

¹²⁶ Giova qui sottolineare come sia lo stesso Del Noce a portare l'attenzione su questo dato. Scrive, infatti, il nostro autore: «è significativo il sottotitolo [...] che Gentile volle aggiungere al suo libro quando si decise a ristamparlo [...]. Certamente questo sottotitolo non vuol designare una semplice corrispondenza cronologica. Dire, invece, interpretazione del Risorgimento attraverso la sua filosofia: nel senso che il Risorgimento è inseparabile da una filosofia; che esso declina, come realtà storica, col declinare nella coscienza culturale di questa filosofia, il cui nucleo, già presente nelle proposte filosofiche di Rosmini e di Gioberti, avrebbe poi trovato pieno rigore nell'hegelismo italiano, e soprattutto lo troverebbe nella forma in cui lui Gentile si accinge a ripensarlo. Così che il Risorgimento acquista il significato di una vera e propria categoria filosofica, nell'opposizione così a rivoluzione come a reazione, o come senso adeguato che la parola riforma può assumere. Già presente in questa introduzione, questo tema rimane costante in tutto il corso del pensiero gentiliano» *Giovanni Gentile*, 52.

due autori. Si prendano come esempi paradigmatici l'attenzione alla storia contemporanea intesa come storia filosofica e alla causalità ideale in essa attiva, e l'importanza dell'idea di Risorgimento intesa da entrambi come categoria filosofico-politica.

In merito a quest'ultima si deve tener presente – senza poter esaurire in questa sede la riflessione sull'argomento – come in Del Noce essa funga da proposta alternativa alla deriva razionalista-immanentistica del pensiero moderno. Il tentativo delnociano di riaffermare la trascendenza religiosa passa attraverso una lotta contro ogni genere di alienazione ingenerantesi all'interno del processo di immanentizzazione della modernità. Tale lotta per il filosofo torinese è *«lotta contro il processo di disumanizzazione [che], se possibile, non potrebbe configurarsi che come lotta contro il mondo di oggi nella sua totalità, in nome dell'individuo e dell'universale umanità negata nella negazione dell'individuo. Posizione quindi, in un certo senso, rivoluzionaria»*¹²⁷. Riferendosi di seguito a tale “posizione rivoluzionaria”, l'autore rileva la non convenienza del termine “rivoluzione” da applicare a questa dinamica; e finisce così per concludere alla *«necessità di un termine nuovo»*¹²⁸. Tale termine nuovo viene identificato da Del Noce in Risorgimento; ma beninteso, *«considerato come categoria filosofica, il termine Risorgimento ha [...] il senso di Restaurazione, non di un precedente stato di fatto, ma di un ordine di valori; del ritrovamento e sviluppo nuovo di principi permanenti, in relazione a nuovi avversari: della purificazione, in occasione di problemi nuovi, di una tradizione. Oggi, della tradizione dell'homo sapiens contro le eresie del pensiero europeo ispirate all'idea dell'homo faber»*¹²⁹. La categoria di Risorgimento nel pensiero delnociano si articola secondo quella riscoperta della linea dell'ontologismo moderno che va da Cartesio a Rosmini e che rende, quindi, pensabile il superamento del razionalismo-marxismo solo tornando ad una linea di pensiero religioso pre-

¹²⁷ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 568-569.

¹²⁸ *Ivi.*

¹²⁹ *Ibid.*, 575, nota 23. In un altro contesto, ponendo il problema da una prospettiva più specificatamente politica, ribadisce che *«non si tratta cioè di un patrimonio da difendere, ma una nuova forma di vita da ritrovare»* DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 252.

marxista che in definitiva si pone come il tentativo di riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana.

Ora, è interessante notare l'affinità del carattere religioso che la categoria di riforma riveste per entrambi i pensatori. Da una parte lo stesso Del Noce sottolinea come «*non abbiamo in Gentile un filosofo a cui si aggiunga un politico. C'è in lui una completa inscindibile unità del filosofo e del riformatore religioso e politico*»¹³⁰. Dall'altra il filosofo torinese riprendendo la riflessione di Gilson sul *Corpus Leoninum* si colloca nella stessa prospettiva di Leone XIII per cui «*la rinascita cattolica deve essere [...] inscindibilmente religiosa, filosofica e politica*»¹³¹. La singolarità dell'attualismo gentiliano, per Del Noce, consta nel fatto che questa filosofia si ponga come l'unica via possibile alla riaffermazione del cristianesimo. Infatti suo scopo è la restaurazione religiosa, l'idealismo assoluto è lo strumento per compierla e l'immanentismo come laicismo è il risultato. Per laicismo è da intendersi non il superamento della religione, bensì la sua purificazione entro l'orizzonte immanentistico¹³². In tal senso si deve dire che «*in certo modo Gentile vorrà essere un Marx senza materialismo ma con il primato della prassi, e un Gioberti senza ontologismo (o intuizione intellettuale), ma con l'intenzionalità riformatrice politico-religiosa*»¹³³. Dunque, a proposito del rapporto di Del Noce con Gentile si può parlare contemporaneamente «*di una lontananza filosofica massima [...] e insieme di una vicinanza rispetto all'intento gentiliano di una riforma politico-religiosa*»¹³⁴.

Tornando alla centralità della ricerca storica e dell'ermeneutica storiografica speculativa praticata da questi autori, ricordiamo che «*Gentile, malgrado fosse incline alla riflessione teoretica e privilegiasse il lavoro speculativo, non doveva rimanere sordo a questo richiamo al "fatto" [qui l'autore si riferisce all'influenza esercitata su Gentile dal magistero di A. D'Ancona fautore del "metodo storico" e positivista convinto, n.d.r.], cui secondo la storiografia positivista*

¹³⁰ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 12.

¹³¹ DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 226.

¹³² DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 176.

¹³³ POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 180.

¹³⁴ POSSENTI, *Cattolicesimo e Modernità*, 67.

occorreva tuttavia accostarsi evitando ogni violenza ermeneutica che potesse provenire dall'impeto dell'interprete»¹³⁵. Il problema di fondo che caratterizza il confronto tra questi autori è dunque duplice: da un lato si deve valutare l'aderenza al dato documentario con cui entrambi i filosofi cercano di rileggere la storia della filosofia, dall'altro lato la capacità della prospettiva suggerita di giustificare l'intero dell'esperienza, dell'essere, secondo le diverse istanze dei fattori in gioco: l'io, il pensiero, il mondo, Dio – oltre la coerenza interna del proprio sistema di pensiero proposto. Infatti – tornando al filosofo di Castelvetro – se, per un verso, si può ritenere che «fare filosofia significava per Gentile dar luogo a una complessa elaborazione concettuale del dato storico o sperimentale, punto fermo, certamente, dell'indagine, ma per ciò stesso punto di partenza dell'indagine medesima, volta a oltrepassare la molteplice fattualità del contenuto in direzione della sua matrice essenziale, capace di giustificarla e di spiegarla»¹³⁶; per un altro verso si deve considerare se effettivamente tale pretesa di spiegazione dia veramente le ragioni e fornisca la lettura più adeguata della realtà storico-filosofica presa in esame. Emblematica è in tal senso la disputa ideale che Del Noce intenta nei confronti di Gentile sull'eredità di Rosmini e del Risorgimento che – secondo il filosofo torinese – va colta di pari passo con la critica a Marx, o meglio con il tentativo del suo “inveramento” gentiliano.

In certo senso, si deve convenire sul fatto che *«l'esegesi delnociana dell'attualismo non è solo il luogo di una ricostruzione storiografica, ma è anche lo spazio in cui il nucleo teoretico della filosofia di Del Noce si trova costretto a fuoriuscire dalla latenza in cui solitamente si dissimula e*

¹³⁵ D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003, 80. «In effetti, la filosofia gentiliana costituisce l'estremo tentativo di conciliare, senza smarrire la loro duplice e distinta consistenza, la dimensione ideale del pensiero che prende coscienza del mondo e la dimensione reale del concreto storico e positivo cui la conoscenza deve necessariamente guardare come a un modo notevole e imprescindibile della sua unità di misura. Che filosofia, storia e storia della filosofia dovessero necessariamente convergere e che autentica riflessione filosofica fosse solo quella capace di corrispondere al dettato dell'esperienza fattuale è fin da subito un chiaro convincimento di Gentile, persuaso che questo costituisca una sorta di punto d'onore della ricerca teoretica» *ivi*.

¹³⁶ *Ivi*. È opportuno osservare come Del Noce tenga a mettere in rilievo come il nesso tra storia e storia della filosofia in Gentile si traduca in una riduzione della storia a quest'ultima. A riprova di ciò il filosofo torinese cita il seguente passo della *Riforma della dialettica hegeliana*: «la storia della filosofia compendia la storia dell'umanità, tutta la storia. E nella storia della filosofia [...] si realizza la filosofia [...]. Storia e filosofia sono due concetti sostanzialmente equivalenti e reciprocamente convertibili» cit. in *Giovanni Gentile*, 73.

*ad esplicitarsi nei suoi fondamenti più remoti»¹³⁷. Infatti l'analisi dell'attualismo ricopre nell'opera delnociana una funzione strategico-teoretica nodale. Scrive Del Noce dopo aver delineato lo sviluppo di quell'essenza ideale che è l'ontologismo: «ha questa essenza un significato anche oggi? E in quali termini può venire riaffermata? [...] Uno dei primi problemi da risolvere, nei riguardi [di queste] due domande, è la definizione esatta dello scacco che ha subito l'attualismo nel suo tentativo – in cui deve essere cercata la sua originalità – di oltrepassare l'ontologismo di Gioberti e di Rosmini in una riforma della dialettica hegeliana. L'attualismo è, infatti, la forma necessaria, l'unica veramente coerente, che l'hegelismo deve assumere per potersi riaffermare, quale filosofia dell'immanenza del divino, così dopo il marxismo come dopo l'ontologismo»¹³⁸. Si coglie da questi rilievi come per il nostro autore la necessità di confrontarsi con l'attualismo rappresenti in qualche modo una conferma della sua ricerca storiografico-speculativa; scrive infatti a conclusione del saggio *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo* del 1964: «l'approfondimento critico della genesi e dello scacco dell'attualismo possono rappresentare l'esatta verifica della considerazione della storia della filosofia moderna a cui siamo arrivati a partire dal problema che più gli era estraneo, quello dell'ateismo»¹³⁹. Si noti l'importanza che qui assume la categoria di “scacco” che associata a quella singolare eterogenesi dei fini in cui si volge la filosofia della prassi¹⁴⁰, rappresenta*

¹³⁷ L. RAMELLA, *Del Noce antiattualista*, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 860. Alla constatazione di come il pensiero delnociano sia quasi costretto ad esplicitare il suo “nucleo teoretico”, se ne può affiancare un'altra di carattere più generale: la potente articolazione del pensiero del filosofo di Castelvetrano obbliga chiunque vi si accosti ad una radicale verifica dei fondamenti della propria riflessione: «confrontarsi con Gentile costringe appunto a spingerci, in un modo o nell'altro, al di là della superficie, a scendere fin nel nocciolo profondo della riflessione filosofica» G. BRIANESE, *L'«eterna rivoluzione» dello Spirito: Giovanni Gentile e l'intersoggettività trascendentale*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita & Pensiero, Milano 2002, 401.

¹³⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 510. Poco oltre Del Noce specifica ulteriormente come l'intento attualistico di riformare la dialettica hegeliana si realizzi attraverso «la coincidenza singolarissima tra il marxismo dissociato dal materialismo e la filosofia della presenza del divino dissociata da ogni riferimento al trascendente» *ibidem.*, 511.

¹³⁹ DEL NOCE, *op. cit.*, 511.

¹⁴⁰ Non potendo esaurire in questo contesto la complessa tesi delnociana per cui si può interpretare la scansione Marx-Gentile-Gramsci come un'unica linea di sviluppo – pur nella diversità delle posizioni e dei rispettivi presupposti – in cui la filosofia della prassi abbandonando l'idea di rivoluzione finisce per involvere in nichilismo; vogliamo qui semplicemente far presente come l'articolazione della filosofia della prassi non si pone per Del Noce nella storia secondo la sola versione gentiliana, ma che contiene in sé anche una virtualità – mutuando *sub contrario* questa categoria delnociana – “illuministica”. Il seguente passaggio risulta illuminante e chiarificatore per intendere adeguatamente come si collochino nel pensiero delnociano sia Gentile che Gramsci: «posizione filosofica ulteriore al marxismo, termine ultimo a cui può giungere la filosofia della prassi dopo Hegel, l'attualismo può essere pensato e vissuto nella “forma” romantica di continuità della tradizione, che fu di Gentile, o in quella “illuministica” di espressione rivoluzionaria, che fu di Gramsci» DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 126.

l'impossibilità di continuare la linea di pensiero razionalista-immanentistica; aprendo così, per converso, la strada alla ripresa della metafisica (classica e cristiana) e alle virtualità delle verità eterne non coinvolte in tale scacco. Per cui possiamo parlare di questo come di «*“scacco fecondo”*, cioè del fallimento che nel contempo lascia indenne e anzi rafforza la posizione opposta; oppure dello “scacco docente”, in quanto da esso la riflessione può trarre frutti e insegnamenti»¹⁴¹.

a) *La critica dell'intuito tra Gentile e Rosmini*

Il confronto tra realismo e idealismo ha per Del Noce il suo fulcro nella critica dell'intuito, e nella fattispecie nella critica della teoria dell'intuito che Gentile muove a Rosmini. Il filosofo torinese ritiene necessario e fondamentale, per cogliere la genesi e la struttura di tale critica, riferirsi alle sue due prime opere: *Rosmini e Gioberti* (1898) e *La filosofia di Marx* (1899). Lo stesso Del Noce esplicita che l'intento principale del primo capitolo del suo *Giovanni Gentile* (comparso come saggio già nel 1964 per il «Giornale critico della filosofia italiana» col titolo *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo* e qui solo formalmente rielaborato) è proprio quello di «*mostrare come a partire dalla critica dell'intuito si intenda la profonda unità che connette le due prime opere di Gentile [...]: così stretta, se ben si guarda, che idealmente potrebbero venire unificate in un solo libro, “La critica della religione nella filosofia tedesca e la sua riaffermazione nella filosofia italiana”. Le date, del resto, dicono come siano state pensate insieme»*¹⁴². Il filosofo torinese è consapevole del fatto che tale accostamento potrebbe risultare storiograficamente alquanto azzardato, dato che Gentile non lo lascia mai intendere e che ne *La filosofia di Marx* non figura alcun riferimento al *Rosmini e Gioberti*. Infatti parlare d'integrazione reciproca tra Marx e Gioberti – nella separazione del primo dal materialismo, e del secondo

¹⁴¹ POSSENTI, *Cattolicesimo e Modernità*, 69.

¹⁴² DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 49. Per questa tesi delnociana si vedano anche ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 72-73; ID., *Il suicidio della rivoluzione*, 123-125.

dall'ontologismo – «questo, Gentile non l'ha mai detto espressamente»¹⁴³. Del Noce, dunque, riconosce l'estraneità di Gentile alla sua tesi sulla comunanza di questi due libri – elaborata sulla base della critica dell'intuito –, poiché per il filosofo di Castelvetro «questa critica appariva allora [...] come il risultato del ripensamento italiano di Kant e di Hegel, e i temi trattati gli sembravano differentissimi». Giacché da una parte il *Rosmini e Gioberti* rappresenta la riaffermazione della tradizione italiana, mentre, dall'altra, *La filosofia di Marx* mira alla “liquidazione del marxismo filosofico”. Tuttavia, nonostante la divergenza tematica delle opere, Del Noce tiene a riaffermare che «la [loro] complementarità risulta chiara a noi»¹⁴⁴.

Per il filosofo torinese la critica dell'intuito rappresenta quel punto genetico che, se sviluppato coerentemente, non può che portare alle tesi attualistiche della risoluzione della datità nell'attività dell'io e conseguentemente all'assolutizzazione di questo in Io assoluto, Atto puro, ovvero Dio¹⁴⁵; per cui si finisce per convenire sul fatto che questa «filosofia che apparentemente pare dibattere un problema logico o gnoseologico sbocca nella teologia»¹⁴⁶. Scrive ancora Del Noce a proposito della centralità del problema gnoseologico in Gentile: «tutte le sue tesi possono venir ridedotte da questa estensione radicale, portata sino alle conseguenze estreme, della critica della teoria dell'intuito, così contro platonismo come contro empirismo. Di qui l'interesse che mantiene per la sua eccezionale coerenza, anche per chi non ne condivide nessuna idea (le sue tesi

¹⁴³ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 51. Inoltre, Del Noce riferendosi a *La filosofia di Marx* dice apertamente – prima di cimentarsi nel dare riprova della sua tesi appellandosi ad uno “svarione cronologico” presente in uno studio di G. Cottier – che la «tesi della virtuale presenza di tutte le categorie dell'attualismo già in questo breve libro giovanile può sembrare bizzarra. Eppure – insiste il filosofo torinese – possiamo darne la riprova» *ibid.*, 74.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 50, nota 45.

¹⁴⁵ Anche Possenti condivide l'importanza del ruolo che la critica dell'intuito ricopre nel pensiero gentiliano: «riterrei che uno dei maggiori guadagni del Gentile consista nell'aver individuato nella critica dell'intuito il centro speculativo, da cui prendono origine le fondamentali tesi dell'attualismo» *Cattolicesimo e Modernità*, 67.

¹⁴⁶ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 32. Secondo una diversa angolatura critica, si può giungere ad una accentuazione simile delle aporie gnoseologiche e teologizzanti – mantenendo la stessa scansione dei due momenti – in cui l'attualismo incorre. In ultima analisi, si deve convenire sul fatto che «il primo e radicale errore dell'attualismo è, dunque, un errore gnoseologico: l'aver messo in sinergia la giusta struttura del conoscere, come relazione originaria del soggetto e dell'oggetto, con l'assurda opposizione moderna o naturalistica tra il soggetto e l'oggetto. Da questa sinergia deriva poi il secondo errore gentiliano, quello propriamente ontologico, cioè l'assolutizzazione dell'Io o la sua teologizzazione [i corsivi sono dell'autore, n.d.r.]. In effetti, se lo spirito nel suo permanente contraddirsi produce sé, come oggetto che risolve in sé, e se la legge del reale è la contraddizione, esperienza e logo sono in perfetta equazione da sempre e per sempre. L'unità di contenuto e forma come autoconcipimento e come formalismo assoluto assurge ai fasti dell'Assoluto teologico. [...] L'atto in atto gentiliano è l'erede, quanto agli attributi speculativi che gli competono, del Dio trascendente della tradizione metafisica» C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 334-335.

sono talmente concatenate che non è possibile sceglierne alcuna escludendone altre). [...]
[L'attualismo] porta alle conseguenze estreme il principio di immanenza nella sua versione idealistica»¹⁴⁷. Per comprendere nella sua complessa articolazione l'ermeneutica delnociana di Gentile non si può prescindere da quel nesso che si dà tra la critica dell'intuito e la filosofia della prassi all'interno dell'elaborazione della dialettica riformata. Nesso che si esplicita nella

¹⁴⁷ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 30. Senza entrare nel merito di una stretta esegesi gentiliana –che esulerebbe dall'intento della nostra ricerca –, si deve tenere presente la divergenza esegetico-ermeneutica che consegue all'interpretazione di Gentile, a seconda che si affermi la centralità della negazione dell'intuizione intellettuale (Jaia) o della dialettica riformata (Spaventa). A tal proposito si consideri il commento critico di D. Spanio all'opera postuma di Del Noce: «*benchè questo studio abbia opportunamente insistito sull'importanza di Donato Jaia nella formazione di Gentile e sulla sua decisiva influenza anche rispetto alla genesi della stessa dottrina attualistica, ci sembra che Del Noce tenda tuttavia a sopravvalutare il peso specifico dello scritto jaiano sull'intuito, trascurando il fatto che molti dei temi e degli argomenti affrontati in quel testo rievocavano e riprendevano questioni e motivi ricorrenti della scuola spaventiana e di Spaventa stesso*» ID., *Idealismo e metafisica*, 245 nota 127. In tal senso è opportuno rilevare la problematicità storiografica dell'interpretazione delnociana dell'attualismo che Ramella, alla luce di una complessa analisi dello sviluppo del pensiero gentiliano, fa emergere. Infatti l'autore giudica tale interpretazione «*fortemente spregiudicata, spregiudicatezza che emerge in tutta la sua evidenza nell'immagine inequivocabilmente prospettica che, attraverso di essa [la critica dell'intuito, n.d.r.], Del Noce offre dell'attualismo*» (RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, 134). Ma con ciò Ramella, attento studioso di Gentile e di Del Noce, non chiude il discorso squalificando integralmente l'interpretazione delnociana; anzi scrive ancora: «*questo non significa affatto che la critica dell'intuito non possa aprire alla totalità del pensiero di Gentile né vuol dire, tanto meno, che il suo utilizzo sia solo l'espressione sintomatica di un puro tatticismo interpretativo sganciato da ogni legittimazione testuale*» (*Ibid.*, 171). Lo studioso, tentando di giustificare la ragionevolezza dell'ermeneutica delnociana di Gentile, sottolinea anche come «*una delle [...] principali conseguenze causate dalla critica dell'intuito nella ricostruzione di Del Noce sia l'idea che l'attualismo risulti privo una principialità fondativa. Cosa che, di fatto, equivale a decidersi per una ricomprensione della dialettica gentiliana nei termini di una dialettica senza fondamento. Questo spiega perché Del Noce si interessi esclusivamente al processo logico attraverso il quale Gentile è necessitato a pronunciare il carattere 'attuoso' dell'atto e non si preoccupi mai di tematizzare l'atto nella sua sussistenza né di rendere, quindi, ragione del suo stesso movimento. Ciononostante, a mio giudizio, l'interpretazione delnociana dell'attualismo può venire, nel suo complesso, legittimata proprio in quanto si situa in questo preciso spazio che è il luogo di transito dalla negazione di ogni datità alla affermazione della cifra attuale del pensiero*» (*Ibid.*, 148). Per cui, secondo Ramella, se in sede storiografica bisogna ammettere qualche forzatura prospettica, allo stesso tempo, però, bisogna ammettere in sede teoretica la pertinenza e legittimità dell'argomentare delnociano. Infatti, dopo aver istituito un confronto tra l'interpretazione del filosofo torinese e quella, divergente, di G. Sasso (interpretazione che tematizza la centralità della dialettica e ne analizza il suo movimento); e dopo aver messo in rilievo come l'analisi della dialettica gentiliana dello stesso Sasso concluda a sottolineare quell'esito paradossale per cui questo movimento dialettico si trova impossibilitato a rendere ragione di sé (poiché sia nella sua formulazione triadica (Io/non-Io/Spirito), che in quella duale (logo astratto/logo concreto – pensiero pensato/pensiero pensante) questa dialettica «*risluta, ultimamente, fondata sulla contrapposizione soltanto apparente di termini, in verità, "indisgiungibili ed identici"*»), Ramella scrive ancora: «*a mio avviso, in questa paradossale conclusione si deve trovare l'unica legittimazione possibile, almeno sul piano strettamente teoretico, di cui l'opera interpretativa di Del Noce può coerentemente avvalersi. Attraverso lo studio di Sasso si rende del tutto evidente come l'orizzonte interpretativo di Del Noce sia il solo praticabile se si vuole veramente conservare la dimensione 'attuale' che qualifica il pensiero nell'attualismo*» (*Ibid.*, 149). A conclusione di questa nota vorremmo comunque mettere in evidenza come l'attenzione di Del Noce al fattore testuale – fattore mai trascurato – confermi ulteriormente, in certo senso, anche in sede storiografica le tesi delnociane. Si prenda ad es. questo commento di Gentile del 1937 quando rilegge *La filosofia di Marx*: «*mi sono indotto a rileggere quelle pagine che non mi erano più capitate sott'occhio [...] e ho riudito, qua e là, voci che non si erano mai spente in me e qualche cosa di fondamentale in cui ancora mi riconosco e in cui altri forse meglio di me potrà ravvisare i primi germi di pensiero maturati più tardi. E ho visto pertanto, nel mio libro pur tanto invecchiato, un valore documentario anche attuale, che mi ha fatto ritrovare la vita, dove temevo fosse passata la morte per sempre [il corsivo è nostro, n.d.r.]» *Della vita e degli scritti di B. Spaventa*, cit. in DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 55.*

conflittualità di «*filosofia della prassi contro filosofia dell'intuito e in questo Marx ha ragione; espressione e programma nuovi in cui Gentile si riconosce pienamente. Ma poi intende questa antitesi come quella di materialismo e idealismo e qui sta il suo torto*»¹⁴⁸. In ciò si evidenzia quella presa di distanza di Gentile da Marx che caratterizza la sua nuova ricomprendimento di filosofia della prassi. Infatti, se da una parte si deve convenire su una effettiva “vicinanza” tra Gentile e Marx¹⁴⁹ che ha il suo fulcro proprio nella riscoperta della prassi, dall'altra si noti come il fatto che Marx abbia collocato tale concetto in un “monismo materialistico” lo porta a una contraddizione insuperabile per Gentile: «*aveva attribuito alla materia i caratteri della storia, il continuo farsi, il continuo divenire, riducendo il principio dell'attività, che non può che essere l'uomo, ad attività sensitiva*»¹⁵⁰.

La peculiarità della riforma della dialettica hegeliana in Gentile è data proprio dalla pretesa di coniugare le due linee di pensiero opposte della modernità – l'una avente il suo apice in Gioberti e l'altra in Marx – secondo la cifra dell'“inveramento”¹⁵¹. In una formula sintetica Del Noce riassume questa sua intuizione nei termini seguenti: «*per Gentile, Marx è oltrepassato in Gioberti,*

¹⁴⁸ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 65.

¹⁴⁹ «*Perché la filosofia di Marx e di Gentile hanno a loro mira un assoluto immanentismo, come liberazione dalla trascendenza e dalla dipendenza; coincidente con una filosofia della prassi contro la metafisica, così di tipo naturalistico come di tipo spiritualistico. [...] [Per cui si dirà rispetto all'attualismo che] il rapporto con la filosofia di Marx gli è essenziale*» *ibid.*, 67.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 72.

¹⁵¹ Per intendere adeguatamente, secondo la prospettiva delnoceana, il termine di “inveramento” è utile riferirsi a qualche passaggio notevole dell'opera postuma del filosofo torinese. Riferendosi a *La filosofia di Marx* scrive: «*il libro gentiliano inizia una nuova figura della critica marxiana, quella dell'“inveramento” di cui resta, e non può che restare, l'unico esempio coerente. [...] Distinta dal revisionismo perché in questa posizione si tratta di isolare una parte del pensiero marxiano per collegarla con un'altra filosofia (giusnaturalismo, kantismo, ecc.). Nella posizione dell'inveramento, si tratta invece di oltrepassare la filosofia della prassi in una forma filosoficamente più rigorosa, attraverso la riforma della dialettica*» (DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 75). Proseguendo la sua disamina del termine Del Noce chiarisce ulteriormente il senso che “inveramento” viene ad assumere, secondo accezioni diverse, nell'opera gentiliana; per cui per un verso «*certamente si può parlare di inveramento che si compie nel passaggio dalla dialettica del pensiero pensato a quella del pensiero pensante: logica che per Gentile, sempre nella prospettiva della filosofia della prassi, si identifica con l'etica, come già nel marxismo la dialettica si identificava col pensiero rivoluzionario; riforma della dialettica che coincide con la filosofia della prassi dissociata dal materialismo*» (*Ibid.*, 76). Per un altro verso si deve rilevare che «*una più matura riflessione ci mostra però come il termine di inveramento sia inadeguato: dobbiamo piuttosto parlare dell'attualismo come momento essenziale di quella decomposizione necessaria a cui va soggetto il materialismo dialettico nel suo vincolo inscindibile con quella “filosofia che si fa mondo”, come rivoluzione totale [...]. A quest'idea di rivoluzione totale così il materialismo come la dialettica sono parimenti essenziali. [...] [Senonché bisogna intendere questa] decomposizione necessaria nel senso che l'estensione estrema del momento dialettico, appunto nella forma della logica del pensiero pensante, porta a espungere il materialismo; con piena reciprocità l'estensione estrema del momento materialistico, che oggi in varie forme domina il pensiero occidentale, porta a espungere il momento dialettico e a riconciliarsi con la nuova fase dello spirito borghese*» (*Ibid.*, 76-77).

e l'idea di Rivoluzione in quella di Risorgimento, che trova la massima espressione nella filosofia di Gioberti, quando venga liberata dall'involucro platonico»¹⁵². L'intento gentiliano di portare a compimento la sintesi di queste direzioni di pensiero rappresenta per Del Noce quel punto nevralgico della modernità in cui si esplicita l'impossibilità di tale pretesa. E proprio in tale scacco deve essere visto il significato mondiale dell'attualismo, poiché l'eterogenesi dei fini che questa via genera comporta la necessità di un ripensamento globale della storia della filosofia moderna e contemporanea¹⁵³. Si coglie, dunque, l'importanza che nel pensiero di Gentile ha la critica dell'intuito perché attraverso di essa si può comprendere come «l'originalità dell'attualismo sta nell'essere il tentativo, unico e insuperabile, di comporre non ecletticamente le due direzioni filosofiche che abbiamo detto [Cartesio-Nietzsche e Cartesio-Rosmini, n.d.r.], attraverso una riforma della dialettica hegeliana». Ma tenendo ben fermo e sottolineando che «condizione di questa composizione è l'espunzione dal rosminianismo della teoria dell'intuito di cui sono affermate le origini naturalistiche»¹⁵⁴. Gentile cerca una mediazione tra il pensiero dell'essere secondo la tradizione e l'orizzonte immanentistico della modernità. Per questo Del Noce ha dedicato tanta parte della sua opera per un verso a sondare gli inizi della modernità nel pensiero del '600 e per un altro a cercare di mettere in evidenza come la praxis-rivoluzione nella sua evoluzione contemporanea finisca per mutarsi in nichilismo. Infatti, a dispetto di chi voglia scorgere in lui un tradizionalista anti-moderno, nella sua ricerca vi è la tensione costante a cercare una possibilità nuova, adatta per i tempi moderni, di poter proporre una visione della storia e della vita aperta alla trascendenza e al soprannaturale senza saltare l'attuale condizione storico-culturale. In tal senso l'analisi delnociana dell'attualismo evidenzia come il fallito tentativo gentiliano di conciliare le suddette linee di pensiero apra ad una necessaria riscoperta del pensiero tradizionale secondo una

¹⁵² DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 93 e 123.

¹⁵³ «Lo scacco dell'assunto gentiliano, come dell'unica filosofia che abbia cercato quell'unificazione di opposte direzioni di cui si è parlato, le conferisce una grande importanza, perché obbliga a un ripensamento dell'intera storia della filosofia moderna» DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 94.

¹⁵⁴ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 542.

via non ancora battuta. Dunque l'interesse per il filosofo di Castelvetro è dettato soprattutto dall'intento di dimostrare l'impossibilità di suddetta sintesi: «*praxis non si media con tradizione. Perché praxis è dissoluzione di ogni sostanza [...]. Praxis non si media con tradizione, perché essa non è capace di tramandare valori*»¹⁵⁵. Il confronto con questa visione neoidealista pare inevitabile, dunque, proprio perché, partendo dallo scacco dell'attualismo, Del Noce scorge la possibilità di riattualizzare l'ontologismo cristiano moderno; infatti «*se Gentile separa l'agostinismo dal platonismo e dalla trascendenza per ritrovare il divino così immanentizzato nell'interiorità, Del Noce all'opposto, recupera il platonismo e la trascendenza tramite Rosmini. Inoltre, se l'attualismo si caratterizza per l'abbandono del realismo, in ciò avendo la pretesa di porsi come baluardo antiateistico, il filosofo torinese vede invece nella riaffermazione del realismo l'unica via percorribile per pensare una filosofia cristiana moderna e post-marxista*»¹⁵⁶.

A fondamento della prospettiva radicalmente antimetafisica di Gentile si colloca la critica dell'intuito; scrive infatti lo stesso Gentile: «*la metafisica comincia e finisce nel dommatismo dell'intuito, inteso a cogliere le verità realisticamente intese*»¹⁵⁷. Del Noce ravvisa in questa critica dell'intuito “il filo unitario” di tutto il pensiero gentiliano e la radice della scelta degli argomenti da questo trattato: «*la continuazione critica della filosofia italiana del Risorgimento, di Rosmini e di Gioberti, l'interesse portato, per la prima volta nel mondo, sulle Tesi su Feuerbach, la successiva riforma della dialettica hegeliana*»¹⁵⁸. Insomma la posizione singolare e unica dell'attualismo gli è conferita proprio per il fatto che questo sia «*l'estensione radicale portata sino alle conseguenze più estreme della critica della teoria dell'intuito così contro platonismo come contro empirismo*»¹⁵⁹. In ultima analisi l'attualismo si pone, attraverso la riforma della dialettica hegeliana e la critica dell'intuito, come sintesi di filosofia della prassi e della filosofia della creazione; sintesi

¹⁵⁵ P. SERRA, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, 33.

¹⁵⁶ DEL POZZO, *Cattolicesimo e modernità: la “metafisica civile” di Augusto Del Noce*, 165.

¹⁵⁷ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit. in Possenti, *Nichilismo e metafisica*, 180. Si consideri in merito alla posizione gentiliana che essa «*sembra dipendere da un profondo equivoco sul realismo, inteso come la dottrina che non introduce nulla del pensiero nell'essere, e nulla dell'essere nel pensiero*» *ibid.*, 173.

¹⁵⁸ DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 123.

¹⁵⁹ *Ivi*.

caratterizzata, nella prospettiva delnociana, dalla sostituzione del primato della contemplazione con il primato dell'azione. Per cui, sottolineando ancora l'importanza del Gentile critico di Marx e di Gioberti, scrive il filosofo torinese: «*si può asserire che già nelle opere giovanili è stabilita la coincidenza tra marxismo dissociato, come filosofia della prassi, da materialismo, e giobertismo dissociato, come filosofia della creazione, da platonismo e da ontologismo; e che questa coincidenza definisce l'attualismo*»¹⁶⁰.

Emerge da quanto sin qui analizzato nel pensiero di Gentile una certa inclinazione al nichilismo speculativo come elemento implicito del suo argomentare filosofico-teologico. Infatti Del Noce non manca di rilevare che «*il linguaggio teologico [di Gentile, n.d.r.] non fa che coprire la nietzschiana volontà di potenza. Si può dire di Gentile che fu il notaio del nichilismo: l'atto di morte della teologia, la ripresa della vittoria di Nietzsche, non potevano essere stesi da altri che da un filosofo-teologo, convinto di esser tale*»¹⁶¹. In sintesi – riprendendo un'efficace formula di Possenti – possiamo dire che «*l'essenza del nichilismo teoretico di Gentile sta nell'abbandono della conoscenza reale delle cose, sostituita da una mera logica in cui il movimento dialettico del pensiero vuole spacciarsi per conoscenza reale. L'attualismo sarà dunque non un'ontologia, ma una logica del pensare, cioè propriamente una gnoseo-logia*»¹⁶². In tale prospettiva si coglie quindi la portata internazionale che la filosofia di Gentile acquisisce nel pensiero delnociano; per cui si dirà che «*il suo significato mondiale veniva individuato nel fatto di essere la manifestazione più irrefutabile della crisi speculativa della filosofia moderna, che conclude nel nichilismo teoretico*»¹⁶³.

¹⁶⁰ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 93. Il corsivo è dell'autore.

¹⁶¹ DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 12-13.

¹⁶² POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, 171.

¹⁶³ POSSENTI, *Cattolicesimo e Modernità*, 68. In margine a questi brevi rilievi sugli esiti nichilistici del pensiero di Gentile, giova qui riportare una semplice notazione – ancora di Possenti – sul rapporto di Del Noce col nichilismo: «*tra le questioni lasciate aperte dalla trilogia delnociana – qui l'autore si riferisce alle tre opere: Il problema dell'ateismo, Il suicidio della rivoluzione, Giovanni Gentile – si collocano quelle del nichilismo e della volontà di potenza, qua e là sobriamente accennate*» *ibid.*, 78.

La proposta di Del Noce è una risposta che si artcola allo stesso tempo sia dal punto di vista gnoseologico con il recupero dell'intuizione intellettuale di Rosmini, che a livello più strettamente ontologico con la riproposizione del realismo attraverso il tomismo esistenziale di Gilson. Questi due momenti per quanto distinti vanno sempre pensati insieme e visti nella loro reciproca fecondazione di apporti al pensiero dell'essere¹⁶⁴. L'intento delnociano è quello di una purificazione della tradizione che porti alla luce la virtualità delle verità eterne sempre attuali e fondamentali per un'esistenza compiuta della persona e della società; poiché – come già è emerso nel paragrafo precedente – *«sono i tempi che hanno bisogno delle idee eterne, non l'inverso»*¹⁶⁵. Il senso di questo disegno che passando per il recupero della teoria dell'intuito mira ad affermare l'essere nella sua interezza, senza saltare la “differenza ontologica” presente in esso, è contenuto, seppure in modo sintetico, nella seguente affermazione di Del Noce: *«portato allo stato puro, lo spirito tradizionale significa primato dell'essere, primato dell'immutabile, primato dell'intuizione intellettuale, o affermazione del valore ontologico del principio d'identità: e cioè l'idea della totale metastoricità della verità»*¹⁶⁶.

Per comprendere il senso *«veramente mondiale»*¹⁶⁷ dell'opera gentiliana – e di conseguenza della linea di pensiero trascendentistica alternativa ad essa – bisogna sostare ancora sulla teoria della critica dell'intuito. Infatti per Del Noce questa è una tesi *«che, quale ne voglia essere il giudizio, la più grande verità o il più grande scacco, rappresenta una svolta rivoluzionaria senza riscontro: e che definisce l'attualismo come posizione singolare e unica, e incomunicabile con le*

¹⁶⁴ È interessante rilevare come emerga una stessa valutazione del duplice problema dell'attualismo anche nell'ambito di un confronto critico con la proposta neoclassica bontadiniana; scrive a tal proposito Possenti: *«i problemi sono due: un problema gnoseologico e un problema ontologico. Due, ma strettamente connessi, essendo la critica della conoscenza non una disciplina autonoma ma in certo modo la metafisica che riflette su se stessa»* ID., *Gentile, Bontadini e noi. Dottrina della conoscenza, logica, metafisica*, in *Per la filosofia*, n. 69, gennaio-aprile 2007, 79.

¹⁶⁵ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 552.

¹⁶⁶ DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 148. L'autore ritorna in un altro contesto sull'argomento affermando: *«penso che soltanto un ritorno alla metafisica classica e alle sue tesi essenziali – primato dell'essere, primato dell'immutabile, intuizione intellettuale – possa veramente rappresentare la salvezza di quegli stessi elementi positivi che ci sono nel mondo di oggi, e della stessa attività tecnologica, riportata però nel suo ordine»* ID., *L'epoca della secolarizzazione*, 201.

¹⁶⁷ DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 37.

*altre, nella storia della filosofia»*¹⁶⁸. La via da percorrere per riuscire a formulare una risposta adeguata e alternativa all'immanentizzazione dell'ontologismo che l'attualismo nel suo fallimento compie è rappresentata dalla ripresa e riattualizzazione della linea franco-italiana che trova in Rosmini la punta più alta contro la deriva di certo agostinismo idealistico. In tal senso il tentativo delnociano di sviluppare un ontologismo moderno nella direzione Cartesio-Rosmini implica un "ritorno" ad Agostino che renda possibile un incontro con Tommaso¹⁶⁹. Scrive in tal senso il filosofo torinese: *«l'antitesi incolmabile di agostinismo e tomismo è figura propria alla filosofia cartesiana. Ma la ripresa cartesiana dell'agostinismo ha però coinciso con la sua decomposizione e massima crisi. Si può passare da una posizione di fatto a una di diritto? Negare l'oltrepassamento tomista dell'agostinismo non equivale insieme a negare l'agostinismo? [...] Non è legittima almeno la domanda se la piena restituzione del tomismo e la piena restituzione dell'agostinismo non debbano coincidere?»*¹⁷⁰. Discende da queste considerazioni la necessità per Del Noce di ritrovare un ontologismo non razionalistico-idealistico, ma aperto alla filosofia dell'essere attraverso l'intuizione intellettuale. Il passaggio a tale ontologismo gli è consentito attraverso il Rosmini maturo della *Teosofia*, quel "Rosmini dopo Gioberti" (un Rosmini *«stimolato certamente dalle obiezioni giobertiane, ma insieme inflessibile critico»*¹⁷¹ del suo ontologismo) contrario al "Gioberti dopo Rosmini" gentiliano. Scrive a tal proposito nel 1968 sul *«Giornale Critico della Filosofia Italiana»*: *«l'attualismo si dimostra essere una delle due soluzioni possibili della crisi giobertiana della filosofia cattolica del Risorgimento. Una, la Teosofia di Rosmini; l'altra, la nuova "Teogonia" di Gentile [...]. La critica dell'attualismo si presenta dunque come*

¹⁶⁸ DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 123.

¹⁶⁹ In merito Borghesi, sinteticamente, scrive in modo efficace: *«questo "ritorno" è possibile solo dopo l'autocritica del cartesianesimo ad opera di Vico e Rosmini, dopo cioè che la prospettiva agostiniana, che assume nell'idealismo cartesiano una forma antitetica al tomismo, viene liberata dal contesto razionalistico in cui è inserita»* *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 79.

¹⁷⁰ DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 501.

¹⁷¹ ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 550.

*inseparabile da un nuovo approfondimento della Teosofia rosminiana»*¹⁷². Del Noce esplicita la funzione strategica che nella sua catastroficità finisce per assumere il rifiuto del sapere intuitivo in Gentile quando dice che è proprio a partire da questo rifiuto *«che si intende l'esclusione totale del momento, nella realtà umana, della passività, il che importa la reciproca scomparsa di Dio e dell'uomo, falsamente unificati nell'equivoca nozione dell'unico soggetto trascendentale»*¹⁷³. Emerge così la grave difficoltà attualistica di poter articolare il pensiero della differenza, di saper distinguere nell'unito, unica via in grado di tenere insieme l'uomo, il mondo e Dio e di salvaguardare il rapporto tra conoscente e conoscenza. Tutto si risolve nell'Io, per cui lo scacco attualistico deve essere compreso sempre come gnoeseologico, ontologico e teologico allo stesso tempo. L'estensione radicale della critica della teoria dell'intuito veicola con sé la *«scomparsa di ogni datità. Il pensiero non è più attributo di esistenti (di Dio, degli angeli, degli uomini) [...] Eliminata ogni realtà presupposta resta l'Io, unico, assoluto, infinito, universale. Per il rifiuto della datità, questo Io in grande è il "pensante". Non può perciò venire inteso come sostanza in cui la molteplicità degli enti finiti si annulli. In ragione della liberazione da ogni sostanzialità è Atto puro, nel senso di divenire puro; e neppure può venire oggettivato, perché così lo si tradurrebbe in "pensato"»*¹⁷⁴. Da ciò il filosofo torinese tira le conclusioni definendo Gentile *«teologo di una "teologia moderna" che segue alla metafisica della mente anziché alla metafisica dell'essere»*¹⁷⁵. Dunque alla luce di quanto sin qui emerso – e tenendo presente l'imprescindibilità dei presupposti teologici presenti a qualsiasi pensiero filosofico – si comprende l'identificazione delnociana dello Spirito gentiliano con il Dio cartesiano: *«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»*¹⁷⁶.

¹⁷² ID., *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in *«Giornale Critico della Filosofia Italiana»* (1968), 194.

¹⁷³ ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 545.

¹⁷⁴ DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, 30-31. Il corsivo è dell'autore.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 32.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 97. Il corsivo è dell'autore. Le stesse tesi si trovano formulate nel saggio già citato *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente* (in particolare si vedano le pagine 48-51). In merito alla ricostruzione del

La parabola della filosofia trascendentale che trova in Kant il suo punto sorgivo termina in Gentile come la sua più rigorosa formulazione portando con sé quell'epilogo catastrofico dal punto di vista metafisico-teologico che è la sostituzione della trascendenza con il trascendentale. In conseguenza dello svolgimento radicale delle tesi attualistiche Del Noce sostiene che il pensiero filosofico si trova di fronte ad un bivio: «due possibilità si offrono dopo Gentile, o la ripresa del rosminianismo o la negazione totale della metafisica»¹⁷⁷. La ripresa di Rosmini è pensata come la possibilità del superamento dei limiti di Malebranche e di Gioberti per giungere a quella forma di ontologismo cristiano capace di salvare insieme il pensiero e il pensante, e di essere via al recupero dell'interiorità come luogo in cui si manifesta la verità. Del Noce rinviene la soluzione adeguata al problema ontologico di come la mente umana, limitata e mutevole, possa partecipare del divino senza identificarsi con questo proprio nel fatto che Rosmini «all'espressione più ambigua di idea dell'essere ha sostituito quella di essere ideale»¹⁷⁸. Di seguito chiarisce la portata di questo recupero dell'intuizione intellettuale per il tramite della dottrina rosminiana riprendendo un passaggio de *L'interiorità oggettiva* di Sciacca, che qui riproponiamo per esteso: «l'intelligenza intuisce una verità che per la sua infinitezza e inadeguabilità, la spinge a oltrepassarsi. È in possesso di una presenza che non si è data da sé, che non è il pensiero stesso, che non è alcuna cosa conosciuta. È la presenza sempre attuale dell'Essere, che, presente come Idea, è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'Essere come idea, non è intuire l'Essere, né conoscerlo nella sua essenza»¹⁷⁹. In questa riaffermazione della centralità della teoria dell'intuito emerge il punto di forza attraverso il quale Del Noce trova la possibilità d'impedire l'assolutizzazione-teologizzazione attualistica dell'io. A tal proposito il

Dio gentiliano da parte di Del Noce e alle diverse conseguenze che essa veicola con sé ci riproponiamo di tornarvi sopra nel capitolo III; poiché «una simile tesi, apparentemente autentica stravaganza storiografica, presuppone un trentennio di lavoro storiografico e teoretico sul '600 francese» (A. PARIS, *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, in G. CECI, L. CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma 1993, 28), trentennio che, però, fin qui non è stato ancora sufficientemente introdotto.

¹⁷⁷ ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 546.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 543.

¹⁷⁹ Cit. in *ivi*.

filosofo torinese mette in guardia dalla lettura di Rosmini svolta secondo quel prospettivismo ermeneutico gentiliano per cui «il “divino in me” rosminiano (l’essere ideale) si cangia per Gentile in Dio»¹⁸⁰. Il nostro autore riconduce, ancora una volta, tutte le critiche mosse all’attualismo «così nella forma di realismo come dell’esistenzialismo o dell’ontologismo» alla seguente: «è una filosofia che non riesce a rendere conto della realtà ontologica del finito»¹⁸¹. Del Noce sottolinea come il nesso tra perdita del finito e critica dell’intuito sia la causa prima, la matrice, dello scacco attualistico: «la difficoltà religiosa fa tutt’uno con la difficoltà propriamente filosofica, e riguarda la realtà del finito [...]. La ragione di ciò [...] si riporta alla sua critica dell’intuizione intellettuale, cioè all’inadeguatezza della sua critica a Rosmini. La teoria dell’intuito è infatti affermazione della finitezza dell’uomo come sua distinzione da Dio e insieme come fondazione della sua effettiva realtà»¹⁸².

Urge, dunque, per Del Noce una riscoperta dell’“attualità di Rosmini dopo Gentile” poiché in ultima analisi l’attualismo si deve considerare «come una crisi del pensiero rosminiano»¹⁸³. Ora questa ripresa del pensiero rosminiano – per quel che attiene alla sfera metafisico-teologica – rappresenta nella riproposizione della teoria dell’intuito e nella riaffermazione del finito all’interno del pensiero dell’Intero, la via gnoseologico-ontologica, in un certo senso, complementare al tomismo gilsoniano, l’altra grande ripresa del pensiero cristiano proposta da Del Noce.

b) Realismo gnoseologico-ontologico come risposta alla deriva attualistica

Del Noce vede nella linea che va da Cartesio a Rosmini una strada aperta verso quel “processo di separazione dell’ontologismo dal gnoseologismo” che, pur nella diversità delle tappe, mantiene quella continuità nel suo dispiegarsi che le permette progressivamente di recuperare le

¹⁸⁰ ID., *Giovanni Gentile*, 91.

¹⁸¹ *Ibid.*, 99.

¹⁸² *Ibid.*, 174.

¹⁸³ ID., *Da Cartesio a Rosmini*, 546. Infatti, continua il nostro autore, «Gentile riporta a Rosmini, in quanto la sua filosofia è un’autocritica, non già del pensiero metafisico, ma dell’hegelismo, sollecitata dal suo iniziale, e sempre presente, contatto con Rosmini» *ivi*.

principali tesi del pensiero greco-cristiano nella modernità¹⁸⁴. In questa separazione tra ontologismo e gnoseologismo si innesta il tentativo delnociano di proporre la visione realista – e tomista secondo la versione gilsoniana – senza tralasciare l'importanza dell'istanza gnoseologica della modernità, ma anzi accogliendola attraverso la riformulazione rosminiana. In tal senso si deve leggere quell'indicazione, e allo stesso tempo quell'auspicio, che che il nostro autore dà quando afferma: «*gli studi rigorosi sul rapporto tra Rosmini e S. Tommaso sono appena agli inizi: e potranno forse portare a risultati sorprendenti, se si pensa che prima guida di S. Tommaso fu Dionigi, e solo subordinatamente Aristotele*»¹⁸⁵. Si scorge in questo passaggio una prospettiva filosofico-teologica che tende a cogliere nella storia del pensiero cristiano quella continuità e progressione nella ricerca del vero e del bene che abbraccia anche tutta la “teologia tradizionale”; e specifica Del Noce in un inciso all'interno di un suo scritto sull'hegelismo: «*la parola tradizionale per me non ha il senso della teologia del manuale scolastico, io parlo della grande tradizione che può abbracciare nomi come Agostino, Tommaso, Bonaventura, Rosmini, ecc.*»¹⁸⁶.

La difficoltà principale a questo punto del nostro lavoro sta nel mostrare l'articolazione sistematica di questa tensione a voler coniugare Rosmini con Tommaso, che rappresenta quel tentativo di sintesi tra Agostino (e Blondel) e Tommaso, punto fondamentale per la prospettiva storico-filosofica di Del Noce. Infatti questa tesi non trova nell'opera delnociana una sua esplicita ed argomentata giustificazione. Sicuramente ciò è dovuto da una parte all'incompletezza della sua

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 539-540.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 550. Si consideri, per inciso, come i concetti platonici-neoplatonici di esemplarismo e partecipazione giungano a Tommaso per la mediazione dello pseudo-Dionigi e come l'Aquinate li rivisiti in chiave realistico-cristiana coniugandoli con la grande tradizione aristotelica. In tal senso si deve convenire anche sul fatto che «*gli elementi fondamentali presupposti nell'Aristotelismo e presenti in Dionigi come in Basilio e nella sua scuola, specialmente il valore dell'astrazione e del concetto nella vita intellettuale, abbiano permesso a Tommaso di rimanere fedele al “grande Agostinismo” senza arrestarsi all’“Agostinismo”*. Molti altri avevano letto Dionigi, ma con occhi neoplatonici oppure solo platonici. Tommaso, pur riconoscendo in lui quello stile e modo di parlare “inconsueto presso i moderni” è il primo a leggerlo come è (I, 84, 4, ad 1) e perciò [...] può stabilire armoniosamente la sintesi del pensiero di Agostino sul piano teologico, col pensiero di Aristotele sul piano filosofico (I, 84, 5 c)» C. PERA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. Introduzione Generale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, 89.

¹⁸⁶ ID., *Lo scacco dell'hegelismo*, in «Spirali», n. 41, maggio 1982, 30 (ora in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 533-534).

opera¹⁸⁷ e dall'altra alla mancata sistematizzazione del suo pensiero teoretico¹⁸⁸, oltre, evidentemente, al suo approccio storico ed esistenziale alla metafisica classica. Egli, inoltre per una sorta di divergenza di interessi, non approfondisce le differenze e convergenze tra il Roveretano e l'Aquinate – oltre certe polemiche di stampo neotomista – fino a giustificare, più circostanziatamente in sede storiografico-teoretica, come questi «*due sistemi [...] si incontrano nella comune affermazione dell'essere e della trascendenza, cioè nei capisaldi della filosofia cristiana*»¹⁸⁹. Riteniamo comunque che le intuizioni e le indicazioni delnociane seppur scarse e isolate colgano implicitamente le virtualità presenti in questo ambito di ricerca¹⁹⁰. Ad esempio il momento della passività presente nella conoscenza umana secondo la linea ontologista, e specialmente in Rosmini, dice la portata della sintesi tra oggettività e soggettività che questa sorta di metafisica dell'interiorità dischiude come reale alternativa alla perdita del soggetto e della finitudine che il pensiero attualista veicola con sé. In tal senso il filosofo torinese riferendosi alla gnoseologia rosminiana scrive: «*vi è certo per lui un momento di passività della mente umana, che*

¹⁸⁷ Si tenga qui presente che il nostro autore ha dato alle stampe solo il primo dei tre volumi su *Riforma cattolica e filosofia moderna*, quello su Cartesio, e inoltre non ha mai scritto – come annota in un paio di sue lettere inviate ad A. Rizza nel 1982 – il suo «*testamento filosofico*», o come lui diceva «*il mio libro teoretico [...] [che] dovrebbe essere intitolato “La Filosofia di Carlo Mazzantini”*» cit. in A. RIZZA, *Mazzantini e Del Noce*, in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, 238-239. Inoltre G. Baget Bozzo, per parte sua, rileva che «*Del Noce non scrisse mai il libro su Rosmini*» *Del Noce e Rodano*, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 44.

¹⁸⁸ A tal proposito si colga l'accento di questa notazione biografica sul nostro autore: egli «*diffidava di sé e non solo di sé, ogniquale, entro l'inesauribile, abissale evidenza-mistero dell'orizzonte veritativo, si osi la “costruzione sistematica”. “Costruzione sistematica” che, per un pensatore religioso quale egli fu, comporta pur sempre il rischio di ybris che genera ate*» C. ARATA, *La «filosofia prima» quale meditazione ontologista nel pensiero di Augusto Del Noce*, in AA. VV. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce. Atti del convegno. Trieste, 19-20 novembre 1991*, a cura di A. Savignano, Giuffrè, Milano 1994, 13.

¹⁸⁹ G. GIANNINI, *San Tommaso e Rosmini*, in «*Rivista Rosminiana*» 1981, f. II, 166. Spesso infatti l'approccio neotomista all'opera rosminiana, soprattutto, tra ottocento e prima metà del novecento risulta viziato da «*un'interpretazione aristotelizzante di Tommaso che portava alla obliterazione delle componenti platonico-agostiniane presenti nel pensiero dell'Aquinate accanto a quella aristotelica*» F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003, 12.

¹⁹⁰ In tal senso, ci sembrano interessanti i seguenti rilievi sul pensiero delnociano – pur non condividendone il tono tranchant dell'autore nei confronti del metodo speculativo e della formazione del filosofo torinese –: «*Del Noce non fu un metafisico [...] ma egli giunse sino alle porte della metafisica e della mistica. Per questo non potè mai completare Rosmini, perché esisteva una tradizione antichissima, da Dionigi a Duns Scoto, in cui veniva affrontato il tema dell'esemplarismo divino e dell'universo in Dio. Era quella che poi in modo più chiaro fu definita la teologia mistica, altamente platonica, presentissima in San Tommaso. Del Noce si trovò di fronte a questo problema: in che senso l'ontologismo rosminiano condannato dal Concilio Vaticano I è, invece, una via d'uscita? [...] Del Noce ha il merito di essere arrivato alle soglie di questo problema; ma non è il solo [qui l'autore fa riferimento in particolare a Sciacca, n.d.r.][...]. [L'autore, poco oltre, procede affermando che Del Noce] non conosceva la filosofia medioevale. Tuttavia, non si possono affrontare questi problemi senza conoscere la teologia medioevale. Quindi l'inevitabile esito politico era che Del Noce “suonava in chiesa” come le campane, ma non affrontava quei punti nodali, anche se li aveva ben chiari*» G. BAGET BOZZO, *op. cit.*, 43.44.

non è tuttavia in maniera alcuna riflesso di una considerazione naturalistica; significa invece che è la presenza dell'Idea a far sì che l'intelligenza sia intelligente; e perché non vi è nessun contenuto del mondo naturale e umano che possa adeguare l'Idea come oggetto dell'intelligenza, così avviene che l'intelligenza si trovi spinta a oltrepassarsi dall'infinità e inadeguabilità della verità che intuisce»¹⁹¹. Peccato che questi rilievi più precipuamente gnoseologico-metafisici non trovino nell'opera delnociana uno sviluppo più sistematico¹⁹², ma sono sempre dei rilievi – così come per altre tesi del pensiero classico-cristiano – tesi a mostrare la rilevanza che hanno nella storia della filosofia come attuale e autentica alternativa non coinvolta nello scacco

¹⁹¹ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 544.

¹⁹² Riteniamo, infatti, che in tale contesto ci si potesse almeno soffermare su alcuni aspetti della gnoseologia rosminiana nella prospettiva di aprire la strada al nesso soggetto/verità/senso nel ritrovamento dell'istanza ontologica in quella gnoseologica. Potremmo dire con le parole di F. Sciacca che Rosmini «ha visto, per primo, contro lo gnoseologismo della filosofia moderna, che altro è il problema della “oggettività del pensare” o dell’“intelligibilità” o del “principio della oggettività”, e altro è quello del “conoscere oggettivo”: il primo è ontologico-metafisico ed è il fondamento del secondo» *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit. in G. NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2004, 10 nota 17. Un dato ulteriore – a nostro avviso di notevole interesse in merito alle convergenze tomistico-rosminiane – da tener presente nello sviluppo delle ricerche sulla gnoseologia teosofica di Rosmini oltre la ricomprensione neotomistica è quella della riscoperta dell'innatismo tommasiano: «in effetti, se una lettura eccessivamente aristotelizzante c'è stata nell'opposizione all'innatismo dell'Aquinate, tale lettura non fu pertinente con la sua vera posizione: [...] Tommaso mutuò da Aristotele l'innatismo “ex natura” (o almeno così lo recepì nella sua interpretazione chiarificatrice), lo inverò e precisò, ispirandosi ai Padri, in particolare ad Agostino, e sviluppandone la dottrina in quella accezione creazionistica che, oscurata con la decadenza della scolastica e con l'avvento della filosofia moderna, fu puntualmente ripresa da Rosmini, che l'ha sostenuta, in un contesto ben più compiuto dal punto di vista teoretico, partendo metodicamente dalla meditazione sull'uomo» PERCIVALE, *op. cit.*, 20. Infine, nel contesto di questa nota, vogliamo sottolineare come manchi allo stesso tempo un accenno alla versione gilsoniana del lume dell'intelletto: «ad ogni modo d'essere, corrisponde un suo modo di conoscere. Abbandonando la semplicità delle sostanze separate, l'anima umana perde il diritto all'apprendimento diretto dell'intelligibile. Indubbiamente resta in noi qualche bagliore affievolito del raggio divino; dato che noi finiamo con il trovare nelle cose la traccia dell'intelligibile che ha presieduto alla loro formazione, vuol dire che noi partecipiamo ancora in qualche punto dell'irradiazione di cui Dio è la fonte. L'intelletto agente che ogni anima umana possiede è, di tutte le facoltà normali, quella per cui noi più ci avviciniamo agli angeli. Tuttavia il nostro intelletto non ci fornisce più delle specie intelligibili già elaborate; il fascio di luce bianca che esso proietta sulle cose è capace di illuminarle, ma esso non proietta alcuna immagine. La sua più alta funzione è la conoscenza dei principi primi; essi preesistono in noi allo stato virtuale e sono le prime concezioni dell'intelletto. La perfezione dell'intelletto agente è di contenerle virtualmente e di essere capace di formarle, ma è anche sua debolezza il poterle formare partendo dalle specie astratte delle cose sensibili. L'origine della nostra conoscenza è dunque nei sensi; spiegare la conoscenza umana significa definire la collaborazione che si stabilisce tra le cose materiali, i sensi e l'intelletto» É. GILSON, *La philosophie au moyen age*, Librairie Payot, Paris 1952, trad. it. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 2000, 644-645. Percivale chiosando questo testo afferma che Rosmini «sottoscriverebbe questa interpretazione del Gilson; certo lo farebbe riservandosi alcune precisazioni e, in particolare, con un richiamo all'opportunità di liberare dal velo della metafora quel non meglio identificato “fascio di luce bianca”» *op. cit.* 16. In questo senso si può cogliere come «l'essere universale di Tommaso, come il lume naturale innato nella mente umana, mediante l'abstrahere per modum simplicitatis della Summa, è in piena consonanza teoretica con la teoria rosminiana dell'idea dell'essere universale e dell'astrazione» P.P. OTTONELLO, *Da Tommaso a Rosmini e da Rosmini a Tommaso*, in *Thèmes. Revue de Bibliothèque philosophie comparée* I/2004, tratto da <http://www.philosophiedudroit.org/ottonello,%20tommaso%20rosmini.htm> (data ultima consultazione 31 maggio 2010).

immanentistico-idealistico¹⁹³. Tesi che sempre devono essere riguadagnate all'interno di un preciso contesto storico-culturale e attraverso una dinamica esistenziale che non salta mai l'interiorità/libertà dell'io nella sua singolarità situata.

Del Noce crede che nell'opposizione alla lettura neotomista di Rosmini si dia la possibilità di un superamento del fraintendimento della valorizzazione dell'istanza gnoseologica della modernità che il Roveretano compie. È necessario, dunque, intendere adeguatamente cosa indica per Del Noce il recupero di questa istanza gnoseologica rosminiana e la liberazione di questa dalla critica neotomista senza confondere Tommaso col neotomismo; scrive infatti il nostro autore: «intendo con neotomismo non già il pensiero di S. Tommaso, ma il commento neotomista a S. Tommaso, caratterizzato dalla considerazione dell'ontologismo come suo avversario essenziale»¹⁹⁴. Ora, il passaggio obbligato per Del Noce per recuperare un'autentica e adeguata visione di Tommaso è Gilson e la sua «interpretazione in un certo senso esistenzialista [...] del tomismo. [...] [Infatti, egli] ha contribuito come forse nessun altro a restituire alla filosofia contemporanea il senso e l'attualità del tomismo; e la linea di un processo di incontro tra una direzione della filosofia moderna e il tomismo è soltanto possibile dopo quel mutamento della visione della storia della filosofia e quella critica di quel che normalmente si intendeva per neotomismo che la sua opera ha condizionato»¹⁹⁵. L'apporto gilsoniano pare dunque essenziale a quella direzione di pensiero opposta alla deriva immanentistica, poiché quella conciliazione con la tradizione auspicata da Del Noce nella direzione che va da Cartesio a Rosmini e oltre, “appunto verso la riscoperta del tomismo”, trova una via di realizzazione proprio perché «il tomismo di Gilson rende possibile l'incontro tra Tommaso e Rosmini»¹⁹⁶, oltre ogni precomprensione di certo neotomismo.

¹⁹³ In tal senso il filosofo torinese afferma che «la conoscenza della Teosofia dissipa altresì l'equivoco su cui aveva trovato fondamento una delle più infelici tra le polemiche ottocentesche, quella tra rosminiani e neotomisti» DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 550.

¹⁹⁴ E poco oltre incalza: «mi sembra che il porre in discussione l'iniziale condanna dell'ontologismo sia problema essenziale per il tomismo contemporaneo» DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 92 nota 71.

¹⁹⁵ NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 256.

¹⁹⁶ BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 83.

La grandezza di Gilson emerge secondo il nostro autore nel confronto critico con Gentile; infatti, per Del Noce, il confronto tra idealismo e realismo deve declinarsi come il confronto tra attualismo e tomismo (gilsoniano) perché emerga l'irriducibilità dell'una rispetto all'altra posizione. È proprio nel raffronto critico di questi autori che si coglie *«l'intransigenza con cui l'uno o l'altro hanno asserito, da punti di vista opposti, che idealismo e realismo diventano soluzioni coerenti solo a condizione di non venire a patti con l'avversario»*¹⁹⁷. E questo rovesciamento della posizione di Gentile in Gilson si ha nella totale inconsapevolezza data la mancata conoscenza della teoria dell'attualismo da parte del pensatore francese, ma *«appunto per ciò tanto più interessante»*¹⁹⁸. Infatti è sufficiente la delnociana indagine sulle essenze filosofiche dell'idealismo attualista e del tomismo esistenzialista per mostrare a quali incongruenze logico-ontologico-teologiche va incontro il primo e quale sia la pertinenza e la convenienza del secondo nell'analisi dello sviluppo delle sue virtualità. In tale prospettiva si può cogliere il senso della critica radicale di Gentile della teoria dell'intuito contro ogni tipo di realismo: contro platonismo, naturalismo, empirismo. Per cui si deve riconoscere che *«il realismo che egli combatte non è carattere di alcune filosofie, ma di tutte; o, altrimenti detto, non si può parlare di un processo nel quale le filosofie precedenti si dispongono come gradi verso la verità dell'idealismo attualistico; tra l'idealismo preattualistico e l'idealismo attualistico bisogna riconoscere che c'è un salto»*¹⁹⁹. Dunque, come già si rilevava precedentemente, la teoria attualistica attraverso la critica dell'intuito rimuove qualsiasi elemento di passività presente nel momento della conoscenza e giunge a negare la presenza di ogni datità, per cui si perviene ad un pensiero pensante, Atto puro, che è un pensiero che non è più attributo di esistenti. Proprio la scomparsa del soggetto conoscente e della finitezza sono quel tratto distintivo della conclusione della parabola trascendentale in chiave immanentistica che veicola con sé quella *«recisa negazione della filosofia giustificativa (intellettualistica,*

¹⁹⁷ DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 36.

¹⁹⁸ *Ivi.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, 53.

speculativa, ecc.) in nome dell'azione. È a questo punto che si rivela il suo paradosso, che è insieme il suo rovesciamento nichilistico»²⁰⁰.

Del Noce riflettendo su questo scacco attualistico riconosce come a causa di una singolare eterogenesi dei fini la riforma/inveramento della filosofia della prassi termini in questa catastrofe immanentistico-nichilista che comporta una revisione dell'intera storia della filosofia pensata come univoco sbocco nell'immanentismo secolaristico. È rilevante quanto scrive il nostro autore in merito, quando riferendosi agli esiti di questo scacco afferma che in esso «*si trovano coinvolti, oltre che idealismo e materialismo, marxismo, modernismo religioso e visione ascensiva della storia della filosofia come processo verso secolarizzazione, demitizzazione, immanenza; per cui l'altro tipo di filosofia che deve seguire alla svolta non è necessariamente un tipo nuovo. [...] Anzi il nuovo dopo l'attualismo non può che essere nichilistico e [...] le forme presenti del pensiero nichilistico si trovano già virtualmente comprese in esso*»²⁰¹. In definitiva questa “rivoluzione filosofica” che l'attualismo rappresenta per l'intera storia della filosofia conduce alla necessità del recupero di una direzione del pensiero che non escluda la metafisica classica, ma che anzi sappia scorgere nel tomsimo “l'acme di questa metafisica”. E a tal proposito Del Noce si chiede: «*quale tomismo? Rispondo: quello riscoperto da Gilson*»²⁰². In particolare il filosofo torinese considera di fondamentale importanza alcuni guadagni teoretici gilsoniani legati alla critica di certo “realismo critico”²⁰³. Infatti il realismo tomista proposto da Gilson rappresenta quel tentativo di «*chiarire il normale alla luce del patologico, ma è altresì l'espressione di un'inquietudine davanti ai disordini*

²⁰⁰ *Ibid.*, 47.

²⁰¹ *Ibid.*, 45. 52. I corsivi sono dell'autore. È interessante rilevare il giudizio di V. Mathieu su Gentile “filosofo della contestazione” che Del Noce riporta in nota a margine di queste sue riflessioni: «*se Gentile fosse nato qualche decennio più tardi sarebbe apparso a tutti per quello che veramente è: il teorico più puro della nuova contestazione; infinitamente più autentico di Marcuse*» (*La speranza nella rivoluzione*, cit. in nota 13). E di seguito il filosofo torinese aggiunge: «*se lo si completa con la tesi, che qui non posso svolgere, del nichilismo contestativo, il giudizio di Mathieu corrisponde esattamente al mio*».

²⁰² *Ibid.*, 52.

²⁰³ In relazione a tale critica, Del Noce si richiama, in particolare, agli ultimi tre capitoli dell'opera gilsoniana *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1947). L'importanza che il nostro autore attribuisce a questo testo lo si può cogliere nel seguente commento: «*è infatti da osservare come questo libretto sul realismo tomista e la critica della conoscenza sia nato insieme alla sua opera teorica più nota su L'être e l'essence, che è del '48; a mio giudizio ne è l'indispensabile prefazione, così che senza la sua lettura non si può cogliere veramente il senso dell'opera maggiore*» *ibid.*, 35.

di concordismo filosofico a cui ci si abbandona in certi ambienti scolastici contemporanei»²⁰⁴. L'analisi critica del cartesiano-tomismo e del kantiano-tomismo conduce il filosofo francese ad asserire un'assoluta inconciliabilità tra realismo e idealismo a tal punto che finiscono per presentarsi come «due posizioni comunicabili. Non c'è una verità dell'idealismo che il realismo debba salvare. Si tratta invece di spiegare la genesi dell'errore idealista»²⁰⁵. Il punto nodale sta dunque nella verifica critica della teoria gnoseologica idealista, sia attualistica che neoscolastica²⁰⁶, e nella riproposta della risposta alternativa che il realismo apre alla dinamica del rapporto conoscenza-soggetto conoscente. L'intento è quello di far emergere il divario che attraverso la gnoseologia di matrice idealista si dà tra pensiero ed essere che non può che tradursi in ultima analisi in una divergenza tra filosofia ed esistenza; e ciò proprio a causa della deriva antirealista dovuta alla perdita della teoria dell'intuito e la conseguente incapacità di cogliere nell'unità la distinzione tra essenza ed esistenza, tra uomo e realtà e tra uomo e Dio. Interessante risulta a tal proposito la seguente affermazione delnociana – in margine alla ripresa di alcune tematiche mazzantiniiane – contenuta nel saggio *Torino, primi anni trenta* del 1989: «la via che chiamerò, con approssimazione, neoscolastica, si presenta ancora quanto meno tentabile»²⁰⁷. Borghesi riprendendo all'interno del suo saggio sull'ontologismo delnociano questa affermazione la chiosa specificando che questa neoscolastica va intesa come «una neoscolastica né cartesiana, né

²⁰⁴ É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, cit. in *ibid.*, 32.

²⁰⁵ DEL NOCE, *op. cit.*, 55.

²⁰⁶ A proposito di questa convergenza tra Gentile e certo realismo critico per la perdita del soggetto nella conoscenza, Del Noce scrive: «questo isolamento della conoscenza avviene anche presso i neoscolastici, che pur affermano per altro verso l'unità sostanziale dell'anima e del corpo» *ivi*. In margine a questa tematica si tengano qui presenti le riserve che il nostro autore ha manifestato nei confronti dell'interpretazione bontadiniana cfr. ID., *Il problema dell'ateismo*, 197-198. 401. Risulta interessante segnalare a tal proposito un commento critico di Possenti in merito all'affinità che si può ritrovare tra la visione attualista e quella neoclassica: «non solo in Gentile ma pure nel suo oltrepassamento neoclassico verso la metafisica si parla molto del pensiero e poco dell'ente» *Gentile, Bontadini e noi*, 79. Più possibilista, invece, rispetto ad un'eventuale sviluppo del pensiero delnociano all'interno della ripresa bontadiniana dell'istanza idealistica è la posizione di Botturi cfr. *Vico nel pensiero di A. Del Noce*, 99-101.

²⁰⁷ A. DEL NOCE, *Torino, primi anni trenta*, in AA. VV., *La recezione italiana di Heidegger*, «Archivio di filosofia» 1989, 1-3; ora in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, 587.

kantiana ma platonica, capace di integrare l'aspetto di verità dell'ontologismo – l'idea di partecipazione – all'interno del realismo proprio della tradizione tomista»²⁰⁸.

Il discrimine sta nella «fedeltà al pensiero realista, che importa non si possa arrivare a separare il pensiero dal soggetto esistente che conosce»²⁰⁹. Per specificare ulteriormente la portata di tale affermazione Del Noce si richiama all'affermazione tommasiana per cui «non enim proprie loquendo intellectus cognoscit, sed homo per utrumque» (*De Veritate*, q. 2, art. 6, ad 3). È solo partendo dal *conjunctum*, dall'unità duale di anima e corpo, che diventa possibile pensare il reale nella sua differenza nell'orizzonte dell'Intero senza saltare il dato esperienziale. «Dire che la conoscenza è una forma d'essere non può avere altro senso. Appena infatti si comincia a separare anima e corpo, non ci si può fermare prima delle tesi estreme»²¹⁰. Per cui secondo il filosofo torinese solo nella riaffermazione del *conjunctum* quale punto di partenza del filosofare si possono ovviare tutta una serie di incongruenze che l'approccio idealistico veicola con sé; infatti se il

²⁰⁸ BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 84.

²⁰⁹ DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 55. Riteniamo significativa la convergenza della posizione di Del Noce col seguente passaggio gilsoniano – non citato dal filosofo torinese – che critica l'antropocentrismo antirealista che l'idealismo veicola con sé «perché è questo uno degli spettacoli più straordinari della storia, di cui il primo atto comincia con Descartes, e che si prolunga fino ad oggi. [...] Nutrito d'idealismo kantiano, l'uomo moderno crede [...] che la natura è ciò che ne fanno le leggi dello spirito. Perdendo la loro indipendenza di opere divine, le cose gravitano ormai attorno al pensiero umano, da cui prendono a prestito le leggi loro. Come meravigliarsi dopo ciò che la critica abbia gradatamente eliminato ogni metafisica?» *Lo spirito della filosofia medioevale*, 306-307.

²¹⁰ *Ivi*. Peccato che in questo contesto Del Noce non prenda mai in considerazione un approfondimento parallelo con la gnoseologia rosminiana; infatti «il pensiero dell'uomo è per Rosmini indissociabilmente un pensiero incarnato» (P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Bari 1999, 45), per cui stando a «come si esprime Rosmini, il corpo si fa consoggetto nella sensazione: sente in quanto sentito» (F. PETRINI, *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, in «Rivista Rosminiana» 1999, f. I, 11). Ci preme tornare su questo mancato incontro tra Tommaso e Rosmini nell'opera delnociana – per lo meno nella sua esplicita e sistematica articolazione –, perché riteniamo che la reciproca fecondazione di questi autori avrebbe potuto costituire in sede teoretica un'integrazione alla via cercata dal nostro autore di innestare l'ontologismo sul realismo gnoseologico. In tal senso, pensiamo, ne avrebbe anche ricavato giovamento in sede storiografica poiché ai brevi accenni su quell'"oltre-Rosmini" e a quei "sviluppi ulteriori" poteva seguire una maggiore saldatura. In quest'ottica – per cogliere dunque la portata di Rosmini come «l'unico grande neotomista, e perciò pensatore originale e non "commentatore" di S. Tommaso» F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Città Nuova, Roma 1974, 30 – ci sembra opportuno riferire il seguente giudizio sul rapporto Tommaso-Rosmini: «in quanto l'orizzonte teoretico e storico di Rosmini è incomparabilmente più ampio rispetto al migliore tomismo, nei suoi confronti si colloca in posizione tanto di convergenza quanto di integrazione. Del resto, come Tommaso aveva affrontato con atteggiamento di critica costruttiva l'aristotelismo e l'averroismo e la loro negazione del soggetto conoscente, così Rosmini ne affronta le sue forme moderne: l'empirismo e l'illuminismo, sfocianti nel soggettivismo kantiano ed hegeliano. Tommaso e Rosmini pongono in atto con il più grande respiro un metodo di integrazione, reperendo della tradizione, in continuità fondamentale con essa, nuove forme dialettiche: l'uno mediante l'integrazione di Aristotele con Platone ed Agostino, l'altro mediante l'integrazione dell'idealismo soggettivo moderno con l'idealismo oggettivo da Platone alla scolastica di Tommaso stesso. In questa chiave, la Teosofia è l'unica nuova summa di quella autentica scolastica moderna che propriamente appartiene alla "filosofia perenne"» OTTONELLO, *art. cit.* (i corsivi sono dell'autore).

filosofare pone a capo della sua ricerca la realtà del corpo *«cadono quindi certi problemi come quello della realtà del mondo esterno, non suscettibile di soluzione altrimenti che nella risoluzione della realtà nel pensiero; in una risoluzione in cui si perde l'esistenza. Se io infatti distinguo conoscenza e soggetto umano conoscente, l'esistenza del mondo esterno non è certamente evidente né dimostrabile, né posso derivarla dal pensiero puro»*²¹¹. Dunque, seguendo il metodo gilsoniano, Del Noce giunge a sostenere che la necessità della critica del “realismo presupposto”, un realismo sostanzialmente ingenuo, è tale solo per l'idealista, ma non lo è affatto per il realista: *«non si può dimostrare la sensazione, perché la sensazione è un principio. Il realismo è fondato sull'evidenza della conoscenza sensibile»*²¹². Per questo di fronte alla frantumazione del reale e della totalità a cui va incontro la storia della filosofia moderna e contemporanea nella sua assimilazione acritica dei presupposti razionalistici e idealistici il filosofo torinese ritiene il tomismo, e nella fattispecie quello esistenziale di Gilson, l'unica filosofia non coinvolta in tale deriva. In tal senso il nostro autore ritiene che *«nell'interpretazione del Gilson il tomismo si presenta dunque come una filosofia della totalità, come rifiuto di ridurre la realtà a una delle sue parti, per spiegare il tutto a partire dalla parte. [...] L'affermazione del realismo si trova perciò connessa necessariamente con quella dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo e con quella dell'uomo come conjunctum quale soggetto conoscente. Solo a queste condizioni viene meno l'obbligazione della scelta tra l'essere e il conoscere»*²¹³. Per cui attraverso il ritorno ad un realismo gnoseologico che non rinneghi l'importanza dell'intuizione intellettuale è possibile raggiungere la realtà nella sua effettiva attualità esistenziale senza cadere in schemi preconetti che invece finiscono per essenzializzare l'esistenza o dissolverla in un gioco dialettico/ermeneutico antirealista. Si deve così convenire sul fatto che in una filosofia dell'essere autenticamente tale *«si dispiega l'antinichilismo come intellettualismo esistenziale, nel senso che in tale filosofia si va con l'intelletto stesso*

²¹¹ DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 55.

²¹² *Ibid.*, 56.

²¹³ *Ibid.*, 56-57.

all'esistenza stessa. [...] [Inoltre,] ogni autentico ed essenziale conoscere riguarda l'esistenza; e soltanto il conoscere che ha un rapporto con l'esistenza è conoscere essenziale. Esiste perciò un rapporto originario e necessario tra pensiero ed esistenza, entro il quale la metafisica manifesta una costitutiva vocazione esistenziale, in cui oggettività e soggettività si uniscono, dandosi la mano»²¹⁴.

A questo punto del nostro discorso possiamo cercare di cogliere come in Del Noce lo sviluppo ontologistico della linea Cartesio-Rosmini proceda *oltre*, verso Tommaso, *attraverso* Gilson. In quest'ottica si colloca la duplice affermazione delnociana per cui, da una parte, «*lo scacco dell'attualismo, come forma di pensiero metafisico, verifica esattamente la verità della Teosofia di Rosmini*»²¹⁵ e, dall'altra, «*l'opera del tomista Gilson si situa nella storia della filosofia contemporanea esattamente dopo lo scacco dell'attualismo gentiliano*»²¹⁶. Il punto è che, come già suaccennato, l'opera del filosofo torinese e più precipuamente la sua articolazione teoretica dell'ontologismo risulta incompiuta²¹⁷ e sospesa ad un certo grado di indeterminatezza. Infatti, si deve convenire sul fatto che «*la versione delnociana di ontologismo, escludente la sua versione gnoseologica – l'immediata intuizione di Dio come condizione dell'umana conoscenza – ruota, com'è evidente, attorno alla distinzione tra Essere ideale e Essere reale. Si tratta di una precisazione importante che non toglie del tutto, però, il margine di indeterminazione che rimane nel concetto di "ontologismo" così come Del Noce lo presenta*»²¹⁸. A tal proposito è importante constatare che il recupero della verità del realismo attraverso il tomismo rimanga sostanzialmente aperto, ma non percorso²¹⁹. Risulta opportuno soffermarsi su quanto scrive in merito C. Arata: «*se*

²¹⁴ POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, 44, 67.

²¹⁵ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 542.

²¹⁶ ID., *Giovanni Gentile*, 102-103. Il corsivo è dell'autore. È importante rilevare quanto, poco oltre, lo stesso Del Noce scrive ancora in merito: «*poiché l'attualismo è lo svolgimento sino alle conseguenze ultime della valenza idealistica del principio d'immanenza, conseguente al dualismo cartesiano, ne consegue che il tomismo non è coinvolto nel suo scacco*» *ibid.*, 106.

²¹⁷ Per quanto concerne l'incompiutezza dell'opera delnociana, e nella fattispecie de *Il problema dell'ateismo*, in relazione al rapporto tra metafisica, tomismo e ontologismo si veda V. POSSENTI, *Modernità e metafisica in Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, 59-63.

²¹⁸ BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, 82.

²¹⁹ «*Lo schema storiografico delnociano sullo scacco della filosofia moderna nella linea Spinoza, Berkeley, Kant, Hegel, Marx, Gentile diventa col saggio del 1975 [l'autore si riferisce al La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e*

Del Noce rilegittima specularmente il realismo grazie al tomismo di Gilson, non ha tuttavia connotazione tomistico-gilsoniana la datità, che [...] interviene nel suo discorso. Dopo essersi avvalso del tomismo di Gilson per la sua riduzione nichilistica dell'attualismo e per esso dell'idealismo, Del Noce pare bruscamente voltargli le spalle. Chè invero la datità o presenza o immediatezza di diritto che si riufrè veritativamente pare proprio non di segno tomistico-gilsoniano, bensì di segno ontologistaico. L'illud autem quod primo intellectus concipit ... meglio intelligit non è infatti l'ens di S. Tommaso, ma appunto, singolarmente, l'idea di Dio. E, per essa, Dio stesso. Ritorna cioè in Del Noce l'attenzione di sempre all'ontologistaico»²²⁰. Questo "ritorno" costante all'ontologistaico si può comprendere alla luce del confronto con la teologia dell'Atto gentiliano come negazione della libertà e di quella serie di approfondimenti che il nostro autore ha condotto sulla filosofia del seicento e in particolare su Cartesio e Malebranche per individuare nella modernità una via alla metafisica dell'essere che salvi contemporaneamente la libertà di Dio e dell'uomo. Si tenga qui presente che per Gentile – stando coerentemente alla sua posizione – «Dio, non più pensato secondo i principi della metafisica dell'essere, non è più l'Essere che può liberamente creare o non creare»²²¹ (su questi aspetti legati al rapporto tra metafisica e pensiero religioso ci riproponiamo di tornarvici sopra nel capitolo terzo del presente lavoro).

Rispetto alla incompiutezza del discorso ontologistaico-metafisico in Del Noce, sottolineiamo il fatto che la prima preoccupazione del nostro autore è sempre stata la forma storico-esistenziale ed etico-politica in cui viene a tradursi il pensiero filosofico. In tal senso diremo che l'aspetto più caratteristico del filosofare delnociano è il privilegiare il momento, per così dire, performativo a quello più propriamente teorico/speculativo all'interno della concreta analisi della dinamica storico-filosofica. In fondo la sua interpretazione transpolitica si traduce proprio in questa

il suo significato presente, n.d.r.] introduzione alla filosofia dell'Aquinate letta attraverso la lezione di Gilson. Questo aspetto però non è svolto, e la strada verso Tommaso è stata aperta ma non percorsa. [...] In sostanza chiamerei quella di Del Noce una filosofia dell'essere di intenzione, non però dispiegata a livello di concettualizzazione metafisica» POSSENTI, *op. cit.*, 62.

²²⁰ ARATA, *La «filosofia prima» quale meditazione ontologistaico nel pensiero di Augusto Del Noce*, 41.

²²¹ DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 43.

attenzione privilegiata al nesso causale tra idee e storia²²²; per cui si potrebbe parlare del percorso delnociano come di un “ontologismo attraverso la storia”²²³. Al di là di alcune oggettive carenze dell’argomentare teoretico delnociano – si ricordi, ad esempio, come lui stesso ammetta la «mancanza di autorità che ho negli studi tomistici»²²⁴ – questo discorso metafisico, così «breve, anzi brevissimo»²²⁵, va colto proprio alla luce di quella particolare inclinazione dell’attenzione delnociana verso le implicazioni esistenziali e storiche del pensiero soffermandoci dunque sul rapporto tra libertà e metafisica, e quindi sull’aspetto opzionale del pensiero e dell’azione ad esso intrinsecamente connesso. Possiamo parlare della forma di pensiero delnociana come di una «forma del pensiero che si può in linea generale descrivere come polarità aperta tra due motivi – libertà e metafisica –, o, usando altri termini, come dialettica aperta»²²⁶. Ci pare che questa definizione di “dialettica aperta” possa essere la cifra del tentativo del filosofo torinese di coniugare soggettività e oggettività attraverso un approccio storico ed esistenziale alla filosofia dell’essere che superi una concezione astratta dell’evidenza, senza poter giungere quindi ad un sistemizzazione definitiva del suo pensiero. Dunque per Del Noce il rapporto tra verità e libertà non si esaurisce nel discorso logico-ontologico, ma sporge oltre nella sfera etico-esistenziale nel nesso insuperabile tra *theoria* e *praxis* che informa di sé la concreta dinamica storica sia del singolo che della società. In tal senso, possiamo dire che «in realtà, la verità non è prima di tutto una qualità del discorso umano sul reale; è assai prima una qualità della relazione pratica del soggetto con la realtà tutta»²²⁷. Queste considerazioni già ci introducono al prossimo capitolo che non potrà non prendere in considerazione l’influenza e il fascino che figure come Chestov,

²²² Ricordiamo in proposito che «l’interpretazione transpolitica muove [...] dall’attualità storica, ma la sua prospettiva non è una descrizione o comparazione dei fenomeni, ma la penetrazione dei fenomeni stessi, nella ricerca della loro essenza e delle loro cause ideali, di cui essi manifestano storicamente l’essenza» G. GOISIS, *Il suicidio della rivoluzione: Augusto Del Noce critico del gramscismo*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, 259.

²²³ V. OMAGGIO, *Autocritiche del moderno. Giuseppe Capograssi e Augusto Del Noce*, ES, Napoli 1998, 91.

²²⁴ DEL NOCE, *op. cit.*, 31.

²²⁵ R. BUTTIGLIONE, *Intervento/Replica in Tavola rotonda*, in AA. VV. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, 158.

²²⁶ G. DESSÌ, *Augusto Del Noce e Ugo Spirito: libertà e metafisica*, in C. VASALE - G. DESSÌ (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996, 143.

²²⁷ G. ANGELINI, *Conoscenza e senso, verità e libertà*, in L. MELINA e J. LARRÙ (a cura di), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001, 77

Mazzantini, Lequier e Marcel – per fare alcuni dei nomi più significativi, oltre Gilson – hanno avuto sul nostro autore inducendolo ad approfondire il nesso tra libertà, metafisica ed antropologia, ovvero tra opzione, pensiero e storia.

CAPITOLO II

OPZIONE, PENSIERO E STORIA

La riflessione delnociana riconosce nella dinamica del pensiero e dell'esistenza concreta dei singoli e della società un aspetto che considera fondamentale per la sua imprescindibilità: l'opzione, ovvero la determinazione della libertà di scelta di fronte alla realtà, alla finitudine e all'enigma del male. La sua ricerca del realismo gnoseologico deve sempre essere coniugata con la sua tensione a guadagnare un'orizzonte di senso che renda conto del dinamismo esistenziale del singolo e che, allo stesso tempo, risulti di sostegno alla compagine socio-politica. Nel metodo delnociano si trova dunque una costante correlazione tra storiografia e teoresi, come cifra indicativa del suo tentativo di rivedere ragione del nesso tra metafisica e storia, ossia tra pensiero e libertà, tra teoria e prassi.

La visione antropologica di Del Noce vuole tenere insieme la dinamica onticamente situata dell'umana libertà e il fondamento ontologico riconsiderato secondo quella prospettiva realistica che tiene salda sia l'evidenza fenomenologica della datità, sia l'apertura trascendentale del soggetto alla verità, al bene, all'essere: a Dio. Tuttavia il nostro autore non affronta quasi mai queste tematiche legate al realismo gnoseologico-ontologico *in recto*, ma – lasciando sullo sfondo come già acquisite una serie di tesi ontologico-metafisiche²²⁸ – cerca di recuperarle nell'intreccio

²²⁸ Come già si è detto nel capitolo precedente, si deve rammentare che il rapporto tra Del Noce e la metafisica «*per un verso [...] è sempre presupposto, per un altro assai raramente esso viene tematizzato. [...] [Anzi, si deve dire che] il riferimento al pensiero metafisico appare sempre sul risvolto di un'argomentazione che ha usualmente la natura di un'interpretazione storica e che non si misura direttamente con temi metafisici*» BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, 87, 89.

di storiografia e teoresi fondando il suo approccio sul nesso tra *theoria* e *praxis*. Come si coglie dalla sua analisi transpolitica, e quindi da quella causalità ideale che informa di sé l'agire del singolo come quello socio-politico, il nesso tra *theoria* e *praxis* è colto nella reciprocità che si dà tra pensiero e vita, tra libertà e verità, tra metafisica e storia. In tal senso l'approccio delnociano può essere ricompreso come un ontologismo esistenziale che cerca di superare una concezione astratta dell'evidenza succube di certo retaggio cartesiano. Infatti se partiamo dal dubbio l'evidenza risulterà sempre, in qualche modo, frutto di un'astrazione «*per cui, dopo Cartesio, si finge di poter sdoppiare la persona in “pura intelligenza” da una parte e “cuore” dall'altra, assegnando per “criterio” alla prima una “evidenza” che risulta però “impotente a farsi ascoltare dal cuore”, e, al secondo, un “sentimento” (o una “buona fede”), che non è in grado di distinguere la “verità” dalla “opinione”*»²²⁹.

Per cogliere adeguatamente il senso della ricerca di Del Noce, ricerca storiografico-speculativa che va, in un certo senso, dalla filosofia dell'esistenza e della libertà – richiamando il titolo del voluminoso testo che raccoglie una serie di contributi del nostro autore nella sua fase più “esistenziale” – verso la filosofia dell'essere passando attraverso l'ontologismo cristiano e il tomismo esistenziale, consideriamo la “dialettica aperta” tra metafisica e libertà come una dialettica che tiene insieme il pensiero dell'essere come *actus essendi* e il dinamismo della libertà nella sua pluriformità e complessità, oltre il suo semplice aspetto negativo ossia come potere di negazione, come mero arbitrio²³⁰. In un certo senso potremmo pensare la riscoperta delnociano dell'*actus* attraverso un ripensamento del nesso teoria-prassi all'interno dell'adagio latino dell'*operari sequitur esse*, cercando di tenere insieme sia il momento fondativo dell'*esse*

²²⁹ P. PAGANI, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000, 22.

²³⁰ A tal proposito risultano illuminanti le seguenti considerazioni sul rapporto tra filosofia dell'essere e libertà: «*la dialettica della libertà si sviluppa al di là della concezione chiusa e statica dell'essere, quale è offerta dalle filosofie della necessità ed eternità del Tutto. Esiste una sostanziale affinità fra la metafisica dell'esse come actus essendi, e la filosofia della libertà, in cui la volontà come facoltà di desiderio si dirige verso il bene. Vi è bisogno di una filosofia che ponga al centro la questione della libertà: potrà farlo, senza porre al centro la questione dell'essere? Non è infatti l'essere che è radicato nella libertà, ma questa in quello*» V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Manelli (CZ) 2004, 205.

(metafisica) che quello esistenzial-trascendentale dell'apertura della libertà implicata nell'*operari* (antropologia/storia). Riecheggia nell'opera delnociana la stessa tensione del Lavelle nel «*cercare l'identità, almeno sotto un certo aspetto, dell'essere e del valore* ("colui che dice "nulla è" deve anche dire "nulla conta". Perché l'essere ci scopre nello stesso tempo la sua presenza e il suo valore" [qui Del Noce cita tra parentesi *Le Moi et son destin dello stesso Lavelle*, n.d.r.]), allo scopo di poter oltrepassare la posizione puramente contemplativa e poter giustificare appieno nel suo universo l'azione»²³¹. Quest'approccio all'*actus* deve dunque essere pensato – riprendendo alcuni spunti di riflessione sull'adagio in questione da un attuale teologo spagnolo – entro un orizzonte che ne superi l'antica concezione greca, troppo vincolata alla natura e alla potenza e che sia in grado di pensare l'"essere morale" e la libertà come inclusi nel dinamismo dell'*operari*²³². In definitiva, per accostarci alla moralità e alla libertà come realtà non necessitate, dovremo convenire sul fatto che «l'"esse morale" [...] non si può dedurre né dall'"esse" in quanto atto dell'essere, né dalla natura come principio di operazioni. Si evidenzia una certa autonomia logica del "esse morale" come "operari" umano radicalmente libero»²³³. Per cui si deve riconoscere che in ultima analisi «la questione metafisica fornisce i presupposti, ma lascia all'antropologia un'autonomia sufficiente in relazione al modo in cui l'uomo si riconosce in se stesso, e prende coscienza di sé»²³⁴. L'opera delnociana può essere pensata come l'intreccio tra una metafisica della libertà e dell'interiorità e un'ontologia della storia – o, se si preferisce, un "ontologismo attraverso la storia" – di cui l'orientamento di fondo è dato dalla tensione morale protesa a

²³¹ A. DEL NOCE, *Louis Lavelle*, Recensione a *Le Moi et son destin*, in «Rivista di Filosofia» (1937), XXVIII, 1, 79-81 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 225-228, qui 227).

²³² Si devono superare certe posizioni che in modo preconcetto, e spesso gratuito, squalificano a priori la possibilità di ripensare le istanze esistenzialistiche all'interno della filosofia dell'essere. Anzi se si approfondissero adeguatamente le virtualità presenti nella filosofia dell'essere e si contestualizzassero alcuni stereotipi – che in sede teoretica e storiografica vanno per la maggiore – si converrebbe sul fatto che «l'ontologia non appare per nulla disarmata dinanzi alla svolta antropologica moderna, nonostante i ricorrenti tentativi di legare l'ontocentrismo solo ad un cosmocentrismo di tipo greco, ormai superato» POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, 379-380.

²³³ J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "Operari sequitur esse"?, in MELINA, LARRÙ, *Verità e libertà nella teologia morale*, 115.

²³⁴ *Ibid.*, 114. Di seguito il teologo moralista procede mettendo in rilievo che «non si perde con questo la connessione metafisica, ma si trova il suo vero valore personale. Il "sequitur" di conseguenza ci obbliga ad insistere su due momenti in rapporto tra loro: uno è quello di una metafisica personale nella quale si evidenzia il valore analogico di concetti quali sostanza, relazione, causalità, in quanto si applicano alla persona. Il secondo, consiste nel vedere l'interrelazione tra persona e libertà in una modalità di accesso unitaria alla libertà al di là del dinamismo delle potenze: intelligenza e volontà» *ivi*.

contrastare il culto dell'io immanentistico-idealistico e, poi, nichilista. Questo culto dell'io, soprattutto oggi, tende sempre più ad identificare libertà con spontaneità. Alla luce di una rigorosa analisi storiografico-teoretica si deve riconoscere come la riflessione sulla libertà nella modernità, dopo l'enfasi posta sul momento trascendentale di matrice idealistica ha finito per attestarsi su di un registro empirico-prassiologico, per cui alla fin fine a livello filosofico troviamo sostanzialmente delle "ontologie della spontaneità" che «rappresentano solo in apparenza il rovescio di una ontologia della necessità»²³⁵. Di fatto la riflessione moderna e contemporanea conduce ad una celata negazione della libertà, proprio a causa della mancata messa a tema dei due poli che costitutivamente compongono il suo dinamismo: quello soggettivo e quello oggettivo/veritativo. Infatti «l'oltrepassamento della semplice spontaneità richiede, come Kant ben vide e ben disse, l'elevazione trascendentale della soggettività singolare; ma poi anche richiede [...] l'elevazione al trascendentale della verità dell'essere, cioè la posizione di una ontologia metafisica che, sola, è in grado di decifrare il senso dell'essente storico e dell'essere metastorico come oggetto della coscienza libera»²³⁶. Il tentativo delnoceano di una lettura transpolitica della storia e della cultura moderna e contemporanea si inserisce in qualche modo, *mutatis mutandis*, nella scia di questa ricerca *trascendentale*, per così dire, cercando di restituire attraverso un'analisi dello *storico* ciò che rimane latente ad un certo livello *metastorico*²³⁷; cioè far emergere quanto a livello di "inglobante non problematizzato" e a livello di "causalità ideale" è implicito ed implicato nella dinamica storica e nella prassi del singolo.

In realtà, più che di una vera e propria fase esistenziale in Del Noce bisogna parlare di una serie di sollecitazioni storico-culturali che l'hanno indotto ad approfondire tematiche morali ed esistenziali affianco ai suoi studi secenteschi – in particolare sul cartesianesimo religioso e sui suoi

²³⁵ C. VIGNA, *Introduzione*, a IDEM. (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 12.

²³⁶ *Ivi*.

²³⁷ Si consideri quanto il confronto con P. Martinetti su questa tematica abbia influenzato la ricerca di Del Noce; si tenga presente, a titolo esemplificativo, in che termini si espresse Martinetti al suo primo incontro con Del Noce nel Caffè della Sterlina nel 1936: «ciò che è metafisico non è storico, ciò che è storico non è metafisico» A. DEL NOCE, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA. VV., *Giornata martinettiana*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964, 63-94 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 401-447, qui 409).

sviluppi in Malebranche – e alle sue ricerche sul solipsismo. A tal proposito egli stesso afferma in un'intervista rilasciata nel 1984, in merito alla nascita del suo interesse per la filosofia, soffermandosi sui suoi primi anni dopo l'esperienza liceale e sul disagio che provava nei confronti della cultura dominante in Italia: «*il mio, allora, era un problema essenzialmente morale. [...] Si può dire che le mie origini non siano tanto gnoseologiche o metafisiche o epistemologiche ma propriamente morali. [...] Negli anni tra il '30 e il '40 le mie originarie motivazioni morali si complicarono con l'aggiunta di ragioni politiche*»²³⁸. Si tengano qui presenti, come sullo sfondo, una serie di elementi autobiografici: l'influsso della sfera politica e il contesto culturale degli anni Trenta²³⁹ che influenzano la ricerca del giovane Del Noce portandolo ad approfondire sempre più «*il legame tra il problema teoretico del solipsismo e quello morale della violenza, mentre la particolarità del suo approccio consiste nel passare attraverso l'esame del cartesianesimo, dove ritiene di poter individuare i primi germi sia della filosofia dell'azione che del solipsismo*»²⁴⁰. In quest'epoca Del Noce si interessa della *Querelle de la philosophie chrétienne* e della filosofia dell'azione e questi sono gli anni a ridosso della sua esperienza nella “sinistra cattolica”. Per riassumere sinteticamente l'ampiezza e la complessità degli studi e degli interessi delnoceiani giovanili possiamo rifarci anche al succitato *curriculum* inedito del 1965: «*i temi a cui particolarmente volse la sua attenzione [Del Noce parla di sé medesimo in terza persona, n.d.r.] furono i rapporti di ragione e fede, l'esperienza della libertà, la teologia, il problema della realtà del mondo esterno, e in connessione, quello degli inizi della questione del solipsismo*»²⁴¹. Dunque nel riferirci al rapporto del filosofo torinese con la filosofia dell'esistenza guardiamo ad un orizzonte filosofico che include oltre alle correnti esistenzialistiche della prima metà del Novecento anche figure come Pascal e Kierkegaard. In un certo senso la ricerca filosofica di Del

²³⁸ M. BORGHESI, L. BRUNELLI, *Storia di un pensatore solitario*, Intervista ad Augusto Del Noce, “30 Giorni”, n. 4, aprile, 1984, 63-67 (ora in CECI, CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, 223-233, qui 223-224).

²³⁹ Tra gli eventi e gli incontri significativi che incideranno sulla personalità e sul pensiero del nostro autore si considerino qui perlomeno lo scoppio della guerra in Etiopia, la tentazione gnostico-manichea che P. Martinetti esercita sul giovane Del Noce e la *querelle* francese sulla filosofia cristiana.

²⁴⁰ PARIS, *op. cit.*, 13. In merito alla questione del solipsismo si tenga qui presente l'influenza che sul filosofo torinese ha avuto il confronto e l'interesse per autori come E. Juvalta, C. Mazzantini, A. Pastore e A. Levi.

²⁴¹ DEL NOCE, *Notizia sulla vita e sull'operosità scientifica di Augusto Del Noce*, in VASALE, DESSÌ, *op. cit.*, 184.

Noce, che ultimamente finisce per caratterizzarsi come indagine morale, è protesa costantemente a cercare una mediazione tra ontologia ed esistenzialismo; mediazione che vuole superare sterili contrapposizioni come quelle tra agostinismo e tomismo o tra filosofia dell'esistenza ed ontologismo. In definitiva un motivo d'ispirazione di fondo dell'opera del Noce – tutta, anche quella della maturità – può essere visto nel tentativo d'«*integrazione dell'esistenzialismo nell'ontologia realista*»²⁴².

Dunque, se è vero, come è vero, che Del Noce «*vede nel tomismo il punto di riferimento privilegiato per definire i caratteri della posizione realista*»²⁴³, bisogna intendersi però sul senso che il realismo tomista acquisisce nel nostro autore. Egli coltiva, nella maturità, grande interesse per la riscoperta gilsoniana di Tommaso, poiché l'insistenza di Gilson sul primato dell'esistenza e dell'essere sull'essenza apre verso un ripensamento della filosofia dell'essere capace di intercettare alcune delle istanze più significative della filosofia moderna e contemporanea. Infatti attraverso il suo tomismo esistenziale «*non soltanto egli [Gilson, n.d.r.] accentua il distacco del pensiero cristiano dal rilievo ontologico preminente attribuito alle strutture essenzialistiche del platonismo e dalle molteplici correnti platonizzanti (in cui rientra, in parte, anche la pur originale posizione aristotelica), ma accosta, nello stesso tempo, l'interpretazione del pensiero cristiano ai temi dell'individualità e dell'esistenza che hanno particolare rilievo nel pensiero contemporaneo*»²⁴⁴.

In tal senso si deve convenire sul fatto che «*Gilson diviene per Del Noce l'autore che, con il suo "tomismo esistenziale", consente di pensare al superamento del dualismo del pensiero cristiano*

²⁴² A. DEL NOCE, *Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, recensione a M. DE CORTE, *La philosophie de Gabriel Marcel*, in «Sophia», VIII, n. 3, luglio-settembre 1940, 330-335 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 215-224, qui 215).

²⁴³ PARIS, *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, in CECI, CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, 35.

²⁴⁴ M. DAL PRA, *Presentazione*, in GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, IX. Anche E. Berti – seppur critico nei confronti di alcune posizioni gilsoniane – riconosce al pensiero del filosofo francese la versatilità ad intercettare tematiche esistenziali della filosofia contemporanea: «*se la metafisica di Gilson, che è del resto quella di Tommaso d'Acquino, è certamente una filosofia cristiana, essa non è l'unica filosofia possibile per un cristiano, ma è una forma particolare di filosofia cristiana, particolarmente adatta, se si vuole, a soddisfare esigenze come quelle espresse dall'esistenzialismo, ma non necessariamente la più adatta a soddisfare le esigenze del pensiero contemporaneo*» E. BERTI, *Gilson: itinerario di un filosofo cristiano*, in *Studium* 1979, 26, 311.

moderno: quello tra neoscolastica ed esistenzialismo teistico, erede dell'agostinismo post-cartesiano»²⁴⁵. Proprio all'interno di questo rapporto col pensiero tomista – a partire dai suoi studi giovanili col Mazzantini fino alla riscoperta gilsoniana – si inserisce il ripensamento delnociano del senso della libertà tra dinamiche esistenziali e socio-politiche. Appoggiandosi all'autorità e agli studi di Gilson Del Noce apre la possibilità di un ripensamento della esistenza che sfugga a quel processo di essenzializzazione, tipico della deriva razionalistico-idealistica della modernità, che impedisce di pensare la causalità e la finalità come momenti intrinseci allo sviluppo delle essenze. Contro l'opzione fissista di un pensiero astratto e statico, incapace di concepire il dinamismo concreto storico delle essenze, il nostro autore sceglie il tomismo esistenziale nell'alveo della filosofia dell'essere che gli permette una maggior aderenza alla realtà e alla storia. In questo orizzonte diviene quindi pensabile anche quella causalità ideale delle essenze che permea la concreta esistenza dei singoli e della società²⁴⁶. È dunque fondamentale porre attenzione alla divergenza di fondo tra questi due orientamenti di pensiero nell'accostare il reale: «l'hegelismo [opta] per l'appartenenza dialettica di finito ed Infinito, e la filosofia dell'essere per la trascendenza dell'Infinito sul finito attraverso causazione creante, che pone il finito in una dipendenza reale, immediata e permanente dall'Infinito. D'altronde la formalizzazione ed essenzializzazione dell'essere operati dal razionalismo logistico rendono inevitabile tale esito: le pure essenze non operano né possono operare come causa o fine di alcunché. La causalità e la finalità appartengono all'ambito dell'esistenza reale, non di quella pensata o dell'essenza»²⁴⁷.

²⁴⁵ BORGHESI, *Introduzione a*, IDEM. (a cura di), *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, 41.

²⁴⁶ La causalità ideale va intesa come causalità formale, non come causalità efficiente, per cui essa non è sufficiente a richiarare il senso della storia e a muovere gli eventi. Tuttavia per essa ci si rende nota la profonda ispirazione e i segreti moventi dei diversi sistemi di pensiero e fenomeni culturali.

²⁴⁷ POSSENTI, *Gentile, Bontadini e noi*, 87. In definitiva l'opzione per un sapere sistematico e astratto risulta fine a sé stesso, mentre la filosofia dell'essere mostra la sua cogenza per la vita proprio nella sua capacità di dischiudere la ricerca di senso per l'esistente; infatti «*seguendo la strada della conoscenza dell'esistenza, prende forma una distinzione fra due concetti di filosofia, uno soltanto dei quali è denotato da un contenuto realistico [...]. Il primo concetto di filosofia, e più esattamente di metafisica, ne incorpora un'idea più logica che reale, nel senso che la metafisica diventa scienza dei concetti più astratti e delle loro connessioni: sistema della conoscenza cercato solo come tale, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, e procedendo alla neutralizzazione dell'esistenza. In base al secondo concetto la metafisica vale come scienza teoretica dell'essere/esistenza, e proprio per questo in essa si integra l'idea che la filosofia, includendo la relazione di ogni*

La centralità che il tema del libero arbitrio/libertà – ovvero, secondo il lessico agostiniano, il tema del rapporto tra *libertas minor* e *libertas major* – ricopre nel pensiero di Del Noce emerge in modo significativo anche attraverso una citazione che il nostro autore fa dell'opera *La coscienza de la liberté* di J. Laporte: «[il libero arbitrio è] il problema filosofico per eccellenza, perché comanda e la teoria della conoscenza e la morale e ogni concetto che ci si può fare della persona umana e del suo rapporto a Dio». Il pensatore torinese glossa così la citazione di Laporte: «condividendo perfettamente questo punto di vista, aggiungo che ritroviamo il problema del libero arbitrio al fondo dello stesso problema della libertà etico-politica»²⁴⁸. Ecco trasparire la costante preoccupazione di far emergere l'intreccio tra realismo gnoseologico e realismo politico attraverso il dinamismo opzional-esistenziale del singolo. Ma su queste implicazioni socio-politiche ritorneremo più oltre, quello che ci preme più sottolineare in questo momento è il fatto che l'aspetto gnoseologico-teoretico sia contemplato da entrambi gli autori come intrinsecamente connesso a quello moral-esistenziale. In questa prospettiva Vasale giustamente afferma: «prima che e più che filosofo politico, questo “filosofo attraverso la storia” moderna e contemporanea è, e resta, filosofo morale»²⁴⁹. Infatti l'indagine morale volta a cogliere come la coscienza si attesti nel suo dinamismo conoscitivo (realismo gnoseologico) e nella relazione intersoggettiva (realismo politico) sono costanti inscindibili ed imprescindibili – anche se non sempre esaurientemente o esplicitamente tematizzate – nelle ricerche delnociane, anche in quelle più specificatamente storico-politiche. Del Noce tende sempre ad unire nella sua ricerca l'aspetto teoretico con quello esistenziale, cercando di mostrare il nesso che si dà tra metafisica e morale. E proprio in tal senso il nostro autore riafferma l'importanza e l'attualità della tesi lavelliana «dell'esperienza metafisica come vitale necessità, in quanto la nostra vita non può ottenere il suo carattere di serietà e di

conoscenza ai fini essenziali della ragione umana, comprenda ciò che necessariamente interessa ogni uomo: trovare un orientamento nella vita secondo un senso» IDEM., *Nichilismo e metafisica*, 75-76.

²⁴⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'atesimo*, 537 nota 18. Il corsivo è dell'autore.

²⁴⁹ C. VASALE, “Riforma cattolica” e “Restaurazione creativa”, in F. MERCADANTE e V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000, 913.

gravità se non attraverso il contatto coll'essere, non nell'arrestarsi al semplice prendere posizione rispetto ai fenomeni, tesi ormai a noi familiare, ma di cui non si deve disconoscere la originalità, quando si pensi che essa fu affermata in tempi, in cui prevaleva la tendenza a separare metafisica e morale»²⁵⁰. Sulla scia di questa riflessione sull'indisgiungibilità di metafisica e morale è fondamentale ricordare che «il tema capitale della filosofia è un tema umano, che riguarda l'uomo nella sua interezza, estraneo all'atmosfera asettica della "filosofia pura", foriera di metafisiche amorali e di morali ametafisiche, che ha finito per dissolvere la morale sottraendole il fondamento metafisico, dopo aver dissolto la metafisica privandola dell'impulso morale»²⁵¹.

In definitiva l'approccio storico alla ricerca metafisica necessita per Del Noce di essere integrato ad un approccio esistenziale, o meglio ad un'antropologia esistenziale che renda conto allo stesso tempo della realtà ontologica del soggetto e del dinamismo della libertà. In un certo senso l'orizzonte del filosofare delnociano può essere pensato come il tentativo di trovare «la possibilità dell'accordo di filosofia dell'esistenza, empirismo e ontologismo»²⁵². L'attenzione al singolo e all'aspetto esistenziale del filosofare indica l'accoglienza dell'istanza del soggetto e della libertà tipici della modernità. Per riappropriarsi di queste istanze Del Noce non esclude, anzi ritiene essenziale, il cartesianesimo e lo sviluppo delle sue virtualità nella filosofia moderna. Per cui possiamo scorgere in questo tratto più specificatamente storiografico-esistenziale del pensiero delnociano una divergenza dall'analisi storico-filosofico univocamente negativa della modernità, e

²⁵⁰ A. DEL NOCE, *Louis Lavelle*, Recensione a *Le Moi et son destin*, in «Rivista di Filosofia» (1937), XXVIII, 1, 79-81 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 225-228, qui 227). Il corsivo è nostro.

²⁵¹ C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969; trad. it.: *Metafisica dell'opzione intellettuale*, Ed. Università Santa Croce, Roma 2003, 88.

²⁵² DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 22. Per cogliere adeguatamente in che senso Del Noce usi in questo contesto il termine di "empirismo" si consideri che l'autore poco prima distingue tre diversi significati di empirismo. Egli riferendosi al terzo significato – quello qui utilizzato – specifica che esso «come empirismo successivo alla critica del razionalismo, assume il significato dell'affermazione della pluralità e dell'irriducibilità dei piani dell'esperienza (l'attitudine empirista come accettazione della pluralità), con rifiuto completo di vedere in ciò che è il più basso il più profondo, cioè dello spirito scienziata. Tale empirismo non è quindi connesso all'affermazione della priorità di valore del verificabile rispetto all'inverificabile; può essere svolto nei termini di una metodologia dell'inverificabile [si colga qui il riferimento implicito a G. Marcel, n.d.r.]; non ripugna affatto all'affermazione della validità della religione o almeno della possibilità del trascendente, anzi a rigore può anche riconciliarsi con l'ontologismo come filosofia dell'esperienza metafisica. La prova di ciò può venire trovata in una curiosa nota del Laporte, per cui nella sostituzione della presenza di Dio alla prova cartesiana il malebranchismo sarebbe il naturale sbocco della filosofia di Cartesio, definita da lui come l'esempio di un empirismo radicale e integrale» Ibid., 19-20.

nella fattispecie del *cogito* cartesiano, che una certa lettura di Gilson ne ha dato²⁵³ – pur essendo debitore in tanti punti della sua ricerca nell’ambito del cartesianesimo dell’opera gilsoniana. Come si verrà esplicitando sempre più, la critica delnociana della modernità – pur non accogliendo i suoi presupposti – si muove sullo stesso piano dell’esistenza e della prassi per giungere – attraverso una sorta di *reductio ad absurdum* – a mostrare la convenienza della via maestra della filosofia dell’essere ripensata in un orizzonte storico, che tiene conto del principio d’incarnazione come possibilità reale dell’attestarsi concreto delle virtualità filosofico-teologiche del pensiero.

L’approccio esistenziale del nostro autore può essere, dunque, letto come tentativo di far emergere l’*essenza* (filosofica) dall’*esistenza* (storica)²⁵⁴, ovvero di mostrare le virtualità e le implicazioni delle essenze filosofiche attraverso l’analisi storico-filosofica delle concrete esistenze dei singoli e delle varie compagini socio-politiche che si susseguono nel corso della storia. In Del Noce *«l’opzione non si situa su un piano puramente gnoseologico. Essa è esistenziale nella misura in cui accettare o meno l’evidenza dell’essere significa accettare o meno la realtà; e accettare la realtà vuol dire assumere la condizione umana per ciò che essa è. Al contrario, il rifiuto della condizione umana porta necessariamente a considerare la finitezza stessa come male che deve pertanto essere combattuto»*²⁵⁵. Come afferma già nel un suo intervento, *Riflessioni sull’opzione ateistica*, al convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate del 1961– testo che poi rielaborato

²⁵³ «L’originalità della posizione delnociana consiste nell’aver cercato di pensare, da storico della filosofia, il movimento filosofico della modernità che prende le mosse da Cartesio. Per molti di coloro che accettano le tesi di Gilson sulla metafisica, il loro risultato dal punto di vista della ricostruzione della storia della filosofia moderna è una totale svalutazione di tale storia. Essa è considerata come pura follia di cui non vale la pena in fondo occuparsi [...]. Per Del Noce, invece, “c’è del metodo in quella follia”. Si tratta di una essenza filosofica certamente errata e tuttavia significativa, suscettibile di una propria storia e di una storia rilevante dal punto di vista filosofico» BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, 96.

²⁵⁴ A titolo d’esempio prendiamo la seguente analisi delnociana: «se si crede alla potenza delle idee nella storia, si deve dire che il fatto nuovo del nostro secolo è il manifestarsi di quell’ateismo positivo, di cui il divenir-mondo della filosofia è la formula, caratterizzato da quel particolare rapporto tra la teoria e la pratica di cui si è più avanti discorso; e che di conseguenza la “storia contemporanea” è “storia filosofica”, perché è il dispiegarsi di tale essenza, le varie posizioni che in essa si affacciano non essendo intelligibili che in relazione a questo primo punto di riferimento. [...] Dall’attualità storica siamo quindi ricondotti all’analisi dell’essenza filosofica dell’ateismo come problema primo» DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 333.

²⁵⁵ L. DEL POZZO, *Cattolicesimo e modernità: la “metafisica civile” di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2005, 136. Giova qui menzionare alcuni autori come E. Castelli, G. Capograssi e C. Mazzantini che hanno influenzato secondo questa prospettiva morale ed esistenziale il pensiero delnociano. Si vedano in proposito i rispettivi saggi dedicati a questi autori in: A. DEL NOCE, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.

entrerà a far parte con lo stesso titolo del suo celebre volume *Il problema dell'ateismo* – questa scelta non è conseguenza di un'indagine speculativa, ma è un'opzione libera basata su «una considerazione di valori prima di una considerazione di realtà»²⁵⁶.

Nella prospettiva del filosofo torinese il dato primo – che caratterizza la posizione/attitudine ermeneutico-assiologica del soggetto di fronte alla realtà e alla vita – resterà sempre quell'opzione della libertà o a favore del pensiero religioso, o, al contrario, teso alla soluzione ateistica. Partendo da tale opzione originaria si giunge ad una cosmovisione più o meno adeguata, in base alla scelta operata, per la comprensione del rapporto tra metafisica e storia, tra libertà finita e libertà infinita, tra singolo e comunità con tutti i suoi risvolti etico-politici. Per cui, anticipando delle considerazioni che più avanti si andranno approfondendo, «una volta operata l'opzione metafisica, viene riconosciuto contestualmente il fondamento veritativo della libertà stessa, che perciò non è “creatrice” nel senso crociano-gentiliano (per citare i due pensatori con cui più da vicino Del Noce deve misurarsi), ma in quanto creata e creaturale, essa, facendo vichianamente la storia, si fa nella storia»²⁵⁷.

È fondamentale comprendere cosa intenda Del Noce per opzione ateistica perché non si ingeneri alcun equivoco sulla sua valutazione della modernità. Egli non identifica le forme di antiteismo o di anticlericalismo con l'ateismo pratico moderno, perché mentre il primo è negazione dell'esistenza di Dio – negazione che in fondo è apparente o contraddittoria, come per es. in Proudhon –, il secondo implica la rimozione dello stesso problema filosofico dell'esistenza di Dio per volgersi ad un progetto culturale-politico umanistico. Questione fondamentale che il nostro autore riprende dal confronto con Maritain, rifacendosi alla sua tesi sull'ateismo assoluto è quella del carattere morale dell'opzione ateistica. Del Noce in merito cita il seguente passaggio da *La signification de l'athéisme contemporain*: «un uomo non diventa un ateo assoluto in conseguenza di una qualche inchiesta sul problema di Dio condotta dalla ragione speculativa... ma in virtù di un atto interno di

²⁵⁶ A. DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari – Gallarate 1961, Morcelliana, Brescia 1966, 198.

²⁵⁷ C. VASALE, *Augusto Del Noce: «una filosofia della libertà e dello spirito»*, in VASALE - DESSI (a cura di), *op. cit.*, 16.

*libertà, nella produzione del quale egli impegna la sua personalità intera. Il punto di partenza dell'ateismo assoluto è, a mio avviso, un atto fondamentale di scelta morale, una libera determinazione cruciale... una specie di atto di fede, un atto di fede rovesciato*²⁵⁸. Il filosofo torinese applica questa tesi maritainiana all'ateismo pratico della modernità, facendo emergere come tale opzione debba essere anche ripensata per il valore della verità così come Nietzsche lo ha riproposto. Per cui sullo sfondo dell'opzione ateistica va considerato che «*il problema del valore della verità, nel senso nietzscheano, viene visto come antecedente al problema della verità; è per questo che per l'ateo di oggi il problema dell'esistenza di Dio è una "vana curiosità"*». Anzi ne consegue che «*al tentativo di dimostrare la non esistenza di Dio si sostituisce quello di dimostrare che soltanto l'ateismo permetterebbe la piena realizzazione di un umanesimo scientifico, morale e politico*»²⁵⁹. L'atesimo pratico viene così a configurarsi come l'esito di una scelta morale, una considerazione di valore; ovvero la scelta tra il valore della verità e quello della libertà. L'opzione ateistica per il valore della libertà umana in ultima analisi non potrà che configurarsi come una scelta pratica che cerca attraverso un'autoreferenzialità assoluta – *ab-soluta* nel suo senso etimologico: sciolta da ogni dipendenza morale-ontologico-metafisica dal vero e dal bene, e quindi dall'Essere – di instaurare un nuovo regno, una nuova umanità.

L'opzione, in prima istanza, non è pro o contro Dio, ma si configura come una opzione per la libertà, che deve scegliere tra due interpretazioni della esistenza storica della condizione umana. Dunque l'opzione postulativa, perché senza prove, deve determinarsi su quello che è il presupposto della nostra libertà: la condizione umana così come noi concretamente la conosciamo e viviamo. In definitiva l'opzione iniziale si gioca tra le due seguenti alternative: o la condizione attuale dell'uomo è quella post-lapsaria di cui ci narra il racconto del Genesi e quindi necessita di salvezza; oppure lo *status* attuale è la condizione normale dell'umano. Del Noce vede tra ateismo e

²⁵⁸ Cit. in DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 342-343.

²⁵⁹ *Ibid.*, 343. A conferma della sua tesi il nostro autore cita un passaggio di Sartre tratto da *L'esistenzialismo est un humanisme*: «*l'esistenzialismo non è un ateismo nel senso che si esaurirebbe nel dimostrare che Dio non esiste. Esso dichiara piuttosto: anche se Dio esistesse questo non cambierebbe nulla...*» *ivi*.

razionalismo un rapporto di continuità e di consequenzialità, come una sorta di legge di causa e di effetto che parte dall'opzione postulativa e giunge a tutte quelle posizioni che a rigore possono essere fatte rientrare in una concezione immanentistica della storia. In merito, il nostro autore afferma che *«l'essenza del razionalismo è un'opzione gratuita per l'aseità e l'autosufficienza dell'uomo; non è il risultato di prove speculative, ma queste sono invece argomenti successivi all'opzione, attraverso i quali essa pretende di legittimarsi»*²⁶⁰. Per questo la tesi delnociana può essere formulata come segue: *«non è il rifiuto del peccato che consegua al rifiuto di Dio, ma è vero l'inverso; cioè è il rifiuto del peccato, dello status naturae lapsae, della caduta iniziale, l'inizio di un processo che porta all'ateismo. L'ateismo si può quindi definire come la volontà di vivere con coerenza l'attitudine originaria del razionalismo, ossia come la volontà di coerenza con l'opzione originaria. Gli è perciò essenziale un momento etico, cioè la ricerca di un accordo tra la vita e il pensiero»*²⁶¹. In un certo senso l'indagine delnociana può essere collocata nel solco di quella dell'"antropo-prassi" wojtyliana, nella cui prospettiva emerge quale dato costitutivo del concreto vissuto umano la correlazione tra teoria e prassi, tra vita e pensiero; in questa prospettiva si coglie il senso di quell'*«antropologia che non limitandosi alla conoscenza della verità su di sé – raggiunge il suo proprio limite e destino solo nell'antropo-prassi, cioè nella scelta della verità su di sé, nella sua accettazione»*²⁶². Si tenga qui presente sullo sfondo di questa opzione tra due antropologie

²⁶⁰ *Ibid.*, 366. La posizione immanentista – sia essa di matrice razionalista, marxista o attualista – optando per l'autosufficienza dell'uomo non può che terminare in una egolatria che esclude dal suo orizzonte la presenza dell'Assoluto. Infatti *«quando il filosofo dell'immanenza, quale che sia il suo sistema di riferimento o il sistema che vuole creare, dichiara di essere autosufficiente e di esistere per sé, attribuisce all'essere particolare qualcosa che spetta solo all'essere assoluto. Quindi, fa di questo essere particolare (noeticamente non può essere altro che la sua coscienza) un Assoluto, anzi l'Assoluto. Perciò, almeno "per sé" (nel mondo del suo pensiero, dove si è rinchiuso), è egoteista o panteista»* CARDONA, *Metafisica dell'opzione intellettuale*, 75.

²⁶¹ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 366. Un'interessante affinità, per argomentazione, in merito all'opzione ateistica a favore dell'assolutizzazione della libertà umana la troviamo nel seguente passaggio, ancora, di Cardona: *«se il fine ultimo scaturisce dall'assolutizzazione di un essere relativo (l'io amato incondizionatamente), ciò che ha carattere di primo mezzo o principio è una proposizione intellettuale (un principio primo teoretico) che contiene in sé virtualmente un processo lineare fino alla negazione dell'altro assoluto, il quale risulterebbe incompatibile con la presunta assolutizzazione precedente: è la negazione di Dio, storicamente generata dal cogito, nell'esistenzialismo di Sartre, nel materialismo marxista e in altri sistemi dello stesso tipo. L'apostasia diviene il principio dell'incondizionata esaltazione dell'io, in quanto ogni incondizionata esaltazione dell'io la esige proprio mentre la produce come suo frutto più caratteristico»* IDEM., *Metafisica dell'opzione intellettuale*, 89.

²⁶² T. STYCZEŃ, *Essere se stessi è trascendere se stessi*, Saggio integrativo a, K. WOJTYLA, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2001, 718.

opposte la tesi scheleriana – che Del Noce più volte richiama nelle sue opere – della contrapposizione dell'idea dell'*homo sapiens* a quella dell'*homo faber*.

Siamo condotti di nuovo a scorgere attraverso l'indagine storico-metafisica il legame tra libero arbitrio e realismo, ovvero la necessità – non necessitante – di partire dalla realtà degli enti e della loro contingenza, e dall'attestarsi dell'esperienza umana come unità polare di anima e corpo riconoscendo, *liberamente*, in questa realtà il limite della dipendenza ontologica e il bisogno di salvezza, di liberazione dal male, di compimento. L'attenzione del filosofo torinese si sofferma soprattutto sul momento morale, esistenziale, religioso e meno su quello più propriamente speculativo dell'opzione²⁶³ per cui, se si può intendere il senso della ricerca delnociana come una «ricerca del fondamento ontologico dell'apertura intersoggettiva»²⁶⁴, si deve comunque contestualizzarla come ricerca del valore e del senso della libertà-opzione concretamente colta attraverso l'analisi transpolitica della storia moderna e contemporanea.

Per cogliere adeguatamente il giudizio positivo di Del Noce sulla modernità, ovvero la valutazione positiva di alcune istanze portate dalla modernità – nonostante il fatto che questa come essenza filosofica, prima attraverso il razionalismo e poi attraverso la filosofia della prassi, finisce, per la sua singolare eterogenesi dei fini, per negare quanto in principio voleva affermare: il soggetto e la libertà – risulta opportuno soffermarsi, anche se non in modo esauriente in questa sede, sulla ricerca delnociana del cartesianesimo inteso come filosofia della libertà e sul nesso

²⁶³ Non potendo approfondire in questa sede il nesso tra opzione, pensiero e struttura metafisica – nesso non sviscerato nella sua complessità teoretica nell'opera delnociana – ci limiteremo a sottolineare come «questa opzione intellettuale, nella posizione dell'atto filosofico originario, affonda le sue radici nella struttura metafisica dell'uomo ed è un'opzione specificatamente umana. Se avessimo un intelletto simile a quello dei puri spiriti, sarebbe la nostra stessa perfezione naturale ad impedire l'errore della "re-versione". [...] Per noi uomini, invece, che siamo anime incarnate in un corpo, la possibilità di una re-versione totale a livello del pensiero proviene dalla nostra natura maggiormente limitata e dalla nostra oscurità congenita, dalla oggettiva necessità della conoscenza sensibile». Per cui se attraverso i sensi per un lato possiamo aprirci intellettualmente all'essere, dall'altro possiamo volgerci verso noi stessi finendo «per arginare il nostro pensiero chiudendolo in un'immanenza relativamente vuota di essere, in ragione del nostro forte desiderio di autopossederci, di essere autosufficienti, di una perfetta identità che rompa e superi l'inevitabile scissione dell'intero [...], il supremo sdoppiamento della coscienza, la distinzione tra essere e coscienza, che è una conseguenza inevitabile del nostro essere partecipato. La dottrina della filosofia dell'essere sulla conoscenza di sé implica necessariamente la nostra composizione reale di essenza e atto d'essere, la nostra contingenza e finitezza essenziale, il non essere per essenza ma per partecipazione» C. CARDONA, *op. cit.*, 80-81.

²⁶⁴ A. PARIS, *Il dibattito sul solipsismo a Torino e la formazione di Augusto Del Noce*, in G. F. LAMI, *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009, 157.

verità-libertà così come emerge da alcuni suoi testi. In tal senso sarà più agevole comprendere come in Del Noce la riaffermazione del realismo gnoseologico sia intimamente connessa con la ripresa del tema del libero arbitrio e con il riconoscimento della creaturalità dell'uomo; e quindi allo stesso tempo con il recupero della dimensione storico-politica dell'*humanum* in chiave cattolica.

II.1. Cenni sul cartesianesimo in Del Noce

L'esigenza storiografico-speculativa di rimettere in discussione la prospettiva immanentistica della modernità porta il nostro autore ad approfondire una serie di studi sul cartesianesimo religioso, punto genetico della filosofia moderna. In questi studi emergono sostanzialmente due linee di ricerca: una volta a penetrare le complesse e diversificate implicazioni della gnoseologia cartesiana, con particolare riguardo agli sviluppi del razionalismo immanentistico successivo e quindi alla corretta interpretazione storiografica di Cartesio; l'altra come tentativo di recuperare quegli aspetti del cartesianesimo che non hanno avuto un adeguato sviluppo nel razionalismo moderno e che possono – se teoreticamente e storiograficamente ripresi in modo adeguato – aprire ad una lettura alternativa a quella immanentistica.

Le ricerche di Del Noce sul cartesianesimo muovono in prima battuta da un terreno più precipuamente gnoseologico-metafisico e teologico finendo poi per aprirsi progressivamente alle ricadute in ambito politico. La sua prospettiva privilegiata nell'analizzare l'opera cartesiana è quella della ricerca dei nessi tra il principio di creazione (delle verità eterne) e l'esperienza della libertà (dell'attenzione²⁶⁵).

²⁶⁵ Giova qui esplicitare quanto sottinteso nel processo delle *Meditazioni*. Citando Del Noce, nell'uomo «c'è una dualità tra intelletto (passività) e volontà, libertà, attività; e quindi l'uomo può soltanto cogliere in un atto di "attenzione" (il processo delle Meditazioni) la verità, realizzando così una similitudine di quell'unità tra intelletto e volontà che c'è in Dio» DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 543.

Del Noce parla di quest'esperienza di libertà di Cartesio come di un'«*esperienza metafisica*» che trova il suo significato nel saggiare attraverso il dubbio la consistenza della realtà del mondo e quindi nel rendere ragione del rapporto del soggetto con l'essere, con la storia e con Dio. La centralità di questa prospettiva nella comprensione delnoceana di Cartesio è rimarcata dal fatto che si può ravvisare «*nella teoria della libertà il segno dell'esperienza che spiega a un tempo la sua vita e il suo pensiero*»²⁶⁶. Il punto è che questa esperienza della libertà se da un lato apre la possibilità di rileggere Cartesio oltre l'interpretazione univocista del *cogito* di certo razionalismo immanentistico, dall'altro si mostra quale radice di fondo di quel separatismo cartesiano che rende impossibile una sintesi di interiorità ed exteriorità, ovvero di spiritualità e storia.

Seguendo l'intento del recupero delle virtualità cartesiane attraverso il confronto tra razionalismo e realismo, Del Noce si applica non solo a far emergere la logica propria di ciascuna di queste due essenze filosofiche, ma anche a sondare la posizione esistenziale che sta a monte di ciascuna di esse per far emergere quell'opzione di fronte all'essere che implica anche una serie di motivi psicologici legati alla personalità di ciascun pensatore.

«*Capire non è un giuoco di concetti, ma risolverli in problematica e vita*»²⁶⁷.

Questa citazione di Del Noce aiuta a cogliere ancora una volta la prospettiva di fondo dei suoi studi, facendone emergere la costante preoccupazione pratico-esistenziale con tutte le sue implicazioni sia antropologiche che politiche, in sostanza la tensione a mettere in rilievo i nessi tra pensiero e vita. Tale sottolineatura agli inizi di questo breve *iter* sugli studi secenteschi, e nella fattispecie cartesiani, del filosofo torinese evidenzia il legame tra queste ricerche, che lungamente lo hanno impegnato, e il Del Noce più noto, quello della filosofia politica, e la pregnanza di tali tematiche – esistenziali e cartesiane – per il contesto odierno. Dall'approfondimento di esse emerge, come si verrà chiarendo sempre più, «*l'ipotesi che il passaggio tra la dimensione intimistico-*

²⁶⁶ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 421. Infatti «*la superiorità dell'interpretazione in termini di filosofia della libertà sta dunque nel rendere possibile un'interpretazione coerente del pensiero cartesiano, e del rapporto tra questo e la persona del filosofo*» *ivi*.

²⁶⁷ A. DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Manelli 2001, 365.

personale della primissima fase del pensiero delnociano al successivo interesse per la dimensione sociale e politica sia avvenuto per approfondimento della prima problematica, non per giustapposizione di due ambiti destinati a rimanere non saldati tra loro»²⁶⁸. Per evitare di interpretare questi studi come astratti e di mera erudizione, e in ultima analisi come legati ad una fase delnociana chiusa in sé stessa, si deve ricordare la costante tensione del nostro autore nel fare emergere l'attitudine morale del singolo pensatore e le virtualità implicite in ogni filosofia. In definitiva diremo che «lo stesso Del Noce ha avuto modo di confrontarsi con il problema dell'attualità di un pensiero filosofico, in particolare nel corso dei suoi studi sul Seicento francese, e il suggerimento che complessivamente ha offerto è di ricercarla non a livello delle teorie elaborate e compiute, ma nell'ispirazione profonda che è loro sottesa»²⁶⁹. Al riguardo prendiamo in considerazione un aspetto metodologico dell'approccio delnociano per nulla secondario: l'attenzione all'orizzonte storico entro cui viene a maturare il pensiero di un autore e all'intreccio di questo con la personalità dello stesso autore. Ogni indagine filosofica deve misurarsi anche con la componente psicologica per cogliere all'interno della dimensione storica – che condiziona in un certo modo i presupposti del pensiero²⁷⁰ – l'intuizione originaria che sottende l'opera di un'autore. Per questo, non a caso, il filosofo torinese pone come titolo all'introduzione dell'edizione scolastica

²⁶⁸ PARIS, *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti 1820, Genova-Milano 2008, 33. In questo senso sono interessanti anche le osservazioni fatte da Vasale in un suo intervento al Convegno romano del '95 su Del Noce: «si è parlato di almeno due, se non tre Del Noce e [...] guardato in rapporto al processo storico – da cui mai deve essere separato – ciò corrisponde, però, estrinsecamente al vero [...]. Ma chi ne conosce gli scritti, a cominciare dagli anni giovanili, non può non coglierne la coerenza e la continuità – il che nulla toglie alla diversità e varietà delle esperienze attraversate. [...] In risposta alle quali solo l'interprete può capire a fondo gli sviluppi del pensiero. Ma si tratta, appunto, di sviluppi e approfondimenti». VASALE, "Riforma cattolica" e "Restaurazione creativa", in F. Mercadante e V. Lattanzi (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000, 924.

²⁶⁹ A. PARIS, *op. cit.*, 9. Si noti che lo stesso Del Noce è sempre stato consapevole nell'affrontare le tematiche filosofiche seicentesche del pericolo d'inattualità di questi studi. Si veda per es. come all'inizio del saggio su *L'attualità di Malebranche* il nostro autore introduca la figura del filosofo oratoriano: «lontanissimo da noi – il più lontano tra tutti i filosofi moderni che la considerazione abituale chiama "classici" – così lontano da farci dubitare se classico davvero si possa dirlo». Ora in DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, 325-359, qui 325.

²⁷⁰ Si noti, però, come questa prospettiva in Del Noce non assuma nessun carattere deterministico; infatti il filosofo torinese sottolinea in un suo testo che «ciò non toglie che la particolare forma che essa [l'intuizione filosofica, n.d.r.] assume incarnandosi in un sistema filosofico, non sia in qualche modo relativa alla sua potenza di distinzione e di negazione rispetto alle soluzioni storicamente esistenti», cfr. A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, 9.

delle *Meditazioni metafisiche*, curata dall'editore Cedom nel 1940, *La personalità di Descartes*²⁷¹. E non a caso, quasi in apertura del lungo saggio introduttivo sulla personalità del filosofo francese, Del Noce afferma che *«la sua è la filosofia delle idee chiare e distinte, certo; ma non chiara è la personalità del suo autore e, di riflesso, il senso che egli le ha dato. Due oscurità, che [...] si assommano in una: quella della sua personalità è tutt'uno con l'altra che sta sotto all'apparenza di chiarezza e distinzione delle sue idee»*²⁷². Per comprendere ulteriormente la portata della componente psicologica nell'indagine delnociana ecco un passaggio di un altro saggio sulla gnoseologia cartesiana: *«per criticità d'una filosofia s'intende l'essere la personalità stessa del filosofo inclusa nella ricerca stessa»*²⁷³. In sintesi, rispetto a questa prospettiva delnociana, possiamo dire che *«il lavoro ermeneutico che accompagna la storia del pensiero filosofico è visto come tensione, mai compiuta, verso una critica dei presupposti, ossia quegli inevitabili condizionamenti storici che pesano sul pensiero di ogni uomo e di ogni pensatore. Essi agiscono condizionando a monte l'attività logica o interferendo con il meccanismo della coerenza, portato di per sé a seguire la sua interna necessità. Soprattutto, ed è il fattore più importante ma anche più difficilmente afferrabile, l'insieme dei condizionamenti storici, sociali, ecc., agisce a livello dell'evidenza, o della "direzione dell'attenzione", ossia inducendo a scambiare per evidenti affermazioni o tesi che in contesti diversi non appaiono tali»*²⁷⁴. Emerge quanto nel linguaggio di Del Noce è detto *«orizzonte non problematizzato»* o *«inglobante»*.

Per una più ampia ed esatta comprensione degli studi delnociani dobbiamo tener presente che questi si sviluppano all'interno dell'orizzonte di quel *«dibattito storiografico assai vivo in Francia che, svolgendosi entro un clima esistenzialistico, tendeva a spostare il baricentro del pensiero del cogito al problema della libertà»*²⁷⁵. Proprio questa prospettiva permette al filosofo torinese,

²⁷¹ Ora in DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 51-117.

²⁷² *Ibid.*, 52.

²⁷³ *Ibid.*, 453.

²⁷⁴ PARIS, *op. cit.*, 66.

²⁷⁵ PARIS, *op. cit.*, 7.

approfondendo il dinamismo della libertà a partire dalle teorie seicentesche sul rapporto tra libertà umana e libertà divina, di ripercorrere in modo originale la genesi della modernità. Alla radice della ricerca delnociana, tra le varie linee interpretative del cartesianesimo, è sottesa la preoccupazione di articolare in modo adeguato il rapporto tra libertà umana e libertà divina, di modo che anche il rapporto tra fede e ragione, tra filosofia e teologia e tra speculazione filosofica e realtà politica possa esserne illuminato. Ciò allo scopo di mostrare lo sviluppo non univoco della modernità e la convenienza della proposta cristiana – nella fattispecie attraverso la sua particolare formulazione ontologistaica – come risposta-alternativa ai diversi esiti immanentistici del pensiero moderno, e/o postmoderno che sia.

Senza addentrarci nel complesso ed articolato dibattito sulla storiografia cartesiana, ci soffermiamo brevemente su alcuni punti che, nell'*iter* delnociano, hanno rappresentato dei passaggi significativi. In particolare sottolineiamo il contributo che Laporte offre allo sviluppo degli studi su Cartesio, liberandolo dalla prospettiva unilineare di quella “tradizionale” immagine che scorge in lui un necessario sbocco razionalistico²⁷⁶. A questo autore Del Noce riconosce il merito di aver «*analizzati per la prima volta i rapporti tra la teoria della libertà divina, cioè l'affermazione della libera creazione delle verità eterne, e quella della libertà umana, secondo il Laporte strettamente unite, perché il compito proprio dello spirito finito è di realizzare nella conoscenza l'immagine di quell'unità, per noi incomprensibile, che c'è tra la volontà e l'intelligenza in Dio*»²⁷⁷. Laporte mostra come la tensione tra un “cartesianesimo di diritto”, ovvero tra lo “spirito” del cartesianesimo – ciò a cui la opera di Cartesio dovrebbe tendere – e un “cartesianesimo di fatto” e cioè la sua “lettera” – si chiarisca proprio a partire «*dalla meditazione completa e scrupolosa della lettera. Lo spirito è precisamente ciò per cui i testi si organizzano e si armonizzano*»²⁷⁸. Del Noce precisa il senso del lavoro del Laporte affermando che esso si presenta come «*reazione alle interpretazioni*

²⁷⁶ «L'immagine tradizionale di Descartes si è già fissata, a mio credere, nel Seicento, con la critica leibiniziana: alla quale si possono ricondurre sia la tesi della tendenza inevitabile del cartesianismo verso lo spinozismo, sia [...] le interpretazioni idealistiche e metodologiche (e in buona parte le stesse interpretazioni religiose che non si determinano in genere se non in rapporto a queste, in figura di opposizione)» DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 121.

²⁷⁷ *Ibid.*, 135.

²⁷⁸ J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, IX, cit. in *Ibid.*, 120.

aprioristiche» e che si sviluppa come «ricerca della coerenza organica del cartesianismo nell'opera stessa di Descartes, successiva al fallimento di cercarla oltre»²⁷⁹. Continuiamo a tenere presente in queste analisi l'attenzione, di cui sopra si è detto, alla componente psicologica e all'«orizzonte non problematizzato», poiché all'interno del dibattito storiografico sul cartesianesimo non è secondario rilevare che «c'è una convenienza necessaria tra l'esperienza metafisica cartesiana e la forma in cui è espressa»²⁸⁰.

Secondo un adeguato ripensamento della posizione nel cartesianesimo della tesi della creazione delle verità eterne, emerge che *«la radice delle nostre verità chiare e distinte è incomprendibile; dunque una posizione religiosa definita dall'intenzione non di liberare la scienza dal giogo della religione, ma piuttosto di preservare la religione dalle invadenze della filosofia, dalla tentazione di assoggettarne il mistero divino al controllo delle nostre idee chiare e distinte»*. Dunque, in estrema sintesi, *«invece che di sistema bisognerebbe, secondo il Laporte, parlare per la filosofia di Cartesio di un pluralismo coerente nel senso che il suo contenuto non si lascia né derivare da un solo principio, né includere in una sola formula»²⁸¹*. Quella di Cartesio è *«una filosofia che vuole portare alle conseguenze estreme il principio di creazione. Dunque, una filosofia della trascendenza»*. Pertanto *«possiamo dire che il Laporte ha definitivamente messo in chiaro come la filosofia di Cartesio non possa prolungarsi nel razionalismo dogmatico di Spinoza o di Leibniz, o nel razionalismo dell'attività costitutiva dello spirito, o ancora, dal punto di vista religioso, nell'illuminismo, inteso come negazione radicale del soprannaturale»²⁸²*.

Altro grande guadagno che Del Noce rileva nei suoi studi sulla storiografia cartesiana, appoggiandosi in particolare, tra le altre, all'opera del Gouhier, è la critica dell'interpretazione idealistica e soprattutto di quella “fisicista” o “fisico-positivistica” – così come la definisce il nostro

²⁷⁹ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 120.

²⁸⁰ *Ibid.*, 117.

²⁸¹ *Ibid.*, 116.117. Risulta qui importante esplicitare quanto Del Noce, poco sopra, sottolinei la centralità di tale questione in Laporte: *«al centro della sua ricerca sta l'analisi di quella critica radicale del razionalismo che si trova espressa nella teoria della libera creazione divina delle verità eterne»*. *Ibid.*, 115.

²⁸² *Ibid.*, 136.137.

autore. Quest'ultima linea interpretativa individua il dato primo del cartesianesimo nel proposito di assicurare il dominio dell'uomo sulla natura attraverso le sue conoscenze tecnico-scientifiche. In tal modo questa prospettiva individua il vero interesse di Cartesio nella nuova scienza della fisica *«mentre la parte metafisica risentirebbe della formalità e della passività della sua adesione, pur sincera, alla tradizione cristiana»*²⁸³. Ma Del Noce, forte delle sue considerazioni sulla personalità del pensatore francese e collocandole all'interno di quella prospettiva che vede nella teoria della libertà il fulcro della riflessione cartesiana, sosterrà che *«l'interesse centrale di Cartesio non è la conquista del mondo, ma, come molto giustamente fu detto, "la conquista di sé"»*²⁸⁴.

L'esserci soffermati, seppur brevemente, su alcuni punti delle ricerche di Del Noce sul dibattito storiografico cartesiano, e da ultimo anche sull'interpretazione fisicista, ci aiuta a scorgere una sorta di continuità all'interno della sua opera tra queste ricerche secentesche e quelle legate alla filosofia politica del XX secolo (in particolare alle analisi delle dinamiche di forza e di potere dei vari totalitarismi). Ci riferiamo al fatto che *«la ricerca del potere, inteso come dominio dell'uomo sulla dimensione naturale e sociale verrebbe posta in quell'ottica ad un livello sorgivo, come segreto movente dell'indagine razionale; svolgendola fino alle estreme conseguenze, questa tesi farebbe del mito di Prometeo l'emblema della modernità»*. Dunque si può dire che *«in questo iniziale confronto con l'interpretazione fisicista è contenuta implicitamente tutta la successiva polemica delnociana con il materialismo storico di stampo marxista»*²⁸⁵. Insomma, già in questa fase giovanile il nostro autore, attraverso gli studi sulla storiografia cartesiana, valorizza le esigenze primarie del soggetto: libertà e certezza. Allo stesso tempo egli cerca di recuperare l'unità profonda della persona, che deve essere trovata e concepita, oltre ogni concezione dualista, come unità tra metafisica e morale, tra spiritualità e storia, tra individuo e comunità; e in ultima analisi tra metafisica, etica e politica. In merito all'esigenza di unità tra pensiero e vita, e vita pubblica, e al mancato compimento di questa esigenza nel pensiero cartesiano, si rammenti il commento critico di Del Noce secondo cui la

²⁸³ PARIS, *op. cit.*, 84.

²⁸⁴ DEL NOCE, *op. cit.*, 90.

²⁸⁵ PARIS, *op. cit.*, 91.

metafisica cartesiana (e conseguentemente quella malebranchiana) è incapace di fondare in maniera adeguata un rapporto autentico con la storia e con la politica: «*il limite della politica di Malebranche, come quella di Cartesio, non deriva dalla contingenza storica dei loro scarsi interessi sociali, ma dalla loro metafisica*»²⁸⁶.

Per quanto riguarda i nessi tra il Del Noce studioso del cartesianesimo e quello, più noto, critico del marxismo, è fondamentale individuare fin da subito nel tema della libertà il fulcro della prospettiva delnociana. La mancata comprensione dell'orizzonte storico-esistenziale in cui Cartesio pensa la libertà e il *cogito* porteranno i filosofi della linea immanentistica – sulla scia leibiniziano-spinoziana – ad una lettura razionalistica del cartesianesimo, che sfocerà in quella dimensione immanentistico-prassiologica che conduce alla negazione del singolo e della libertà. Il razionalismo immanentistico risulta così inadatto ad aprire un cammino nella modernità che sappia contemplare e valorizzare fino in fondo tutti i fattori del reale e della storia (il contingente, la libertà e la soggettività). Anzi per la sua singolare eterogenesi dei fini giunge, attraverso la prospettiva marxista, ad annullare il singolo nel *sociale* e a trasporre la libertà dal piano morale e relazionale su di un piano di mera liberazione socio-economica. Del Noce ritiene che l'ateismo marxista, e l'antropologia ad esso conseguente, sacrificino il senso della libertà; a tal punto che «*il marxismo implichi la sostituzione dell'idea di liberazione a quella di libertà*»²⁸⁷. In un altro contesto parlando del nesso religione-filosofia-politica e di come questo si articoli rispetto ad alcune forme di governo escludenti il trascendente, Del Noce osserva «*come esso [l'ateismo, n.d.r.] si accompagni sempre a forme di negazione della libertà*»²⁸⁸. A proposito di questo nesso tra studi cartesiani e marxisti, un dato autobiografico significativo è che esso parte dal confronto con la storiografia marxista: «*come il Goldmann dagli studi marxisti era stato portato allo studio di Pascal e alla ricerca di definire la "struttura significativa" che permette di intenderne l'opera, io pure dagli studi marxisti ero stato*

²⁸⁶ DEL NOCE, *Scritti politici*, 373.

²⁸⁷ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 251.

²⁸⁸ *Ivi.*

portato a Cartesio e alla ricerca di definire quello che allora chiamavo “inglobante non problematizzato”, che permette di intendere le operazioni non soltanto del suo pensiero, ma di quello di tutti coloro che possono dirsi, a stretto rigore, cartesiani»²⁸⁹.

Un altro elemento significativo per una più chiara comprensione del cartesianesimo è l'intendimento di quale sia l'avversario essenziale con cui esso debba confrontarsi. Del Noce individua tale avversario nel dubbio scettico libertino e si premura di chiarire che *«questa tesi cessa di apparire strana quando nel libertinismo, considerato nella sua superiore forma (“le libertinage érudit”) non si veda più un episodio essenzialmente pratico, interessante la storia del costume piuttosto che quella della vita spirituale e del pensiero, privo di un contenuto ideale»²⁹⁰. Per comprendere la portata di detto libertinismo si deve coglierne la nascita e lo sviluppo nel contesto storico-culturale del '600. A tal fine il filosofo torinese sottolinea che *«la tradizione di irreligione vi si presenta, per la prima volta, sotto la forma dell'erudizione: la storia come dissacrazione della tradizione. Si inverte, cioè, la prospettiva del secolo precedente [...]. Momento di questa generale inversione, il cambiamento di senso dello scetticismo: alleato della fede nel '500 contro la metafisica naturalistica, mentre ora si va costituendo quell'unione di scetticismo, materialismo e ateismo, in antitesi a cui si formerà, in varie forme da Cartesio a Berkeley, l'idealismo moderno; e dello scetticismo umanistico il libertinismo umanistico segna veramente la fine»²⁹¹. Gli elementi presenti nel libertinismo spingono per diversi aspetti Cartesio a fondare – senza alcuna esplicita intenzione apologetica – la sua filosofia su un'oggettività animata più dal semplice amore per la verità, che dall'amore religioso o dall'amore per gli altri uomini²⁹². Questa ricerca di una nuova fondazione per la filosofia, pensata all'interno di quell'inglobante non problematizzato che è il**

²⁸⁹ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 210.

²⁹⁰ A. DEL NOCE, *La crisi del molinismo in Descartes*, in «Archivio di filosofia» (1956), 39-40.

²⁹¹ DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 433-434.

²⁹² Cfr. DEL NOCE, *La crisi del molinismo in Descartes*, 41. Di seguito Del Noce aggiunge che in questa posizione deve essere *«cercato il costitutivo primo della sua personalità; direi, per precisare meglio, in un amore della necessità del vero, rispetto a cui la sua teoria della libertà assume un significato autobiografico»*. Infatti Cartesio non ha mai manifestato alcuna intenzione esplicita di staccarsi dalla fede, ma ha sempre vissuto *«questa sua adesione entro una posizione “dualista” o “separatista”»; per questa ragione egli non vuole dar vita ad una forma di apologia diretta, ma prende coscienza progressivamente di un valore indirettamente apologetico della sua rifondazione del sapere scientifico»* PARIS, *op. cit.*, 84.

molinismo, ingenererà nel cartesianesimo quello scacco della tradizione cristiana che Del Noce puntualizza acutamente come segue: nella «*perdita della storia credo si debba ravvisare insieme il punto di rottura con la precedente tradizione cristiana e la concessione (nell'opposizione) al libertinismo, in ciò che esso era il punto di arrivo dello storicismo rinascimentale machiavelliano: concessione che si esprime nella forma, che una filosofia che parta dalla storia debba concludere nello scetticismo. Il cartesianesimo parte, insomma, avendo già dato come scontata la vittoria dell'umanesimo libertino sull'Umanesimo cristiano*»²⁹³.

Così Del Noce delinea sinteticamente il percorso e il guadagno dei suoi studi cartesiani: «*attraverso un lunghissimo giro per l'intero mondo cartesiano, soprattutto rivolto a indagare il parziale fallimento di Malebranche nella costruzione di una "filosofia cristiana" postcartesiana, giunsi a ravvisare il fondamento di tutti i dualismi cartesiani in quella originaria dualità, non resa direttamente esplicita, di vita spirituale e di storia; e mi parve di trovare in questo dualismo primo, l'inglobante comune entro cui tutti i pensatori che possono veramente esser detti cartesiani (Cartesio, Pascal, Malebranche, in parte Geulincx) si muovono*»²⁹⁴. Significativamente, nello stesso passaggio, il filosofo torinese rinvia in nota al suo precedente studio *Cartesio e la politica* e sottolinea che «*al suo proposito non ci si deve lasciar trarre in inganno dal titolo, come se il problema riguardasse un aspetto marginale del problema cartesiano*»²⁹⁵.

Cartesio è il primo di quella serie di filosofi dediti alla pura interiorità, che lasciano la parte esterna della propria esistenza all'ordinamento sociale²⁹⁶. Questa posizione si chiarisce alla luce del fatto che «*il senso esatto dell'indifferenza politica di Cartesio appare da ciò che è peculiare della sua concezione della libertà e che è dato dal suo aspetto ascetico, come risultato della*

²⁹³ DEL NOCE, *op.cit.*, 43.

²⁹⁴ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 195-196.

²⁹⁵ *Ivi.*, nota 128.

²⁹⁶ DEL NOCE, nel suo testo *Riforma cattolica e filosofia moderna*, *op. cit.*, 540-541, spiega la posizione di Cartesio muovendo dall'opera hegeliana *Lezioni sulla storia della filosofia* dicendo che «*il filosofo secondo il tipo moderno è dunque l'uomo della "pura interiorità", dell'"autocoscienza", che abbandona la parte esteriore della sua esistenza all'esterno ordinamento sociale*»; sottolineando poco più avanti che «*Hegel non accenna esplicitamente a Cartesio. È chiaro tuttavia come questo tipo moderno di filosofo abbia inizio, in forma definita, proprio con lui*».

trasposizione sul piano intellettuale della forma religiosa della meditazione: l'esperienza della libertà si presenta come potere di negatività e non come potere di porre, come possibilità di distinguersi quale realtà irriducibile. Di qui la dissociazione dell'idea di libertà da quella di trasformazione della realtà. L'interesse pratico di Cartesio si restringe al puro campo della morale individuale»²⁹⁷. Dunque, secondo i principi della politica assolutista, solamente gli ambiti della scienza e della morale sono di competenza del privato, lasciando le questioni politiche all'ordine costituito. «La filosofia che sorge sulla base di tale dissociazione è caratterizzata da due opposte tendenze, compatibili solo in quanto non si incontrano: il matematismo, come ideale della conoscenza, parallelo all'idea della totale irrilevanza della realtà storica per la filosofia; e, al tempo stesso, il problema dell'esistenza come problema essenziale, giacché con esso è legato quello della verità. L'equilibrio tuttavia sarà destinato a rompersi presso gli stessi filosofi cartesiani, o a favore dell'esigenza esistenziale, come in Pascal, o a favore dell'idealismo della conoscenza, come in Malebranche»²⁹⁸.

Le aporie del pensiero cartesiano si evidenziano ulteriormente approfondendo come «l'antinaturalismo e l'antistoricismo, strettamente uniti da Cartesio, a motivo del fatto della comune incapacità di darci verità, sia della natura che della storia»²⁹⁹ sanciscano una netta separazione di storia e ragione³⁰⁰. «Di qui una nuova ambiguità, in conseguenza della quale, personalismo cristiano e premesse per forme successive di un pensiero laico immanentista sembrano coesistere»³⁰¹. Nonostante le sue intenzioni e la sua preoccupazione apologetica, il

²⁹⁷ VERGA, *op. cit.*, 118.

²⁹⁸ *Ibid.*, 120.

²⁹⁹ *Ivi.*

³⁰⁰ In merito si veda quanto dice Del Noce su come «la netta separazione di ragione e di storia è l'«inglobante» che condiziona tutte le posizioni del pensiero cartesiano; che serve anzi a definire l'essenza «cartesianismo». Questa separazione è un dato primo, che non ha giustificazione logica» DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, *op.cit.*, 660-661.

³⁰¹ VERGA, *op. cit.*, 120-121. Per una comprensione ulteriore della posizione cartesiana proponiamo un passaggio delnociano utile in tal senso: «sembra che Cartesio non si sia posto a proposito della politica e della religione problemi altri da quelli di tutti, e appunto questo limite della problematizzazione è arduo da intendere. L'agnosticismo religioso di Cartesio è fondato sull'idea della trascendenza assoluta dell'infinito, la cui incomprendibilità eguaglia tutte le menti umane; è un atteggiamento mediato, insomma, dall'idea della libertà divina, nel noto preciso senso cartesiano. L'accettazione dei valori politici sembra invece designare una disposizione originaria non derivabile da alcuna precisa tesi filosofica. Questo autorizza a condurre le due indagini separatamente» DEL NOCE, *op.cit.*, 538.

sistema cartesiano ingenera un dualismo nel *conjunctum*, che finisce per incrinare sia la conoscenza umana che la sua relazione con Dio secondo un registro estrinsecistico. Difatti per un verso si apre il confronto tra realismo e idealismo³⁰², per un altro assistiamo alla separazione di spiritualità e storia. Consideriamo come «*il suo [di Cartesio, n.d.r.] "pelagianesimo", certo mai espressamente affermato*» abbia fatto sì che «*ai temi del peccato e dell'Incarnazione egli sia rimasto indifferente. E in realtà l'esperienza della libertà appare in lui legata con l'affermazione della sua indipendenza dalla storia. [...] In breve, la dissociazione di spiritualità e storia porta alla sostituzione dell'agonismo contro la natura all'agonismo contro il peccato. È in questo punto che deve essere cercato il suo particolare laicismo*»³⁰³.

Per cogliere adeguatamente questa difficoltà del suo sistema, è necessario soffermarsi su due elementi che caratterizzano la fede di Cartesio: il tradizionalismo e la staticità. «*Tradizionalismo, perché il suo atteggiamento religioso sembra ridursi a una pura sottomissione [...]. Non nel senso di un esterno conformismo: ma in quello la sua religiosità si risolve in un accettare in certo senso passivamente le verità di fede [...]. E la grazia gli si configura non come un'illuminazione ampliante la capacità del nostro spirito finito, sì da renderlo atto ad accedere in qualche misura all'intelligenza delle verità rivelate, ma come una forza che determina la volontà a affermare per un mezzo diverso dalla chiarezza delle idee. E notiamo come il classico tema medievale [...] della fides quaerens intellectum vada perduto in relazione alla teoria cartesiana del giudizio come atto di volontà*». Da ciò si comprende come «*l'atto di fede è, in quanto giudizio, un atto di volontà: e, poiché la volontà è per sé una potenza cieca, non può sorgere in essa desiderio di vedere. Onde la fede di Cartesio è, in ultima analisi, una fede che non cerca, una fede*

³⁰² Si noti come Del Noce in accordo con Gilson affermi che «*appena infatti si comincia a separare anima e corpo, non ci si può fermare prima delle tesi estreme: si genera quell'inferiorità reale del realismo rispetto all'idealismo*» A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, 104.

³⁰³ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 22-23.

statica»³⁰⁴. Del Noce giunge così ad esplicitare come, in Cartesio, «l'abbandono della fides quaerens intellectum non dipenda da un suo scarso interesse per le verità di fede, ma dal suo concetto della razionalità»³⁰⁵.

Dall'indagine del rapporto tra Malebranche e Cartesio, Del Noce è condotto, attraverso una serie di approfondimenti storiografici a trarre conseguenze sia sul piano dell'interpretazione filosofica che su quello politico. Per il filosofo torinese «lo scacco del cartesianesimo [...] dipende tanto dal suo potenziale idealismo, che rende gli atteggiamenti spirituali richiesti per la fede e per la ragione come “assolutamente opposti”, quanto dall'errata teoria delle verità eterne, distante tanto dall'esemplarismo agostiniano quanto da quello tomista. Le innovazioni che Del Noce, grazie all'apporto di Laberthonniere, Gilson, Laporte, Gouhier, raggiunge nella sua interpretazione del cartesianesimo, quali l'affermazione della teoria-esperienza della libertà come anima della riflessione di Cartesio e la profonda differenza tra il pensiero di Malebranche e quello di Spinoza, non impediscono pertanto, che il capitolo cartesiano sulla “filosofia cristiana per essenza” sia un capitolo concluso»³⁰⁶. Si comprende alla luce di tale scacco quanto intenda il nostro autore riferendosi all'attualità di Malebranche designandola come una «attualità negativa: negativa perché non ne riceviamo stimolo per procedere sulla sua stessa via»³⁰⁷; e rimarca in un altro contesto che «non si tratta di pensare a un ritorno»³⁰⁸. Per cui tale attualità sta solo nel fatto che attraverso essa risalta meglio, «per opposizione», l'esigenza religiosa del «realismo medievale»³⁰⁹. In conseguenza di dette aporie Del Noce asserisce quanto segue: «il risultato principale raggiunto nei lavori su Malebranche, fu di aver messo in chiaro come la sua filosofia rappresenti entro l'intera tradizione del pensiero cristiano in senso trascendente, la massima rottura tra il Dio filosofico e il Dio

³⁰⁴ *Ibid.*, 108.

³⁰⁵ *Ibid.*, 109.

³⁰⁶ M. BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, 68-69.

³⁰⁷ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 355.

³⁰⁸ *Ibid.*, 413.

³⁰⁹ *Ibid.*, 355.

religioso, mentre perseguiva lo scopo di realizzare la massima unità e ciò in relazione alla forma che deve assumere entro il pensiero cartesiano la teoria classica delle verità eterne»³¹⁰.

Il motivo d'interesse fondamentale contenuto nello sviluppo del pensiero cartesiano è l'intersecarsi della questione teologica con quella antropologica; ovvero, il fatto che a causa dell'oscillazione tra il volontarismo teologico cartesiano e il razionalismo teologico malebranchiano permane come non risolta l'articolazione a livello antropologico del nesso tra esistenza, libertà e ragione. A tal proposito afferma il nostro autore che *«la polemica di Cartesio e di Malebranche sul tema delle verità eterne [...] è di capitale importanza come la prima espressione, teologica, del movimento pendolare senza equilibrio di conciliazione, tra esistenza e ragione nella filosofia moderna. [...] Da questo nuovo rapporto tra Dio e le verità eterne procede un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo»³¹¹*. Eppure – nonostante l'impossibilità di risolvere in modo adeguato il rapporto tra esistenza e ragione, e tra Dio e l'uomo – questo momento della filosofia moderna risulta di particolare interesse per Del Noce, perché in alcuni suoi risvolti assume le difese della finitezza e della libertà; tratto fondamentale che il nostro autore farà proprio nell'ingaggiare la battaglia contro le diverse derive idealistico-solipsistiche di certi sistemi filosofici e totalitari – più esplicite o latenti che siano – di alcune forme di governo. In tal senso è emblematico quanto scrive riferendosi alla fecondità che certi testi cartesiani veicolano: *«le tesi cartesiane su cui più Malebranche ha esercitato la sua riflessione sono quelle per cui questa filosofia può sembrare una difesa della contingenza e della libertà: l'estensione del dubbio metodico, la veracità divina ecc.»³¹²*.

Del Noce, in ultima analisi, riconosce che *«l'originalità della filosofia di Cartesio sta nel suo voler essere una filosofia della libertà che non sia semplicemente una filosofia sulla libertà [...]. Il senso più autentico della sua filosofia è la coincidenza del problema dell'essere col problema della*

³¹⁰ A. DEL NOCE, *Notizia sulla vita e sull'operosità scientifica di Augusto Del Noce*, in VASALE - DESSI (a cura di), *op. cit.*, 184.

³¹¹ DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 362-363.

³¹² IDEM., *Da Cartesio a Rosmini*, 433.

mia realizzazione»³¹³. Infatti «*la verità è in noi, ma il riconoscerla o no dipende dalla nostra libertà*»³¹⁴; a ciò si aggiunga inoltre la particolare tensione morale della ricerca cartesiana della verità per cui «*nella situazione umana la verità non può essere raggiunta se non dopo lunghe ricerche e viceversa la vita ci impone di deciderci subito*»³¹⁵. Tale contraddittorietà nel rapporto tra meditazione e vita, come è noto, porterà il filosofo francese alla soluzione della “morale provvisoria”.

Dunque «*l’esperienza della libertà è il primum*» da cui partire e in questa «*esperienza originaria*» vi è una affinità tra Cartesio e Malebranche; infatti, per Del Noce, si può asserire che «*tutta la filosofia di Malebranche non [è] che un approfondimento dell’esperienza, in cui, già per Cartesio, vengono inizialmente date le certezze del mio esistere e dell’esistenza di Dio; dell’esperienza del dubbio, che è poi esperienza della funzione della libertà del nostro riconoscimento del vero, libertà che per un verso ci rende conto dell’errore, per l’altro, in quanto facoltà dell’attenzione, ci rende possibile il possesso della verità*»³¹⁶. Dunque il rapporto tra realismo gnoseologico e libertà risulta il nucleo centrale attorno al quale è possibile, se adeguatamente ripreso, istituire la relazione tra soggetto e oggetto senza sacrificare nessuna delle parti in causa. Del Noce vuole recuperare quel motivo cartesiano, che già Malebranche aveva ripreso, del «*valore morale della conoscenza, per l’ascesi della volontà che essa implica*»³¹⁷ al fine di scorgervi la «*caratteristica più affascinante della modernità, l’affermazione di libertà irriducibile, vertiginosa, che può o assumere un aspetto distruttivo di rivolta metafisica, oppure definire con maggiore chiarezza il carattere esistenziale del realismo cristiano*»³¹⁸. Infatti il

³¹³ DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, 553-554.

³¹⁴ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 92.

³¹⁵ *Ibid.*, 80.

³¹⁶ *Ibid.*, 338.

³¹⁷ *Ibid.*, 340.

³¹⁸ PARIS, *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, 42. Risulta interessante in merito alla deriva razionalista-immanentistica del *cogito* la seguente riflessione di C. Fabro sull’aspetto volitivo dello stesso *cogito*: «*quando infatti Cartesio pronuncia il suo cogito ergo sum, quel cogito è anzitutto esoprattutto un volo, in quanto il cogito vuole essere un atto ponente originario. Infatti un cogito che intende contrapporsi al dubbio radicale e vincerlo, vale a dire il cogito che pretende salvarsi grazie proprio alla messa fra parentesi universale del contenuto, il cogito che esclude ogni riferimento di oggetto e di oggettività e afferma la priorità dell’atto sul contenuto ovvero il cogito attivo non può essere che volontà*» C. FABRO, *L’avventura della*

filosofo torinese nel saggio sulla personalità di Cartesio sottolinea che per lui è proprio «*dalla libertà della mia attenzione [che] deriva poi [...] il valore morale della mia adesione al vero e della mia stessa azione buona*»³¹⁹. In definitiva da questa «*sostituzione [...] della metafisica dell'idea chiara e distinta alla metafisica dell'essere*»³²⁰ procede una sorta di metafisica scaturente dall'attenzione – sospesa quindi in un certo senso alla libertà umana – come riflesso di quella metafisica della creazione delle verità eterne sospesa alla libertà divina. Da ciò ne consegue quell'*impasse* del pensiero moderno che – incapace di pensare l'unità di libertà, ragione ed esistenza attraverso la concezione creazionista di Dio della tradizione ebraico-cristiana – ingenera quel «*frantumarsi del cristianesimo nella filosofia moderna, per cui [in] ogni filosofo moderno in ciò che [è] filosofo vi sono come due anime, e ogni filosofia moderna reagisce alla precedente in nome di temi cristiani da questa sacrificati*»³²¹.

Il valore morale della conoscenza e l'intrinseco dinamismo del libero arbitrio paiono a Del Noce momenti fondamentali del cartesianesimo da rivalutare al fine di riproporre una visione del rapporto tra verità e libertà che non salti l'aspetto esistenziale e le circostanze storico-culturali attraverso dei quali l'io deve determinarsi. La questione che urge Del Noce è di affermare la fecondità e la positività delle istanze del cartesianesimo colto come filosofia della libertà, oltre la crisi del realismo che lo stesso cartesianesimo ingenera attraverso il carattere antinaturalistico del suo pensiero, che finisce per *immanentizzare* il soggetto pensante, chiuso nel mondo delle sue idee – frutto di quel processo di essenzializzazione delle esistenze che il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* veicola con sé.

In particolare Malebranche rappresenta per il nostro autore il momento che – all'interno dell'episodio del cartesianesimo – mette meglio in evidenza l'importanza del dubbio come

teologia progressista, Rusconi, Milano 1974, 177-178. Ne consegue un piena coincidenza di libertà e verità che prelude alla nichilistica volontà di potenza di nietzschiana memoria.

³¹⁹ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 98. Il corsivo è dell'autore.

³²⁰ IDEM., *Scritti politici*, 362.

³²¹ *Ibid.*, 362-363.

“esperienza della funzione della libertà del nostro riconoscimento del vero”. L’indagine del Noce muove dal nesso tra la teoria gnoseologica e il libero arbitrio per recuperare oltre la prospettiva razionalistica il rapporto tra volontà, intelligenza e libertà, per ancorare tale rapporto all’orizzonte del realismo cristiano.

Nel saggio *L’attualità di Malebranche* il filosofo torinese rileva che, nel pensatore oratoriano, le concezioni di volontà e di libertà ricalcano sostanzialmente quelle classiche. Infatti la volontà viene intesa come tensione naturale al bene, «*amore naturale di Dio e desiderio naturale della felicità e del bene in generale*». Conseguentemente la libertà risulta non più una creatività senza fine o un potere senza costrizioni ed indifferente; bensì proprio in virtù di «*questa inclinazione invincibile verso il bene assoluto [...] noi siamo capaci di amare i beni particolari. Se dunque li amiamo è perché noi abbiamo il potere di determinarci verso di essi. La libertà è questo potere di determinazione. La radice della nostra libertà sta insomma nella trascendenza della nostra volontà rispetto ai beni finiti*»³²². Anche il nesso tra volontà e intelletto è colto ancora attraverso la visione classica, per cui l’attività di questa è guidata dalla capacità/passività ricettiva della realtà da parte di quello, che orienta l’attenzione del soggetto a determinarsi³²³. In questa correlatività tra attività volitiva e facoltà intellettiva Del Noce scorge la necessità di ripartire dal *conjunctum* per poter affermare un realismo che partendo dalla profonda unità di anima e corpo possa ridare alla ragione una definizione meno logico-astratta e più esistenziale. Ma la «*relativa confusione tra naturale e soprannaturale*»³²⁴ impedisce all’oratoriano francese di pensare il rapporto tra volontà e intelletto nell’orizzonte realista. Il suo antinaturalismo, modulato secondo la prospettiva occasionalista, risulta per il filosofo torinese talmente incompatibile col pensiero cristiano che asserisce: «*la filosofia malebranchiana può venir considerata come l’antitesi assoluta*

³²² IDEM., *Da Cartesio a Rosmini*, 334.

³²³ Scrive in merito Del Noce: «*la volontà, per Malebranche come per molti scolastici (e tra essi S. Tommaso), segue sempre il giudizio pratico. La libertà viene ricondotta alla libertà del giudizio: per Malebranche, come del resto per S. Tommaso, noi non siamo padroni delle nostre azioni che perché siamo padroni dei nostri giudizi*» *ibid.*, 335.

³²⁴ *Ibid.*, 453. Sottolineando il peso del retaggio cartesiano del suo sistema, Del Noce prosegue: «*confusione che non dipendeva affatto da un’incapacità di distinguere di Malebranche, ma dal fatto che questa unità veniva perseguita in un universo cartesiano*» *ivi*.

del tomismo»³²⁵. L'ontologismo "agostiniano" infatti soffre «*la difficoltà, perpetuantesi sotto la varietà delle forme, di salvare la reale consistenza del mondo naturale e umano*»; a fronte del fatto che «*per il tomismo salvare i diritti della realtà creaturale è la via per salvare quelli della realtà divina stessa*»³²⁶.

Ponendosi oltre quest'*impasse* antirealistica, l'indagine delnociana vuole recuperare la fecondità che il tema del libero arbitrio e del valore morale della conoscenza veicolano con sé. In tal senso il nostro autore tiene a ribadire che a suo giudizio «*il collegamento*» tra Cartesio e Malebranche non deve essere cercato «*nella visione oggettiva del mondo, ma nell'atteggiamento spirituale che la condiziona*»³²⁷; ovvero quell'esperienza originaria della libertà. E, in particolare, prende in considerazione il tema dell'"attenzione" soffermandosi sul fatto che questa viene intesa da Malebranche come «*prière naturelle*», senza forzare in nulla, attraverso questa definizione, l'ordinario senso cartesiano. Specifica Del Noce: «*preghiera perché la verità non è posta da noi, ma ci è data*»³²⁸. Riprendendo sinteticamente il rapporto tra realtà, volontà e intelletto che sin qui si è venuto delineando, possiamo dire – rifacendoci alle parole di Paris – che «*in questa prospettiva la verità necessita per essere colta ed affermata, da un lato di un atteggiamento di attenzione che ci dispone ad accoglierla, dall'altro la luce di un'evidenza che illumina l'intelletto e soddisfa la tensione naturale della volontà verso il bene*»³²⁹.

Nel fatto che è la verità che si dà al soggetto e non è questo a porla Del Noce scorge un'affinità tematica tra Malebranche e Lavelle nel percepire «*l'esperienza della vita spirituale come senso di ricevere un dono: conoscere, volere, è sempre ricevere*»³³⁰. Questo senso del "ricevere un dono" si declina nel pensiero lavelliano come partecipazione all'essere del soggetto conoscente. Del Noce citando un passaggio da *De l'Acte* di Lavelle, mette in rilievo come l'aspetto

³²⁵ *Ibid.*, 455.

³²⁶ *Ibid.*, 454. 455.

³²⁷ *Ibid.*, 339.

³²⁸ *Ivi.*

³²⁹ PARIS, *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, 44.

³³⁰ DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 330.

gnoseologico e quello ontologico si trovano in un rapporto di reciprocità, per cui il momento conoscitivo del soggetto viene a giustificarsi per «l'esistenza d'un mondo intelligibile a cui il mio pensiero non fa che partecipare»³³¹. In ultima analisi, stando ancora al testo lavelliano, questo mondo intelligibile «devo coglierlo per un atto di attenzione piuttosto che per un atto di costruzione»; quindi «la nostra partecipazione all'assoluto risiede dunque sempre nel consenso, che non può essere forzato, e che, qual si siano le cause che pesino su di esso, conserva sempre la disposizione del sì e del no. L'attività interiore di ogni essere particolare viene da Dio, ma diventa, per un'adesione che costituisce l'io di questo essere, l'attività del suo proprio io»³³². Il parallelo tra Lavelle e Malebranche ricorre ancora per la constatazione che «la libertà è per Malebranche una specie di potere di secondo grado, potremmo dire un potere riflesso; presuppone una spontaneità su cui esercitarsi; presuppone, insomma, [...] un appello. L'analogia con la teoria sopra ricordata del Lavelle è troppo evidente perché dobbiamo insisterci»³³³. Questo accenno all'appello anche se non esplicita direttamente un riferimento a G. Marcel – autore che Del Noce frequentava con interesse nella sua giovinezza – implica «un punto di collegamento tra le indagini di Del Noce nel campo dell'ontologia [...] e la sua apertura alla filosofia dell'esistenza»³³⁴.

II.2. Il rapporto tra libertà e verità nel pensiero delnociano

Gli elementi del cartesianesimo sono recuperati da Del Noce sia sul piano della *praxis* umana che su quello della *praxis* storica attraverso degli spunti che partono dalla riflessione moral-esistenziale sull'azione umana per arrivare al livello dell'indagine transpolitica. In tal senso per

³³¹ Cit. in *ivi*.

³³² Cit. in *ivi*.

³³³ *Ibid.*, 336.

³³⁴ PARIS, *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, 190-191.

Del Noce la reciprocità tra verità e libertà è tale che l'oggettività con cui la verità si attesta nella storia può e deve essere colta da una libertà sempre situata (esistenzialmente e culturalmente).

Attraverso la lettura del cartesianesimo fatta a partire non dal *cogito*, ma dalla libertà, la ricerca delnociana tra ontologismo, realismo e filosofia dell'esistenza si connota dunque come "storia della libertà". Ovvero è quel tentativo di scorgere attraverso la storia e la vita l'attestarsi della verità, o delle verità eterne, nella effettualità storica delle dinamiche socio-culturali e nel concreto vissuto dei singoli cercando di rendere ragione del nesso tra teoria e prassi nella «*connessione trascendentale tra bene ontologico e azione*»³³⁵. La ricerca di questa connessione in Del Noce si muove sul piano storico per ricavare a livello della causalità ideale il nesso tra libertà, azione e valori. In sostanza, per quanto concerne l'interesse che il nostro autore nutre verso il libero arbitrio vale quanto si può dire per Agostino; e cioè che «*più che a definirlo, egli è interessato a determinarne il valore e il senso*»³³⁶.

Del Noce vede la possibilità di fondare un rapporto adeguato tra valori, metafisica e libertà solamente attraverso il recupero delle virtualità presenti nella concezione della tradizione classica e cristiana; poiché «*c'è, insomma, secondo questa veduta una ragione universale ed eterna, superiore all'uomo, fondante la gerarchia e l'assolutezza dei valori, irriducibili perciò a ogni spiegazione psicologica e sociologica*»³³⁷. Contro certe derive di matrice storicistica o prassistico-

³³⁵ F. BOTTURI, *Dinamismo perfettivo e felicità immutabile in Tommaso d'Aquino*, in M. HAUKE, P. PAGANI (a cura di), *Eternità e libertà*, Franco Angeli, Milano 1998, 109-110. Proseguendo la riflessione ad un livello più fondativo si deve dire che «*la convenienza teleologica (bene) dell'ente muove l'azione, che costituisce, a sua volta, il modo proporzionato d'essere dell'ente in rapporto al (suo) bene. [...] [E ciò in quanto è] l'operare il luogo ontologico della relazione al bene*» *ivi*.

³³⁶ I. SCIUTO, *Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo*, in VIGNA, *La libertà del bene*, 126.

³³⁷ A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, in AA. VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano, s.i.d., 121. Giova qui ricordare che il rapporto tra valore e tradizione per Del Noce non deve essere giocato su un registro "tradizionalista"; ma piuttosto bisogna sempre riconoscere la trascendenza del valore rispetto alla tradizione così che non è questa a fondare e legittimare quello, ma anzi è sempre il valore a rendere ragione e a donare senso alla tradizione. Scrive in merito il nostro autore: «*non possiamo far dipendere il "valore" dalla tradizione; è chiaro che non "ha valore" soltanto ciò che è trasmesso, perché si trasmettono e si insegnano anche, per esempio, le pratiche delle messe nere, o le arti più infami. È dunque di tutta evidenza che è il "valore" a fondare la tradizione e non l'inverso. Il significato dell'endiade "valori tradizionali" è però questo: esistono dei valori assoluti e soprastorici che "perciò" possono e devono venir "consegnati"; esiste un "ordine" che è immutabile, anche per Dio stesso*» IDEM., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, in «L'Europa» (1972), VI, n. 17, 129-141 (ora in IDEM., *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, 112

prassiologica Del Noce mette in evidenza l'imprescindibilità della riaffermazione del pensiero trascendentistico – al fine di riproporre insieme il valore e il senso della libertà, dell'alterità e della verità –, perché altrimenti l'autoreferenzialità della libertà solipsisticamente concepita finisce con l'implodere su sé stessa negando la libertà altrui; egli scrive in un suo articolo del 1945: «*il senso della libertà degli altri non è semplicemente lo sviluppo logico del senso della libertà propria. È qualcosa d'altro; dal primo al secondo momento c'è salto*»³³⁸. Infatti – stando ad una visione immanentistica –, dicendolo con le parole di A. Bausola, «*negata la trascendenza del dover essere sull'essere (sia poi questa fondata su un Dio creatore e finalizzatore, o sia essa intesa come trascendenza di Valori o Idee in sé normative), la libertà diventa regola a se stessa. [...] [In conseguenza di ciò,] se la libertà è supremo valore, essa può, se vuole, rispettare le altrui libertà; ma essa, non avendo sopra di sé alcun ulteriore valore, non è tenuta a quel rispetto*»³³⁹.

Ora per evitare il suddetto “salto” è necessario ricomprendere il senso della libertà in un orizzonte che superi la mera concezione individualistica di certo liberalismo. Per fare questo Del Noce introduce – in un suo dattiloscritto del 1943 – la particolare espressione di «*scoperta della forma*» per indicare un possibile sviluppo di una positiva affermazione della modernità: la libertà del soggetto, all'interno della relazione intersoggettiva che caratterizza il tessuto socio-politico di qualsiasi compagine umana. Il nostro autore partendo dal confronto con la situazione medievale si esprime nei seguenti termini: «*lo stato Medioevale aveva un'unità massimale, un'unità nei principi che reggono la città. Lo stato moderno deve tener conto di quella che è la grande scoperta della spiritualità moderna, la scoperta della forma: l'unità non deve essere cercata nei principi ma nella garanzia della forma in cui questi principi sono accolti, nella garanzia quindi della libertà*».

Milano 1993, 427-443; qui 436). E in un altro suo articolo ribadisce la non assolutezza delle formule concrete con cui si attestano le verità eterne nei diversi contesti storico-culturali: «*le verità eterne della “filosofia perenne” non possono esaurirsi in formule che sono adeguate a situazioni storiche di un determinato tempo, ma non ne esauriscono le virtualità*» DEL NOCE, *La filosofia di Karol Wojtyła*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 218.

³³⁸ A. DEL NOCE, *Analisi del linguaggio. Senso della libertà*, in «Il Popolo nuovo», 12-13 maggio 1945 (ora in VASALE - DESSI (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà*, 205).

³³⁹ A. BAUSOLA, *Verità e libertà*, in AA. VV., *La libertà oggi*, Massimo, Milano 1986, 199. L'autore continua sottolineando acutamente che «*se si assolutizza la libertà, non la si può deassolutizzare neanche per farle riconoscere le altre libertà (si ha in questo caso un conflitto di assoluti, di incondizionati, che non può essere risolto con una superiore legge, perché quest'ultima diverrebbe essa, allora, contraddittoriamente, l'assoluto). [...] [In definitiva] il supremo valore, anzi, autorizza, volendo, all'homo homini lupus*» *ivi*.

Evitando di lasciarsi fraintendere secondo prospettive meramente proceduralistiche di governo della società, Del Noce prosegue il suo discorso evidenziando come «*questa libertà non è astratta, ma ha un contenuto, il valore della persona: quindi, esige una repressione di tutti i modi di agire che non si rivolgono al soggetto in quanto soggetto di verità*»³⁴⁰. E più oltre mettendo in luce le differenze tra due concezioni di liberalismo – una di matrice cristiana e l'altra improntata ad una moderna visione individualistica dell'uomo – approfondisce il concetto di libertà da lui riproposto: «*la libertà, insomma, che noi proponiamo non deve essere qualcosa di immediato e si deve parlare di un'educazione della libertà. Insomma: per il liberalismo classico la libertà era concepita come spontaneità immediata che potesse esercitarsi senza freni, e il cui unico limite era il non portare danno al corpo dell'altro. Per noi c'è un nesso tra il concetto di verità e di libertà; non si deve più parlare di una libertà di individui, ossia di proprietà individuali di una specie, ma di libertà di persone ossia di esseri sussistenti spiritualmente*»³⁴¹. Ancora secondo le parole del filosofo torinese: «*il problema della spiritualità moderna si pone in questi termini: in che senso io posso aderire alla verità in quanto verità. Al problema della verità si sostituisce quello della forma di adesione alla verità; al problema dell'idea vera quello della persona vera*»³⁴². La ricerca dell'autenticità dei valori fa tutt'uno con l'autenticità della personale riscoperta del senso dei valori stessi che ciascun soggetto deve fare propria secondo la chiamata nella sua libertà a decidersi pro o contro un determinato valore appunto. In questo senso Del Noce riconosce l'importanza della

³⁴⁰ DEL NOCE, *Posizioni del cattolico*, in IDEM., *Scritti politici*, 186.

³⁴¹ *Ibid.*, 186-187. Questa critica ad una concezione etico-politica della libertà pensata come immediata e spontanea la ritroviamo anche nella succitata recensione al testo di Lavelle *Le Moi et son destin* attraverso le stesse parole del libro recensito che Del Noce pone a chiusura del suo breve saggio: «*a partire dal momento in cui si vogliono obbligare tutti gli uomini ad essere liberi, dappertutto non vi sono che schiavi: gli uni, liberati dagli ostacoli contro cui si provava fino allora la loro libertà, non seguono ormai che la loro natura; e gli altri a cui si rifiuta il diritto di cedere ad una servitù di cui essi non sentivano il peso, provano come una servitù insopportabile l'esercizio stesso di quella libertà, il cui uso è loro attualmente imposto*» cit. in DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 228.

³⁴² A. DEL NOCE, *Principi di politica cristiana*, in IDEM., *Scritti politici*, 227. I corsivi sono dell'autore.

centralità assegnata da Scheler al pensiero di Nietzsche come «*punto di partenza per la riscoperta dei valori nella loro autenticità*»³⁴³.

Per Del Noce non si tratta di negare la validità della verità metafisica, ma di affermare piuttosto che questa è percepita ed accolta da un intelletto che deve essere mosso a desiderarla. La verità metafisica per sua natura è tale da non poter essere ricevuta per mezzo di un semplice atto intellettuale. Anzi essa deve essere scoperta o ritrovata dal soggetto attraverso un atto personale, che è insieme intellettuale e morale. Si tratta, nell'accoglimento delle verità eterne, di fare una esperienza di libertà che attesti la loro pregnanza e rilevanza per l'esistenza concreta. Questa riscoperta delnociana della centralità del rapporto personale con la verità metafisica nasce sul solco di una tesi marceliana di «*eccezionale importanza*»: «*la riaffermazione della metafisica è legata al problema del riconoscimento effettivo dell'individualità del singolo (il che implica l'abbandono della tesi, tipica dei metafisici del vecchio tipo, del punto di partenza obbligato e necessario della filosofia cercato in una evidenza prima)*»³⁴⁴.

Scrivono il filosofo torinese: «*idea della verità e idea della libertà sono [...] termini correlativi, così che la loro negazione è complementare*»³⁴⁵. Tale correlatività istituisce il corretto modo d'intendere il rapporto tra conoscenza ed essere, ed allo stesso tempo tra metafisica e morale. Per questo Del Noce sostiene che «*dall'affermazione dell'oggettività e metastoricità della verità discende anche la preoccupazione che la verità sia accolta e fatta propria perché tale*»³⁴⁶. E aggiunge poco oltre che il «*rispetto delle coscienze importa una fiducia, più che nell'uomo, nella*

³⁴³ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 178. Si tengano comunque presenti le riserve che Del Noce manifesta nei confronti di quell'idea di una «*possibile sua [di Nietzsche, n.d.r.] cristianizzazione*» avanzata da Scheler e Chestov (*ibid.*, 126); «*in Scheler questa linea [da Schopenhauer a Nietzsche ad Heidegger, n.d.r.] si combina, attraverso un prolungamento del Nietzsche anzitutto antimarxista, con la controrivoluzionaria cattolica*» *ibid.*, 80.

³⁴⁴ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 71.

³⁴⁵ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 521. La stessa espressione ricorre con un accento diverso in un'altra opera del nostro autore: «*fede nella verità oggettiva e fede nella libertà sono termini correlativi, così che la loro negazione è complementare*» IDEM., *La prevalenza della cultura progressista nella recente pubblicistica cattolica*, in IDEM., *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, bozze di stampa, Bottega di Erasmo, Torino 1964; ora in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano 1994, 227.

³⁴⁶ A. DEL NOCE, *Il papato che è trascorso*, in «L'Europa», 3, agosto 1978, 47-52 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 115-123; qui 120).

verità; la persuasione che l'uomo, per quanto faccia, non possa sfuggirle»³⁴⁷. Per Del Noce questi ambiti si coimplicano profondamente fin a determinare nel concreto sia l'agire del singolo che la prassi sociale e politica. Per questo le sue analisi dei movimenti politici della storia contemporanea sempre portano ad una valutazione morale e storiografico-teoretica della posizione di partenza del pensiero, da cui muovono e delle implicazioni etico-antropologiche che veicolano con sé. Per il nostro autore il filosofare rappresenta quel tentativo di «*superamento di una crisi che viene imposta al soggetto dalla realtà storica, e che lo costringe a risalire sino ai primi principi dell'essere*»³⁴⁸.

In tal senso nel filosofare del nostro autore si affermano allo stesso tempo il primato ontologico della verità e il primato morale della libertà, in una reciprocità tale da renderli indistinguibili nel loro attestarsi storico effettuale nella società come nella singola persona. Per Del Noce «*il difetto del pensiero moderno non sta nel partire dall'uomo, ma nel distacco dalla totalità dell'esperienza*»³⁴⁹. Per questo, pur ritenendo legittima la definizione di Vasale del pensiero delnoceano come “metafisica della libertà”, riteniamo opportuno porre come avvertenza – al fine di non ingenerare equivoci³⁵⁰ – che il genitivo in questa espressione deve essere inteso come *soggettivo*. Infatti Del Noce mette in guardia da ogni riduzione soggettivistica della verità: scrivendo a proposito della metastoricità e della sovraumanità del vero e della sua «*capacità di esprimersi in aspetti indefiniti*» afferma che «*questa tesi deve essere però liberata da ogni aspetto soggettivistico; è la stessa identica verità che, in ragione della sua trascendenza, viene raggiunta*

³⁴⁷ *Ibid.*, 121.

³⁴⁸ DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, 5.

³⁴⁹ A. DEL NOCE, *La filosofia di Karol Wojtyła*, recensione a R. BUTTIGLIONE, *La filosofia di Karol Wojtyła*, in «Il Tempo», 16 settembre 1983 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 213-218; qui 217).

³⁵⁰ Scrive Vasale a proposito della metafisica in Del Noce che questa è «*una metafisica [...] che nonostante l'apparenza, più che fondare la libertà, si fonda sulla libertà in quanto oggetto (la metafisica, appunto) di opzione: e in questo sta l'assoluta modernità (e originalità) dell'“antimodernista” Del Noce*» IDEM., *Augusto Del Noce: «una filosofia della libertà e dello spirito»*, in VASALE - DESSI (a cura di), *op. cit.*, 18 (l'espressione “metafisica della libertà” ricorre a pagina 16). Ci pare che i termini con i quali si esprime qui lo studioso rischino di veicolare una lettura schellinghiana-pareysoniana dell'approccio metafisico di Del Noce; il che è da escludersi stante le già suaccennate posizioni delnoceane sul rapporto tra verità eterne/essenze filosofiche e libertà/storia umana e quanto di seguito si verrà esponendo.

*attraverso un'ascesi di coscienza che ha necessariamente un carattere storico»*³⁵¹. E poco oltre specifica ulteriormente: *«il fatto che le idee eterne si presentino in una prospettiva personale, non significa però che l'accento debba cadere sulla personalità e sull'itinerario; questa è propriamente la deviazione esistenzialistico-personalistica»*³⁵². Certo esistenzialismo, infatti, considera l'impossibilità di una definizione dell'uomo in termini oggettivi come un assunto imprescindibile, rifiutando a priori di applicare all'uomo i concetti di sostanza, natura, essenza. L'unica via praticabile per il pensiero sarà allora solo una prospettiva soggettivistica, che si attesta in ultima analisi su posizioni teologicamente agnostiche e gnoseologicamente relativistiche, ingenerando a livello morale ed esistenziale quell'esperienza di sradicamento e di crisi tipica dell'evo contemporaneo. Evidentemente la tensione morale con cui Del Noce muove nelle sue ricerche è dettata proprio da questa preoccupazione: di poter saldare il momento soggettivo con quello oggettivo. Non a caso le sue intricate analisi storiografico-teoretiche tra cartesianesimo e tomismo finiscono per segnalare l'importanza del recupero del realismo come punto di partenza per un più sicuro ancoraggio morale e etico-politico dell'*humanum* nel suo attestarsi concreto attraverso l'azione. Per cui, da una parte, il recupero del realismo gnoseologico risulta un sostegno indispensabile per orientare la dimensione morale, poiché si deve riconoscere che *«il valore oggettivo della conoscenza umana è presupposto indispensabile per proporre una morale oggettiva»*³⁵³; e dall'altra, è fondamentale intendere come la riaffermazione del realismo e del *conjunctum* dischiuda la possibilità di ripensare il senso morale della prassi umana nell'unità del soggetto, poiché, come abbiamo già affermato, *«il valore morale non si presenta [...] come un'astrazione, una generalizzazione o una deduzione razionale speculativa, ma è colto nell'agire*

³⁵¹ DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in SPIRITO - DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 150. Il corsivo è nostro. È interessante riproporre qui, a mo' di parallelo, un passaggio di Gilson che tematizza il rapporto tra la verità della Rivelazione intesa come *«assoluta, immutabile»* e la capacità mutevole dell'uomo di recepirla e di rappresentarsela: *«questa Rivelazione immutabile viene ricevuta in un mondo mutevole, il modo di riceverla varia con il tempo, a seconda che varia l'immagine del mondo che viene progressivamente formata dallo spirito umano. Avviene dunque inevitabilmente che il nostro modo di rappresentarci il senso della verità rivelata sia in ritardo rispetto all'immagine del mondo che la ragione ci propone»* É. GILSON, *La possibilità dell'ateismo*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici, 183.

³⁵² *Ivi.*

³⁵³ R. LUCAS LUCAS, *Natura e libertà*, in *Veritatis Splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico* (a cura di R. Lucas Lucas), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 286.

libero. *L'agire libero non è però staccato o separato dal soggetto; ciò sarebbe deplorabile dualismo. Poiché l'uomo è uno, egli porta in tutto sé stesso la dignità della ragione, e, attraverso questa, la presenza dell'Assoluto a cui la ragione è aperta*³⁵⁴. Per questo Del Noce, riprendendo il confronto tra Marcel e De Corte, sottolinea il fatto che il rapporto tra verità e libertà è dato sempre in una relazione dinamica in cui *«la verità posseduta è sempre nello stesso tempo cercata»*³⁵⁵. In questo contesto l'interesse del nociano si volge all'approfondimento di tematiche esistenziali verso la ricerca di *«un'ontofenomenologia in cui il dato ontologico è vissuto, ritrovato come immerso nel concreto»*³⁵⁶. Il recupero del primato della verità/oggettività deve avvenire a partire dalla concreta esistenza dell'uomo intesa come esperienza simultanea di “interiorità” ed “esteriorità”, tra l'io e la realtà (corporea, intersoggettiva nell'apertura all'alterità ed entitativa della datità attestantesi fenomenologicamente). Si devono concepire le molteplici esperienze dell'uomo all'interno di un'unità/continuità, che permanendo al di là della varietà e complessità di queste nostre esperienze ci attesta che *«eppure esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza dell'uomo»*³⁵⁷; e questa esperienza totale dell'uomo nella sua *«sostanziale semplicità»* supera qualunque *«incommensurabilità»* e qualunque *«complessità»*³⁵⁸.

Queste notazioni sul pensiero wojtyliano risultano di fondamentale importanza per cogliere anche nel Del Noce più maturo le virtualità e l'orientamento principale del suo pensiero: la riaffermazione attraverso l'analisi della *praxis* umana e storica della convenienza morale esistenziale e sociale del pensiero tradizionale. Infatti il filosofo torinese condivide pienamente quel tentativo wojtyliano di *«riconquista delle categorie fondamentali della metafisica tomista a*

³⁵⁴ *Ivi*. Il corsivo è dell'autore.

³⁵⁵ DEL NOCE, *Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 215.

³⁵⁶ *Ibid.*, 223. I corsivi sono dell'autore. In quest'ambito il contributo del nociano sembra percepire sia i guadagni che l'*impasse* che la fenomenologia tende a generare simultaneamente nel suo alveo. Infatti se da una parte bisogna riconoscere che *«il merito della fenomenologia consiste nell'aver riaffermato che la filosofia è scienza teoretica o non è»*; dall'altra si deve considerare che *«la fenomenologia è rimasta impigliata nella convinzione che sia l'idea non l'essere l'oggetto del filosofare e il luogo primo dell'intelligibilità»* POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 118.

³⁵⁷ WOJTYLA, *Persona e atto*, 35.

³⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 45.

*partire da una riflessione sull'esperienza etica della persona»³⁵⁹. In tal senso, riteniamo adeguato riferirsi all'intento dell'opera delnociana, nella sua *pars construens*, come «riproposizione di un personalismo ontologico»³⁶⁰.*

In questo personalismo ontologico, ancorato alla prassi come metodo di esplicazione delle virtualità contenute nella sua concezione, si può scorgere uno dei tentativi delnociani – mai svolto esplicitamente ed esaurientemente fino in fondo – di coniugare Blondel, Agostino e Tommaso. Infatti l'attenzione esistenzialistico-religiosa unita al realismo tomista dell'opera wojtyliana rappresenta per Del Noce il “ponte” possibile tra tradizione e modernità/contemporaneità; scrive riferendosi proprio a questo momento esistenziale: «“Ponte”, sì, la filosofia dell'esistenza; ma ponte per recuperare la grande tradizione dei Padri e dei Dottori, così di s. Agostino come di s. Tommaso. Come del resto già intendevano sia i migliori tra gli esistenzialisti religiosi, sia i tomisti più avvertiti»³⁶¹.

Si consideri rispetto alla relazione tra valori e persona il merito che Del Noce riconosce – con Wojtyla – a Scheler per il fatto che questi rivendica «l'oggettività dei valori, rifiutando di farne il prodotto del soggetto, e insieme [riconosce] nella persona il luogo dell'esperienza di valore»³⁶². In questa tesi è contenuto quell'elemento capace di mettere in crisi il «presupposto corrente della laicità della filosofia moderna», ovvero l'ipostatizzazione del soggetto. Infatti scrive Del Noce seguendo ancora l'intuizione wojtyliana: «la sostituzione, a punto di partenza della filosofia, della realtà concreta della persona all'ipostatizzazione del soggetto portava alla legittimazione, dal punto di vista del pensiero religioso, di quel postulato fondamentale del pensiero moderno che è il partire dall'uomo nella messa in questione dell'essere, facendola apparire in posizione di complementarità e di approfondimento, non di antitesi, rispetto alla

³⁵⁹ DEL NOCE, *La filosofia di Karol Wojtyla*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 218.

³⁶⁰ G. MORRA, *La cattiva modernità (Del Noce e Scheler)*, in MERCADANTE-LATTANZI, *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 124.

³⁶¹ DEL NOCE, *Il filosofo davanti alla Redemptor Hominis*, in AA. VV., *Papa Wojtyla: una certezza*, Dino, Roma 1980, 41-50; già in «Il Tempo», 19 giugno 1979 e 22 giugno 1979 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 173-184; qui 179).

³⁶² DEL NOCE, *La filosofia di Karol Wojtyla*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 217.

*grande tradizione del pensiero cristiano»*³⁶³. In questa complementarità tra la questione dell'essere e la riscoperta della persona possiamo scorgervi una convergenza con gli studi giovanili di Del Noce sulla soggettività e sulla relazionalità così come emergono nella riflessione sulla «*interpartecipazione*» nella succitata recensione del 1940 a M. de Corte: «*consideriamo uno dei temi più interessanti del pensiero marceliano, la disponibilità. La vera partecipazione all'essere si ha per lui in una forma di apertura sul reale per cui gli altri cessano di essere per me puri oggetti, per diventare presenze. Ma allora l'esistenza mi appare come interpartecipazione: e tanto più io coinciderò col mio vero essere, quanto più mi dissolverò come ego, e nell'atto stesso intenderò l'esistenza come possibilità indefinita di ego esistenti. La mia esistenza vera è ciò a cui io mi dono, per ritrovarmi come ego. Io non sono esistente per me stesso, ma per solidarietà coll'esistenza*»³⁶⁴.

I termini di “dono”, “solidarietà” e *disponibilité* aprono la via ad un ripensamento del rapporto tra persona, libertà ed essere che spingono Del Noce a considerare, sul solco del pensiero wojtyliano, la convenienza per l'evo contemporaneo di una ritrascrizione della filosofia dell'essere in una filosofia del bene. Scrive a tal proposito il nostro autore: «*in un periodo storico dominato dal problema della persona, della sua libertà e del suo sviluppo, il tomismo deve essere letto piuttosto come una filosofia del bene che come una filosofia dell'essere, secondo quanto suonava nella scrittura originaria. Una tale trascrizione è perfettamente coerente col principio tomista che ens et bonum convertuntur*»³⁶⁵.

Il primato dell'aspetto veritativo della realtà permette di cogliere il dinamismo della libertà al di là del significato di mero arbitrio, recuperando quella dimensione agostiniana della *libertas major*. Anzi, in un certo senso, tutta la ricerca delnociana è animata dalla radicata consapevolezza che «*non c'è libertà al di fuori o contro la verità*»³⁶⁶. Si deve riconoscere che «*nel nesso fra libertà e verità si fa avanti un'antiorità della verità sulla libertà: quell'antiorità che spetta alla*

³⁶³ *Ivi.*

³⁶⁴ DEL NOCE, *Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 223.

³⁶⁵ IDEM., *La filosofia di Karol Wojtyła*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 218.

³⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* 96.

ragione veritativa, quale livello deputato a custodire il senso, a proteggere la storia e la vita»³⁶⁷.

Proprio in virtù di questa anteriorità della verità alla libertà si coglie anche quell'anteriorità del momento contemplativo su quello pratico³⁶⁸; anche se rimane fermo il fatto che l'«*incontro effettivo della verità con la vita*»³⁶⁹ deve essere “provato” dal senso e dal valore con cui si attesta nell'azione. In tal senso si può concepire «*la prassi come verifica*»³⁷⁰ della teoria.

a) Breve annesso su democrazia e libertà in Del Noce

Ritorniamo alla categoria di realismo in Del Noce per rilevarne la duplice valenza: gnoseologica e politica. In merito Vasale sottolinea come vi sia un «*rapporto nodale fra il realismo gnoseologico, connesso all'intuito, e il realismo politico cristiano, connesso al principio vichiano dell'eterogenesi - la provvidenza - combinato con quello pascaliano del pari, entrambi alla fine rinviati al tema [...] della libertà*»³⁷¹. Ugualmente Del Noce afferma che «*ritroviamo il problema del libero arbitrio al fondo dello stesso problema della libertà etico-politica*»³⁷². Risulta così sempre più evidente come la ricerca di una filosofia cristiana e quella di una politica cristiana vengano a configurarsi nell'opera delnociana come un'unico coerente impegno, allo stesso tempo morale ed intellettuale. Difatti, «*neo-ontologismo, da un lato, e “democrazia cristiana”, dall'altro,*

³⁶⁷ V. POSSENTI, *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier, Rubbettino, Soveria Mannelli* (CT) 2009, 38. Declinando più specificatamente il nesso tra libertà e verità come nesso tra coscienza e natura, tra ragione e legge naturale, giova qui ricordare che «*la sovranità della ragione umana è dunque in etica una sovranità delegata, non assoluta, ma misurata dalla legge naturale, di modo che la libertà e la coscienza umana non sono creatrici del valore. L'elemento costitutivo o formale della moralità non è dunque la libertà, che ne è condizione, ma l'orientamento al bene e al valore. La libertà deve conformarsi al bene per essere autentica*» *ivi*.

³⁶⁸ Riteniamo interessante, in questo contesto, evidenziare la grande affinità che emerge rispetto alla prorità assegnata al momento contemplativo su quello pratico da Del Noce (cfr. per es. *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 88-89) e il seguente testo wojtyliano sul nesso tra teoria e prassi: «*Perché la nostra prassi sociale sia corretta [...] deve essere conforme a tutta la verità della realtà. Alla base della legittimità dell'azione sta la correttezza della conoscenza [...]. Quindi, bisogna chiedersi prima chi è l'uomo, quale è la relazione fra persona e società, qual è la verità interiore delle diverse società e delle diverse comunità, come la famiglia o la nazione, bisogna chiedersi che cos'è il bene comune e quali sono i principi di una sua corretta interpretazione. Per agire in modo legittimo, cioè per avere la prova interiore della verità della propria conoscenza, sia nella propria azione sia in tutta la prassi sociale, bisogna chiedersi prima di tutto questo, bisogna avere una corretta immagine teorica di tutta la realtà nel cui contesto si svolge la nostra azione*» K. WOJTYLA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2003, 38-39.

³⁶⁹ *Ibid.*, 73.

³⁷⁰ *Ibid.*, 38.

³⁷¹ VASALE, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, 209-210.

³⁷² DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 537, nota 18.

sulla base di una metafisica della libertà, costituiscono [...] i binari su cui si muove e corre il singolare convoglio dove sono trasportati i personaggi-essenze di quell'affascinante viaggio che è il "filosofare attraverso la storia" di A. Del Noce. Un viaggio la cui stazione di partenza e il cui capolinea vengono individuati [...] nel "problema centrale della filosofia cartesiana", "il problema della libertà, in Dio e nell'uomo". Problema teoretico – rapporto tra necessità e libertà, tra verità e volere – e, insieme, problema pratico – finitezza e male, libertà morale e libertà politica –, che trovano il loro punto di saldatura e di fondazione dalla libertà in senso religioso e teologico e dunque in una opzione (ancora un atto di libertà!) di fede»³⁷³. Per abbozzare sinteticamente la visione delnociana in merito a quanto emerso possiamo dire che «sia la storiografia etico-politica fondata sulla distinzione asettica e statica – cioè tipica dei tempi di pace e di stagnazione – fra etica e politica (Croce, se non anche l'ultimo Croce), sia quella filosofica o speculativa fondata sulla loro identità (Gentile), sia quella economica-politica (Marx e neo-marxismo) rinviano, tutte, ad una concezione errata della libertà (e dell'etica), e perciò del male, come la storia dimostra»³⁷⁴. Storia che per il filosofo torinese è sempre «storia dell'immanentismo-razionalismo-ateismo moderno e del suo esito nichilista-dissolutorio (il cui analogo politico [...] è il totalitarismo classico della prima metà del '900 o il neo-totalitarismo truccato nella forma assunta [...] nella seconda metà destinata appunto, al «suicidio della rivoluzione» con la dissoluzione etico-religiosa)»³⁷⁵.

La proposta delnociana cerca di conciliare un autentico liberalismo con il cattolicesimo al fine di pervenire ad una sorta di democrazia "personalistica". Illuminante risulta a tal fine il modo di articolare il rapporto tra democrazia e libertà nel seguente testo delnociano: «oggi [...] il problema è quello della difesa dell'ideale della libertà nella democrazia [...]; ideale della libertà come dichiarazione del primato della coscienza, rispetto a ogni potere esteriore di una minoranza o

³⁷³ C. VASALE, *Augusto Del Noce: «una filosofia della libertà e dello spirito»*, in VASALE - DESSÌ (a cura di), *op. cit.*, 5.

³⁷⁴ *Ibid.*, 9.

³⁷⁵ *Ivi.*

di una maggioranza. Ciò suppone che si insista sulla tesi [...] che libertà e democrazia non si identificano affatto. Di certo, l'esigenza della libertà importa anche quella della democrazia, come valore conseguente e subordinato: non può esservi piena attuazione dell'ideale morale di libertà se non in un regime, e in una comunità internazionale, in cui ogni singolo possa considerare se stesso anche come fine dell'intero processo sociale. Ma i due valori non possono essere messi su uno stesso piano, né si può dire che l'ideale della democrazia includa in sé, oltrepassandolo, quello della libertà»³⁷⁶. In Del Noce per quanto sia accentuata la preoccupazione di mettere al centro della sua riflessione il concetto di persona, d'altra parte si constata la mancanza di una riflessione sostantiva sulla persona, a livello più precipuamente ontologico-metafisico. Si deve piuttosto concepire la riflessione delnociana sulla persona come orientata a valutare e cogliere i rischi che un rapporto "sbilanciato" tra ordine socio-politico ed ordine etico comporta per la libertà della persona. Indicando nella riscoperta della tradizione cristiano-umanistica la possibilità di riappropriarsi del valore della persona e l'ispirazione ideale per una politica capace di coniugare il bene della persona con il bene comune³⁷⁷.

Queste tematiche ritornano anche nella produzione del Del Noce maturo, per esempio nel contesto del commento all'enciclica *Redemptor Hominis*, egli attribuisce grande importanza alla verità tradizionale dell'«uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio» che illumina la possibilità di un uso buono o cattivo della libertà. In quel contesto il filosofo torinese mettendo in rilievo che «il male dell'occidentalismo presente sta nell'aver scisso il tema della libertà da quello dell'«immagine di Dio»»³⁷⁸ cita il seguente passaggio dell'enciclica: «umanità matura significa il pieno uso del dono della libertà che abbiamo ottenuto dal Creatore, nel momento che ha chiamato all'esistenza l'uomo fatto a sua immagine e somiglianza [...]. Ai nostri tempi, si ritiene talvolta,

³⁷⁶ Del Noce, *op. cit.*, 540.

³⁷⁷ Giova tener presente in questo contesto la seguente notazione delnociana su una democrazia personalistica: «A mio giudizio in una democrazia personalistica, quale la democrazia cristiana vuol essere, due libertà non possono essere consentite: quella di ridurre gli altri a miei schiavi ossia di agire su altri con metodi direttamente o indirettamente diversi dalla persuasione, e la libertà di far me stesso schiavo» A. DEL NOCE, *Intorno all'obbligatorietà del voto*, *Il Popolo Nuovo*, I, 23-24 agosto 1945; ora in IDEM., *Sritti politici*, 91.

³⁷⁸ DEL NOCE, *Il filosofo davanti alla Redemptor Hominis*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 183.

erroneamente, che la libertà sia fine a se stessa, che ogni uomo sia libero quando ne usa come vuole, che a questo sia necessario tendere nella vita degli individui e della società. La libertà, invece, è un grande dono soltanto quando sappiamo consapevolmente usarla per tutto ciò che è il vero bene»³⁷⁹. Risulta opportuno in questo contesto pensare il nesso tra libertà-verità-bene alla luce della correlatività esistente tra l'idea della verità e quella di Dio – esplicitata e messa in crisi nella filosofia contemporanea – per cogliere adeguatamente la problematicità della libertà autoreferenziale, “fine a sé stessa”. In tal senso Del Noce riconosce l'attualità e la pregnanza dello Scheler nell'aver individuato «il grande merito di Nietzsche: l'aver compreso che l'idea tradizionale di verità è logicamente connessa con la nozione di Dio e sparisce con essa, e col porre con ciò la questione radicale del senso e del valore di ciò che si chiama la verità stessa»³⁸⁰.

La tematica della libertà politica inscindibile da quella della libertà morale apre alla prospettiva di un «*liberalismo antiperfettistico e insieme riformato, perciò, sulla libertas minor, cioè sulla morale e sulla metafisica tradizionale recuperate in termini moderni o meglio postmoderni (il vero ontologismo in senso filosofico, la democrazia dei valori, in senso politico), liberalismo di cui trova l'unico esempio in Rosmini*»³⁸¹.

La posizione di Del Noce si palesa già in alcuni scritti degli anni '43-'45, in cui forte è l'influenza di Maritain³⁸², soprattutto del suo *Umanesimo integrale*, in merito al dibattito sull'antifascismo e alla possibilità di un liberalismo di matrice cattolica. In questi anni in Del Noce l'antifascismo viene a configurarsi sotto la forma di un liberalismo attento ai valori della persona e sempre più connesso al cristianesimo. Partendo dal ripensamento dell'ideale storico del *Sacrum*

³⁷⁹ Cit. in *ivi*.

³⁸⁰ DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, 243.

³⁸¹ VASALE, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, op. cit., 221.

³⁸² In merito al rapporto tra i due filosofi è opportuno considerare che «*la lettura delnociana di Maritain si differenzia nettamente da altre, usuali fra i giovani cattolici del dopo guerra, per due ragioni. Essa non avviene sullo sfondo del problema dell'autonomia di azione di un partito di cattolici rispetto alla gerarchia. Questa chiave di lettura, obbligata negli anni '50 e '60, certamente era impossibile negli anni '30 in cui anche questo problema, nella misura in cui si poneva, aveva caratteristiche affatto diverse. Per Del Noce, piuttosto, Umanesimo integrale è il manifesto dell'antifascismo cattolico. Inoltre Del Noce legge questo libro sullo sfondo non solo dello sviluppo precedente di Maritain ma di quello dell'intera filosofia cattolica dell'Ottocento*» BUTTIGLIONE, op. cit., 30. Ritourneremo per un confronto più ampio tra questi due autori nell'ultimo capitolo.

imperium, Del Noce afferma che «non si tratta di rinunciare all'idea di *Sacrum imperium*. Si tratta piuttosto di una sua interiorizzazione. Di un trionfo della verità non esteriore nelle leggi e nella coazione, ma nelle coscienze. Attualmente è proprio il cristianesimo – questo è curioso – a dover difendere il senso positivo dell'idea liberale»³⁸³. Ulteriormente, in un altro testo degli stessi anni, l'autore torna sull'argomento e scrive: «Il problema nei suoi nudi termini filosofici è certo tutt'altro che facile. Respingendo, come cattolico, la soluzione crociana e pur volendo salvare il liberalismo in cui vedo un'affermazione massima della civiltà cristiana, ritengo che non si possa dare una soluzione esauriente al problema se non attraverso una nuova indagine sul concetto delle verità eterne, mettendo in luce virtualità implicite [...] per modo che verità eterne non voglia già dire verità date una volta per sempre come indubitabili, ma “verità eternamente riconquistabili”»³⁸⁴. Egli mette in discussione la possibilità di concepire il modello medioevale come attuale, poiché esso si fonda sulla «non problematizzazione della fede stessa in quanto meritata. Presuppone cioè l'atto di adesione alla verità come già compiuto e non sollevante perciò problema»³⁸⁵. Diversamente «il problema della spiritualità moderna si pone in questi termini: in che senso io posso aderire alla verità in quanto verità. Al problema della verità si sostituisce quello della forma di adesione alla verità; al problema dell'idea vera quello della persona vera. I cattolici spesso denunciano il carattere di crisi dell'età moderna iniziata con la scoperta dell'uomo nell'umanesimo e con la rottura dell'unità cristiana nella riforma. E indubbiamente l'età moderna ha, da un punto di vista cattolico, carattere di crisi, in quanto i suoi valori dovettero affermarsi in gran parte contro il cattolicesimo; ma fino a che ci limitiamo ai suoi caratteri che ho detto sopra, cioè alla sua problematica, non c'è traccia di crisi, si tratta di un approfondimento e aguzzamento in sé pregevoli dell'idea di verità. L'era moderna cioè non ha carattere anticattolico in quanto si limita a porre il problema del soggetto; ha questo carattere soltanto quando al soggetto come problema sostituisce il soggetto come soluzione; quando cioè afferma una metafisica soggettivistica

³⁸³ DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 186.

³⁸⁴ *Ibid.*, 226.

³⁸⁵ *Ivi.*

e immanentistica, o stoicistica o storicistica contro la metafisica dell'oggetto; quando cioè si contrappone alla teologia cattolica in quanto teologia»³⁸⁶. Inoltre Del Noce recupera la trascendenza della persona in un contesto comunitario, arrivando a criticare certe concezioni liberali il cui errore consiste «nel ritenere la preesistenza dell'individuo alla comunità. Mentre l'individuo concreto non esiste che in una comunità e deve essere libero nella comunità»³⁸⁷.

Del Noce vede in Rosmini la possibilità di pensare un liberalismo antiperfettistico ultimamente fondato sul “postulato del peccato” e non sul “postulato del progresso”³⁸⁸. Scorge inoltre nel roveretano la miglior sintesi del rapporto tra libertà (soggettività) e morale (oggettività); ciò gli è possibile perché il suo è un «Rosmini letto non come alternativa a S. Tommaso, ma come culmine del movimento che ritrova l'essere dall'interno della modernità e dall'interno dell'esperienza esistenziale della persona umana»³⁸⁹.

Per trovare un fondamento “liberale” della democrazia, il nostro autore non cerca «nel liberalismo storico, quale cioè si è storicamente affermato nella sua linea vincente, bensì [...] in un “liberalismo etico” – opposto non solo, ovviamente, a quello dell'autodefinizione gentiliana, per un verso, e crociano, per l'altro, ma anche in qualche modo a quello classico ottocentesco –, dove “etico” sta secondo l'accezione tradizionale, ossia nel senso appunto della libertà come libero arbitrio o libertà morale in senso stretto, facente capo all'individuo-persona e alla sua responsabilità. Responsabilità che, per definizione, si pone come l'opposto di autonomia (assoluta)»³⁹⁰. Per uno sviluppo intrinseco e coerente di questo discorso si giunge inevitabilmente ad un bivio: «o si afferma l'autonomia umana, e allora questa non può che essere assoluta e si deve coerentemente giungere alla posizione immanentistica; o si riconosce che è relativa, e allora

³⁸⁶ *Ibid.*, 227.

³⁸⁷ *Ibid.*, 189. Per un'adeguata comprensione filosofico-teologica della originaria socialità umana si tengano qui presenti le due polarità costitutive di uomo-donna e di individuo-comunità e il loro intrinseco legame, come chiave ermeneutica imprescindibile della dinamica dell'intersoggettività nel suo attestarsi effettuale nella storia. Basti, in questa sede, solo questo breve cenno a tali polarità costitutive per riaffermare a livello onto-antropologico che «l'individuo non è, in un certo senso, tutto l'uomo» A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2 matrimonio-famiglia*, PUL Mursia, Roma 2000, 27.

³⁸⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 518.

³⁸⁹ BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 116.

³⁹⁰ VASALE, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, 213.

si deve necessariamente pervenire al riconoscimento della dipendenza dell'uomo da un ordine normativo e gnoseologico oggettivo, in conclusione da Dio, ossia alla posizione trascendentistica»³⁹¹.

Se per Del Noce la libertà gioca un ruolo determinante nella dinamica del riconoscimento-accoglimento della verità, è vero anche l'opposto: essa «*si fonda sulla verità trascendente e quindi su Dio ed è il nome che prende il realismo gnoseologico [...]. Realismo gnoseologico che allora diventa il presupposto neovichiano di quello politico»³⁹².*

Alla luce di quanto emerso possiamo guardare al liberalismo di Del Noce come a un «*nuovo umanesimo politico cristiano»³⁹³, che si articola secondo un realismo politico suscettibile di essere inteso in duplice senso: «che i limiti della politica discendono dai limiti dell'uomo (antiperfettismo) e dunque la riformabilità della politica è subordinata alla virtù dell'uomo (perfettibilismo etico-politico); e nell'altro senso conseguente, che i principi e valori trascendenti, le “verità eterne”, possono perché debbono e debbono perché possono realizzarsi nella storia, diventare mondo [...] e perciò politica»³⁹⁴.*

Per Del Noce il problema della modernità, nei suoi molteplici aspetti (antropologici, sociali, politici), necessita di una risposta che, in ultima analisi, non può che configurarsi come una riforma etico-religiosa in grado di risollevare dal processo di disumanizzazione – che il totalitarismo secolare impone sempre più pressantemente attraverso il dominio delle tecno-scienze – sia l'uomo, sia la società. Difatti «*il problema politico della libertà dev'essere ricondotto, per il cattolico, al problema della teodicea»*, in ragione della quale «*la trasformazione della società debba succedere alla trasformazione dell'uomo e non viceversa»*, perché «*pone l'origine del male nella volontà dell'uomo»³⁹⁵. Del Noce precisa il guadagno del concetto di persona, e conseguentemente quello di democrazia personalistica, nel confronto con la concezione antropologica che soggiace alla praxis*

³⁹¹ *Ivi.*

³⁹² *Ibid.*, 214.

³⁹³ *Ibid.*, 217.

³⁹⁴ *Ibid.*, 219.

³⁹⁵ DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo*, cit. in Vasale, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, op. cit., 218-219.

marxista. Infatti riferendosi a quest'ultima scrive: «*in conformità al suo radicale ateismo l'uomo è in rapporto soltanto con la storia; l'uomo è sempre l'uomo di un determinato ordinamento sociale. [...] Ora una simile concezione della praxis implica evidentemente un'idea dell'uomo in totale antitesi con l'idea cristiana. Per il cristianesimo l'uomo non è soltanto in relazione con la storia, ma anche con Dio. È questa relazione con Dio che forma, insieme con la sua trascendenza alla storia, la sua libertà*»³⁹⁶. In un altro contesto riafferma il concetto dicendo che «*al contrario della concezione liberale che poneva come fine l'individuo come semplice organo fisico, l'“esistente”, l'individuo nel semplice aspetto di esistenza, la democrazia cristiana è personalista*»³⁹⁷. Tale prospettiva personalistica passa per «*una piena giustificazione del principio di libertà, in senso ideale e non di opportunità*». Anzi, «*giustificazione, e vorrei dire esaltazione del principio di libertà che sembra implicito nella teologia cattolica della grazia. Si consideri come per essa la libertà dell'uomo sia un valore così sacro che Dio stesso la rispetta sollecitandola senza forzarla [...]. La stessa teologia cattolica della grazia sembra quindi mostrare una convenienza tra cattolicesimo e liberalismo*»³⁹⁸.

In margine a queste riflessioni non si può non ricordare l'importanza che Del Noce annette a J. Lequier proprio per il fatto di essere stato quel pensatore che «*vide meglio il rapporto tra l'idea di libero arbitrio e la verità del liberalismo*»³⁹⁹. Nonostante l'antinomicità del pensiero lequieriano – coesistendo in esso senza possibilità di conciliazione alcuna sia l'ideale della filosofia cristiana che quello dell'ateismo radicale⁴⁰⁰ – in esso si deve riprendere la riflessione sulla *libertas minor*

³⁹⁶ DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 198. 199-200.

³⁹⁷ *Ibid.*, 61.

³⁹⁸ *Ibid.*, 457. 461. Ed opponendosi alla visione crociana, afferma ancora: «*è il cattolicesimo, non dispiaccia a Croce, che porta il cattolico oggi a porsi sul piano politico come, in primo luogo, difensore non soltanto della sua libertà, ma della libertà spirituale di ogni individuo, a vedere ogni problema politico e sociale in funzione della libertà*» *ibid.*, 458.

³⁹⁹ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 541, nota 19. Del Noce riconosce in Lequier quel «*quasi ignoto filosofo che [...] cercò di fondare sull'approfondimento dell'idea di libero arbitrio come verità prima e fondamentale, misconosciuta da tutti i filosofi, e affermata da una sola tradizione, quella della Chiesa cattolica, un'intera riforma della filosofia in tutte le sue parti, incluse le applicazioni morali e politiche*» *ivi*.

⁴⁰⁰ Per render conto di tale antinomicità basti qui riprendere quanto Del Noce dice sinteticamente nel seguente passaggio: «*Quel che a lui premeva era l'affermazione della libertà come verità: non si può sottolineare abbastanza il suo rifiuto di sacrificare la verità alla libertà: separata dalla verità la libertà era per lui l'assurdo radicale. Una piena significazione della possibilità libertista non avrebbe potuto essere che un'occasione per una riformulazione del suo*

come viatico alla difesa della libertà contro le «*possibili involuzioni totalitarie della democrazia*»⁴⁰¹. La riaffermazione del nesso tra libero arbitrio e libertà etico-politica permette di evitare le contraddizioni/involuzioni dell'immanentismo etico (soprattutto quello di crociana memoria) che pur volendo attestarsi come una filosofia della libertà in realtà finisce per negarla. Infatti «*ogni tentativo di separare libertà da libero arbitrio porta a una concezione per cui non si è responsabili, ma "si è fatti tali"; a tale concezione consegue non già la libertà nel senso storico e politico, ma il suo opposto; l'immanentismo etico, lungi dall'essere la filosofia del liberalismo, conclude alla sua negazione*»⁴⁰². Emerge da questi testi la polemica anti-storicistica, e nella fattispecie anti-crociana, che Del Noce ingaggia a più riprese lungo il suo percorso intellettuale; il filosofo torinese afferma che «*il punto essenziale del pretotalitarismo crociano sta nell'affermazione che i concetti di libero arbitrio e responsabilità hanno significato soltanto da un punto di vista pratico ed energetico; ossia il punto di vista teoretico (della verità) è sempre giustificante; e dire che il concetto di responsabilità appartiene alla sfera pratica, significa che non si è responsabili, ma si è fatti tali in relazione a un certo compito pratico; cioè che si è fatti responsabili dal processo storico*»⁴⁰³. Ed è proprio contro questo principio della “responsabilità attribuita” che si può cogliere la rilevanza della riflessione lequieriana come antidoto ad ogni forma di deriva anti-democratica, ed allo stesso tempo anti-personalistica⁴⁰⁴. In tal senso Del Noce recupera nel pensiero di Lequier anche la centralità del tema della responsabilità intrinsecamente connesso a quello della libertà in una visione teocentrica. Scrive in merito il nostro autore: «*l'idea*

pensiero. Però di fatto non si trova nella sua opera alcuna via per l'oltrepassamento della contraddizione fra priorità della verità e libertismo conseguente al semplice rovesciamento del razionalismo metafisico: penso che in questa ambivalenza centrale, illuminante quelle che si possono riscontrare a ogni sua singola tesi, sia la radice di quell'impossibilità di concludere, che è poi il senso tragico del suo pensiero» A. DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, Zanichelli, Bologna 1963; il saggio è stato successivamente ampliato e pubblicato come *Introduzione* a G. LEQUIER, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Zanichelli, Bologna, 1968, 3-119 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 75-197 [purtroppo senza le pagine 101-119]; qui 175).

⁴⁰¹ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 540.

⁴⁰² IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 167.

⁴⁰³ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 544.

⁴⁰⁴ La prospettiva immanentistico-storicista incapace di pensare la storia, la libertà e la persona nell'intero dell'esperienza finisce per dissolvere qualsiasi valore e qualsiasi concezione dell'uomo e della politica nel divenire storico; per cui «*la contraddittorietà della ricerca della fondazione del liberalismo non perfettistico nel radicale immanentismo, legato alla dissoluzione della personalità e della sostanzialità dell'individuo, propone dunque il problema della sua connessione con l'idea del libero arbitrio*» *ibid.*, 547.

di libertà si trova connessa con quella di responsabilità. Davanti a chi? Il pensiero di Lequier si muove qui nell'orizzonte dostoevskiano "senza Dio tutto è permesso"»⁴⁰⁵.

In sintesi, il pensiero delnoceiano articolandosi sul nesso tra libertà morale e libertà politica torna a considerare l'aspetto teoretico (filosofia) e pratico (politica) insieme, sullo sfondo del realismo e dell'esistenzialismo ripensati alla luce della fede e del mistero del male. Di qui la sua ferma opposizione teoretica al marxismo: «*sul piano teorico il marxismo assume il suo significato dall'essere insieme e inscindibilmente la negazione più radicale del peccato originale e di quel principio di non-contraddizione affermazione del primato dell'essere sul divenire che è fondamento della metafisica classica*»⁴⁰⁶. Da ciò consegue la preoccupazione del filosofo torinese di riaffermare – contro i totalitarismi di qualsiasi astrazione – l'uomo, e inscindibilmente da esso Dio; scrive infatti: «*se a fondamento dunque dei totalitarismi non sta malvagità di uomini o debolezza di classi ma un'idea dell'uomo, opporsi a essi sarà soltanto possibile rivendicando nell'uomo un principio spirituale indipendente dalla società (solo così l'uomo individuo non sarà più l'uomo di una società, ma sarà per sé – persona – e costituirà proprio come uomo individuo il fine ultimo dell'ordinamento sociale nella linea democratico-personalistica [...]) – affermando in una parola l'idea cristiana dell'uomo.*

Ciò porterebbe pure a un problema filosofico – intimo compenetrarsi oggi di filosofia e di politica perché la crisi politica attuale è l'espressione di una crisi metafisica. Il tema fondamentale della problematica filosofica di oggi è quello della libertà dell'uomo – e se il Dio trascendente potrà essere riaffermato sarà unicamente mostrando come l'uomo possa affermarsi libero soltanto nel suo riconoscimento»⁴⁰⁷.

Queste considerazioni tra teismo e ateismo politici – riprendendo il titolo di uno dei saggi che compongono *Il problema dell'ateismo* – ci portano a doverci soffermare con maggior

⁴⁰⁵ IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 165-166.

⁴⁰⁶ IDEM., *Insufficienza del conservatorismo. Conservazione-reaione-tradizione*, in «L'Europa» VII (1972), cit. in VASALE, *Augusto Del Noce: «una filosofia della libertà e dello spirito»*, 9.

⁴⁰⁷ DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 259.

attenzione su quei presupposti filosofico-teologici che ispirano e sussumono le diverse visioni antropologiche e politiche e dalla cui tematizzazione critica il nostro autore trae una serie di spunti e sviluppi che aprono ad una maggior consapevolezza del pensare e dell'agire. Quindi se vale per Del Noce quell'assunto di schmittiana memoria per cui "non esiste alcuna antropologia che non sia rilevante politicamente"; *mutatis mutandis* si dovrà dire nell'ottica del filosofo torinese che contemporaneamente "non esiste alcuna teologia che non sia rilevante antropologicamente" e viceversa. In tal senso si deve riconoscere che «*straordinario è sempre l'influsso esercitato dall'idea di Dio sugli uomini e la loro prassi, sia tale idea modulato secondo verità o meno*»⁴⁰⁸ .

⁴⁰⁸ V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando Editore, Roma 2001, 205.

CAPITOLO III

METAFISICA E PENSIERO RELIGIOSO

Gli elementi presenti nel pensiero cartesiano risultano insufficienti per Del Noce per la ricostruzione di una storia ontologista della libertà che salvi sia la contingenza che la storia dal dissolversi in un Assoluto immanentizzato o nel nulla. Infatti, in ultima analisi, la concezione della libertà nell'orizzonte cartesiano risulta problematica, nonostante la rivendicazione dell'assoluta libertà di Dio rappresenti uno degli spunti più fecondi nella direzione esistenzialistica. Ma proprio dalla concezione assoluta della divina libertà e da una serie di presupposti dualistici dipendono una serie di reazioni che non riescono a garantire una reale possibilità d'esistenza, o di co-esistenza, alla libertà creata e a quella increata⁴⁰⁹. In definitiva, un punto di grave criticità del cartesianesimo risiede nel fatto che esso «*non conosce gradi, e ciò non perché religioso, ma perché cartesianesimo. Qui la verità assoluta, là l'errore, del pari assoluto; cioè il suo pensiero è "antistorico"*»⁴¹⁰. Da ciò, secondo Del Noce, deriva da una parte la necessità di procedere oltre verso una filosofia aperta al soprannaturale – nella direzione di Pascal – che riaffermi l'assoluta libertà divina partendo da un rapporto personale con un "Dio vivente", irriducibile ad un "Dio filosofico". E dall'altra, la necessità di riscoprire un realismo metafisico che contemperi le istanze del soggetto/libertà e

⁴⁰⁹ Si tenga qui presente quanto l'ambiguità religiosa di Cartesio infici il suo sistema filosofico. Infatti tale ambiguità conseguente alla sua critica del pensiero libertino nella formula del semplice "rovesciamento" (svolto nell'orizzonte di una sorta di molinismo implicito) finisce per «*concedere troppo all'avversario attraverso l'implicito riconoscimento che una filosofia che parte dal sensibile, così naturale come storico, non possa concludere altrimenti che a quella forma di pensiero; con la conseguenza di un separatismo per cui l'uomo è posto come esistente a parte e in presenza di idee che sono soltanto le sue idee. Coesistono cioè, in Cartesio, l'esperienza della libertà, che è il suo motivo religioso, e un separatismo che coincide a ben guardare con quel principio d'immanenza che avrà poi tanto svolgimento*» DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, 53.

⁴¹⁰ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 500.

dell'oggetto/verità – così come l'umanità le esperisce nella sua limitata condizione storica – colte nell'orizzonte trascendentistico.

Questo ci porta ovviamente a prendere in considerazione quanto sin qui sondato da una prospettiva più specificamente teologica, o meglio filosofico-teologica. La ricerca delnoceana infatti non si discosta mai fino in fondo dalla riflessione religiosa, anzi ritiene imprescindibile l'analisi delle concezioni teologiche sottese al pensiero filosofico e, conseguentemente, a quello etico-politico come presupposti più o meno espliciti, a seconda dei diversi filosofi e sistemi. Infatti l'argomentare delnoceano istituisce un nesso, a diversi livelli (transpolitico, storico-filosofico, moral-esistenziale) e con diversi gradi di approfondimento, tra filosofia e teologia, ovvero tra metafisica e pensiero religioso. Quando Del Noce si riferisce a religione, pensiero religioso o teologia, egli pensa sempre questi concetti nell'alveo della Rivelazione cristiana, e precipuamente si riferisce alla tradizione cattolica.

La sua analisi dei rapporti tra filosofia e teologia – termini questi che sul versante più strettamente antropologico possono essere declinati come ragione e fede – intende tracciare un storia dell'ateismo come storia *problematica*, cioè non scontata nel suo esito razionalistico-immanentistico. Quindi l'ateismo come *problema* in cui l'aspetto postulatorio incrina gli sviluppi delle sue virtualità in un senso catastrofico sia per l'uomo come singolo che per la società. Conseguentemente l'analisi del nesso tra teologia, filosofia e antropologia al livello delle ricadute morali ed etico-politiche. Questo versante include la problematica dell'esistenza del male e della libertà umana che di fronte ad esso è chiamata a decidersi e ad agire per trovare una soluzione. Possiamo ora intuire meglio l'intreccio profondo tra l'analisi a livello della storia umana del nesso tra metafisica e storia, e l'analisi a livello antropologico del nesso tra pensiero e vita, e tra ragione e fede. Per cui si scorge, ancora una volta, come l'analisi storiografico-speculativa delle essenze filosofiche non possa essere estrinseca e disgiunta dal momento antropologico-esistenziale. Volendo, potremmo riassumere questa sommaria mappatura dell'opera del filosofo torinese

attraverso quella formula sintetica di Buttiglione che riconosce come all'interno dell'interpretazione transpolitica e ontologista della storia della filosofia *«la metafisica dell'essere ha [...] bisogno di raddoppiarsi in un certo senso in un'antropologia esistenziale, che renda ragione del problema del male»*⁴¹¹. Lo stesso Del Noce afferma esplicitamente che il fitto e complesso intreccio della sua analisi teoretico-storiografica, ed allo stesso tempo etico-politica, ha come scopo e come tensione costante la ricerca del *«punto d'incontro, nel nostro tempo, della filosofia e della vita»*⁴¹².

Il nostro autore pensa l'imprescindibilità del legame tra pensiero filosofico e teologico a partire dalla posizione che assume il soggetto di fronte alla realtà umana segnata dal limite e dal male, e nella fattispecie in relazione all'accoglimento/rifiuto della dottrina del peccato originale. In questa prospettiva Del Noce ripensa la storia della filosofia moderna in rapporto all'*«ineliminabilità del tema teologico e dell'impossibilità di un pensiero realmente affrancato del tutto dalla teologia»* affermando che: *«non si può prescindere, per intendere le filosofie moderne, dal fattore teologico, cioè dal loro collegamento, per continuità o per opposizione, con teologie diverse, cattoliche o protestanti»*⁴¹³. Come si verrà chiarendo, l'opzione pro o contro la dottrina della caduta iniziale porta, per una serie di virtualità implicite, a due letture assolutamente divergenti e incompatibili della libertà umana e della storia dei fenomeni culturali e politici contemporanei. Questo aspetto postulatorio del pensiero filosofico-culturale appare talmente imprescindibile che Del Noce arriva ad asserire che *«una storia dell'ateismo dovrebbe essere ricompresa in una storia delle filosofie [...] in riferimento all'idea che esse si formano della caduta iniziale; in una storia della filosofia perciò strettamente connessa con quella della teologia, e non intesa invece come affatto distinta»*⁴¹⁴.

⁴¹¹ BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, 105. Riprendendo ancora le parole di Buttiglione si deve porre attenzione sul fatto che *«benchè l'interpretazione transpolitica mantenga una sua validità indipendente essa acquisisce il suo intero significato sullo sfondo della generale filosofia religiosa del nostro autore. Chi voglia praticare quel metodo deve dunque quanto meno fare i conti con i presupposti a cui esso è legato e senza i quali non se ne intende l'anima segreta»* IDEM., *Il pensiero religioso di Augusto Del Noce*, 60.

⁴¹² A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 10.

⁴¹³ *Ibid.*, 82, 103.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 65. Di seguito il nostro autore incalza mettendo in rilievo che *«la considerazione dell'ateismo, in quanto porta l'attenzione sull'atto di fede che è al principio del razionalismo, mette in crisi la visione abituale di un processo storico diretto alla separazione tra filosofia e teologia»* *ivi*.

S'impone nella prospettiva del nostro autore la necessità di una revisione critica dei presupposti filosofici – e, volenti o nolenti, teologici – sui quali si fonda la moderna interpretazione della storia e della vicenda umana *tout court*. Infatti a causa di un'assunzione acritica della storia della filosofia moderna e contemporanea – per cui il “moderno” assume un significato assiologico – e dell'annesso risvolto pratico-prassiologico si ingenera quella subalternità ermeneutica, morale e pratica della tradizione metafisico-teologica al processo di secolarizzazione-immanentizzazione del pensiero e della cultura che finisce per emarginare sempre di più la fede e la religione dalla sfera socio-politica e dalla vita delle persone. Si comprende l'importanza che Del Noce annette al giudizio di von Balthasar sul nesso secolarizzazione e modernità: *«colui che non esamina i suoi presupposti di pensiero cade tanto più sicuramente in una grossolana ideologia; per esempio, quella dell'“uomo moderno” [...] “l'uomo moderno” (veramente un'entità mitica!) viene elevato a misura di ciò che la parola di Dio deve dire e non dire [...] ogni interpretazione teologica che riduca la cristologia ad antropologia, l'amore di Dio all'amore degli uomini, la carità alla moralità, che svuota la croce considerandola un mito, un'analogia, un simbolo, che il binomio amore-morte si riduca a un modello letterario, è la negazione del cristianesimo»*⁴¹⁵.

L'approfondimento del nesso tra i presupposti filosofico-teologici e la storia dei fenomeni socio-culturali porta il nostro autore ad individuare una via alternativa alla prospettiva storicistico-ateistica che ritiene in ultima analisi *«il pensiero trascendente [...] oltrepassato dalla storia, nel duplice e inscindibile senso che non può render conto del suo sviluppo e che non può servire di guida nell'effettiva scelta storico-politica»*⁴¹⁶. Del Noce, invece, vuole mostrare che solo col supporto della teologia cristiana della storia si può giungere ad una lettura adeguata della vicenda umana in tutti i suoi aspetti, rivendicando la possibilità e la legittimità per la filosofia della storia

⁴¹⁵ Cit. in A. DEL NOCE, *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in «Il Nuovo Aeropago» 2, n. 3, 1983, 66-79 (ora in IDEM., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti* (a cura di A. Mina), BUR, 2007 Milano, 310-328; qui 323). Qui Del Noce non cita le fonti che in realtà non sono tutte propriamente (nella loro formulazione letterale) balthasariane; infatti, mentre la prima parte della citazione è tratta da H. U. VON BALTHASAR, *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 113, la seconda proviene dalla presentazione di E. Giammancheri a H. U. VON BALTHASAR., *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968 (1993⁵), 12.

⁴¹⁶ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 513.

di scorgere nel divenire storico una razionalità che giustifichi in qualche modo – senza esaurire in uno schema idealistico-razionale il mistero dell'essere e della storia – l'avvicinarsi degli eventi e delle culture⁴¹⁷.

Il confronto delnociano con la modernità assume il marxismo come punto nevralgico della storia della filosofia. Infatti per Del Noce se all'inizio dell'attuale periodo storico «c'è un fatto filosofico, cioè la filosofia di Marx, la storia contemporanea offre il vantaggio euristico di una piena razionalità»⁴¹⁸. In ciò il filosofo torinese si pone agli antipodi rispetto alla prospettiva bobbianiana secondo cui la realtà contemporanea mostrerebbe che «non c'è nulla di meno razionale della credenza nella razionalità nella storia». Il nostro autore si oppone a questa lettura della storia affermando: «per me, invece, [...] occorre dare priorità a quella che vorrei chiamare la causalità ideale, quanto a dire al momento filosofico-religioso; penso che questa storia, considerata da tale punto di vista, manifesti una piena razionalità nei suoi momenti essenziali, come espressione [...] dell'articolarsi di un sistema filosofico»⁴¹⁹. Dunque questa piena razionalità scaturente dall'analisi transpolitica che sonda la causalità ideale dei momenti filosofico-teologici apre ad una filosofia della storia e della politica moderna e contemporanea che non prescinde dal nesso antropologia-trascendenza-religiosità. In qualche modo possiamo concepire questa causalità ideale, precipuamente determinata dall'intreccio dei presupposti filosofici e religiosi, come una sorta di

⁴¹⁷ In tal senso è opportuno sottolineare che «sebbene si distingue dalla teologia della storia, che interpreta quest'ultima alla luce della rivelazione come "storia della salvezza", il sapere complesso da cui prende origine la filosofia della storia non può escludere il rapporto con la trascendenza e la teologia. Per svolgere adeguatamente il suo compito essa trae giovamento dal rapporto con queste, che l'avviano ad intendere il mondo umano e la storia temporale in modo libero da inadeguati messianismi o da utopiche attese sulla futura scomparsa del male e del dolore dalla storia. Quando abborda questi temi cruciali, la filosofia della storia necessita di elementi profetici, che non può trovare entro se stessa e che deve assumere altrove, nel campo teologico, senza per questo trasformarsi in pura e semplice teologia della storia» POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 301. Si consideri in merito a queste riflessioni anche l'interesse che ha suscitato nella ricerca delnociana la teologia della storia di E. Castelli; questa teologia innervata dall'esistenzialismo cristiano mette in discussione il canone secolarizzato della filosofia (e della scienza) moderna e pone a tema la delicata questione del nesso storia e rivelazione cristiana cercando di mostrare come – riprendendo le parole di un breve saggio dedicatogli dal Prini – «fuori dal mistero dell'originario e dell'ultimo, dell'edenico e dell'escatologico, ogni preteso rinnovamento del senso della storia si riduce, malgrado tutto, alla "storia contemporanea", all'"oggi" dunque, al "tempo invertebrato". Storicità, quindi, ma paradossalmente la storicità che ha il suo senso autentico nell'originario e nell'ultimo, ossia fuori della storia, nel meta-storico» P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Laterza, Bari 1997², 191.

⁴¹⁸ IDEM., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989 (ora in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 139-152; qui 141).

⁴¹⁹ *Ivi*.

apriori etico-religioso che informa di sé sia la sfera storico-esistenziale del singolo sia lo sviluppo delle virtualità contenute in ciascuna essenza filosofica. In tal senso vorremmo integrare la lettura del dinamismo storico che E. Coreth propone nella sua *Antropologia filosofica* quando asserisce che «non c'è soltanto un puro apriori di tipo metafisico, che è dato con l'essenza dello spirito umano e gli schiude l'orizzonte dell'essere, ma esiste anche un apriori concreto di tipo storico-empirico che scaturisce dall'esperienza del mondo e condetermina il concreto orizzonte mondano dell'individuo»⁴²⁰. L'introduzione di questo terzo apriori di tipo etico-religioso, ulteriore rispetto a quello “puro” e a quello “concreto”, tematizza esplicitamente l'importanza della causalità formal-esistenziale presente in ogni risposta che l'umanità è chiamata a dare all'appello che l'essere (gnoseologico-metafisico), la storia (storico-pratico) e l'intersoggettività (etico-relazionale) fanno alla sua libertà; libertà che deve determinarsi (o con-determinarsi attraverso i limiti e le circostanze della sua condizionata realtà storico-effettuale) secondo l'opzione morale che eserciterà. Nella prospettiva delnociana l'antropologia filosofica si arricchisce – per la sua tematizzazione esplicita della centralità della posizione morale – della riflessione imprescindibile dell'“esistenzialismo teologico” – riprendendo il titolo di una delle maggiori opere di E. Castelli, filosofo a cui, tra l'altro, Del Noce dedica *Il problema dell'atesimo* – che ha il merito di illuminare i presupposti e le *Weltanschauungen* che sottendono ogni pensiero ed ogni sistema filosofico.

⁴²⁰ E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1976, trad.it. *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978⁶, 170. Sia ben inteso che non si intende asserire in questo confronto con Coreth che nella sua opera manchi la prospettiva etico-religiosa o che essa non rivesta la dovuta importanza, tutt'altro. Solo ci preme mettere in evidenza come la prospettiva delnociana suggerisca un approfondimento tematico della precomprensione filosofico-religiosa del pensiero moderno e contemporaneo, e come questo approfondimento illumini il ruolo decisivo che tale precomprensione ha rivestito e riveste nella vita e nella società. D'altra parte, in un certo senso possiamo scorgere un'affinità significativa tra la priorità della causalità ideale asserita da Del Noce e l'eccedenza trascendente e condizionante l'attuazione storica dell'apriori metafisico come il Coreth scrive: «in quanto [...] questo accadere dell'attuazione storica del mondo è condizionato in ultima istanza dall'apriori metafisico dello spirito, si compie in esso, al di là della condizionatezza storica, un costante avere di mira l'incondizionato, ovvero ciò che è sovrastoricamente valido. La [capacità di] trascendenza dello spirito nell'immanenza dell'accadere spazio-temporale è la condizione dell'attuazione della storia. [...] La storia non è condizionata soltanto dalla vicissitudine temporale dei condizionamenti ambientali umani e sociali, ma mira anche essenzialmente all'incondizionatamente valido, attraverso il movimento trascendente, dello spirito, che si eleva oltre la condizionatezza spazio-temporale; da là, da quell'incondizionatezza, lo spirito si inserisce nell'ambiente intramondano storico-sociale, condetermina le condizioni concrete dell'esistenza umana nella libertà e dà forma all'ulteriore decorso della storia» *ivi*.

Si coglie dunque l'importanza che Del Noce attribuisce al momento filosofico del marxismo o alla sua "potenza filosofica", come la definisce lui stesso. Potenza filosofica che consiste nell'inscindibilità del momento filosofico-antropologico da quello pratico-politico, ovvero nell'imprescindibilità dal presupposto della riforma della filosofia da *comprensione* a *trasformazione* secondo quel rovesciamento dell'hegelismo, oltre Feuerbach, per giungere all'"uomo sociale"; e dell'intrinseco (e necessario) ateismo connesso a tale antropologia.

III.1. Cenni sul marxismo in Del Noce

a) Breve premessa sul concetto di ateismo nell'opera delnociana

Dato il nesso costitutivo che Del Noce ravvisa nel rapporto tra marxismo e ateismo⁴²¹ – fino a considerarle un'unità inscindibile, pena la caduta in un revisionismo del marxismo con le sue derive sia laiche che religiose –, all'inizio di queste nostre riflessioni sul marxismo riteniamo fondamentale soffermarci, seppur brevemente, su alcune definizioni e considerazioni delnociane sull'ateismo al fine di cogliere in modo adeguato quanto successivamente si dirà in merito al legame e all'influsso di questo con l'antropologia marxista e con le diverse teologie della prassi e della secolarizzazione.

Partendo dalla relazione di causa-effetto che vi è tra razionalismo e ateismo il nostro autore distingue come segue i diversi esiti ateistici: *«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 metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo (posizione di pensiero, quest'ultima, di cui non si può ravvisare l'iniziatore in altri che in Nietzsche). Di qui le sue tre forme essenziali e irriducibili,*

⁴²¹ *«Il marxismo ha dimostrato che non già il divino immanente, ma l'ateismo era il risultato del razionalismo»* DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 74.

l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico, l'ateismo tragico, che ha per conclusione la "follia filosofica"»⁴²².

Del Noce dice di aver riscontrato diverse conferme alle sue tesi in un saggio contemporaneo di C. Fabro: *Osservazioni critiche sulla nozione di ateismo*, pubblicato in «Euntes Docete» nel 1963. Sottolineamo soprattutto alcune notazioni di carattere terminologico⁴²³ poiché in esse il filosofo torinese esplicita il senso proprio del lessico da lui adoperato. «*Contro la tendenza, estremamente diffusa presso teologi recenti, a risolvere l'ateismo in ateismo pratico, il P. Fabro osserva perfettamente: "ma la situazione se è vista dall'interno del pensiero moderno, è meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una "risoluzione" qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo". Ora, che cos'altro intendo io dire criticando la spiegazione dell'ateismo attraverso l'antiteismo, e vedendoci invece il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo?»*. E poco più oltre Del Noce continua: «*il P. Fabro parla dell'epoca moderna come caratterizzata sin dall'inizio da un ateismo positivo e costruttivo mentre io riservo questo termine all'ateismo marxista e, nell'intenzione, a quello nietzschiano, giudicando negativo e nichilistico l'ateismo del '6 e del '700. Ma anche qui mi pare che la differenza sia soltanto terminologica: perché il P. Fabro caratterizza questo ateismo moderno mediante "la rivendicazione dell'originalità dell'uomo di fronte alla natura", e io ho insistito sulla priorità del momento storico-politico sul momento scienziato nella formazione dell'ateismo, e ho ravvisato*

⁴²² DEL NOCE, *op. cit.*, 14. Per quanto concerne il carattere folle del filosofo "tragico" Del Noce oltre ad identificare in Nietzsche tale filosofo per eccellenza, istituisce un interessante parallelo tra il filosofo tedesco e Lequier affermando che «*c'è un unico caso simile nella storia della filosofia, quello di Lequier; di un filosofo che sentì se stesso come l'iniziatore della vera filosofia cristiana, ma che era insieme tentato dall'ateismo radicale, al modo che il Nietzsche "AntiCristo" travagliato da una continua tentazione cristiana. E se si cerca, nelle loro filosofie, il processo che conduce alla follia, riscontriamo una stranissima affinità di temi*» *Ibid.*, 15 nota 5.

⁴²³ Del Noce in merito allo scritto di Fabro asserisce con una certa enfasi: «*è con vera gioia che vi ho trovato una quasi identità di vedute con quelle esposte in questo libro, tanto più degna di esser presa in considerazione perché il linguaggio è differente*» *Ivi.*, nota 6.

la prima forma di ateismo coerente nel rovesciamento libertino dell'umanesimo»⁴²⁴.

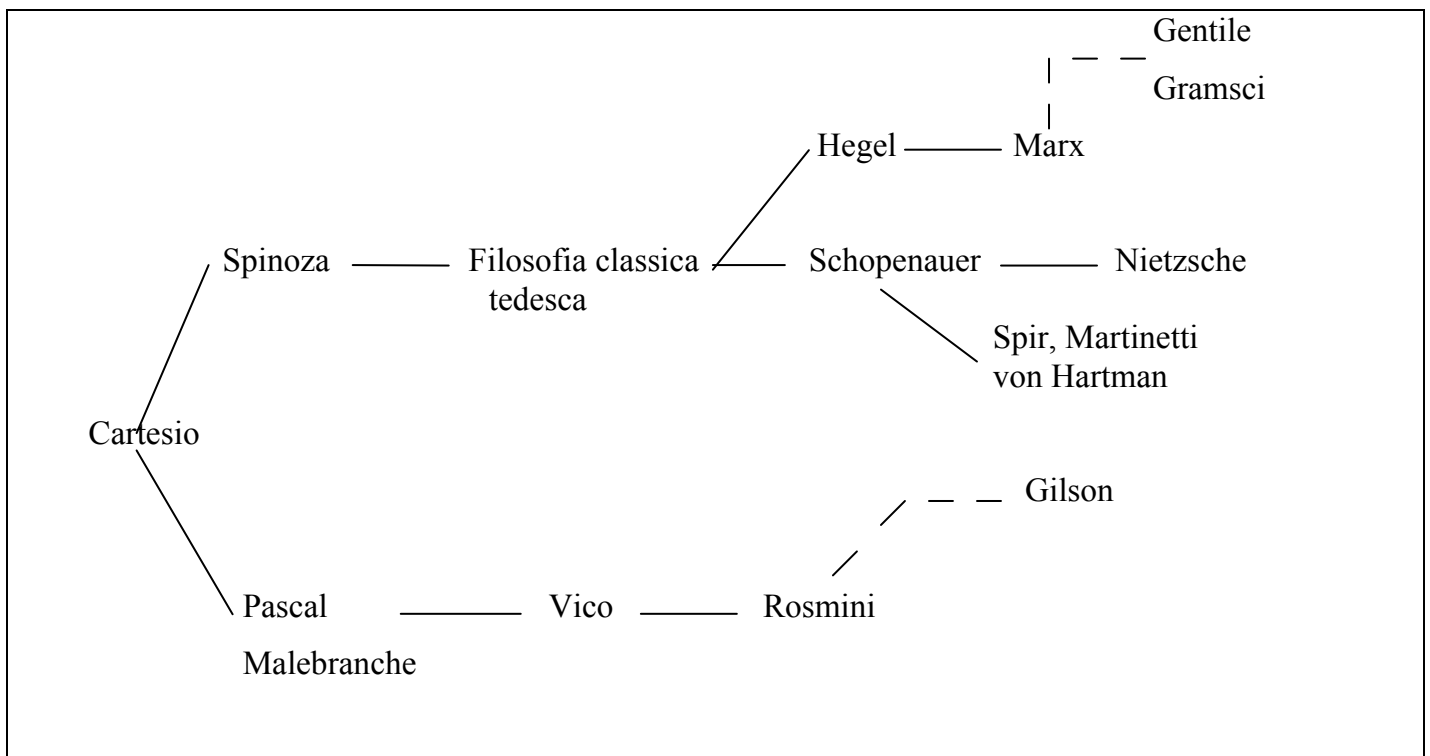
Altro dato fondamentale dell'ateismo in Del Noce è il «*problema della serie lineare*», ovvero lo sviluppo dell'ateismo in senso unilineare da Cartesio a Marx, come sbocco unico e obbligato della prospettiva razionalistica. Negli studi delnociani il marxismo è un esito della filosofia classica tedesca, e conseguentemente il resto del pensiero moderno/contemporaneo viene dato per oltrepassato. Però, Marx non è l'unico sbocco possibile della filosofia classica tedesca, nell'ambito della quale si colloca, accanto e contro Hegel, la figura di Schopenhauer. Per cui si deve pensare ad una sorta di biforcazione della filosofia classica tedesca; biforcazione dalla quale prendono l'avvio due filoni che si mostrano non conciliabili. Anzi, l'opposizione di queste linee di pensiero si acuisce sempre di più nel confronto tra gli estremi sviluppi cui giungono. Infatti per Del Noce non vi è omogeneità nello sviluppo dell'ateismo moderno e contemporaneo, né tanto meno nelle diverse forme di razionalismo. In tal senso il filosofo torinese chiarisce: «*Non penso che si possa parlare di continuità neppure per i razionalismi metafisici, perché in Spinoza vi sono varie possibilità di sviluppo [...]; e perché l'hegelismo non può che ignorare, come ha fatto in ogni sua forma, la filosofia di Schopenhauer e il processo di Schopenhauer a Nietzsche, nonché la stessa linea del pessimismo religioso (Spir, v. Hartmann, Martinetti); con tanta maggiore ragione è impossibile parlare di una continuità tra le forme ateistiche perché ognuna di esse porta alle conseguenze estreme quella delle forme razionalistiche da cui procede. Così la distanza fra Marx e Nietzsche è maggiore di quella tra Hegel e Schopenhauer*». Pertanto nell'orizzonte degli studi delnociani non si può parlare di «un processo di sviluppo dall'ateismo negativo all'ateismo positivo»⁴²⁵. La modernità concepita come processo lineare è «*un mito coltivato dall'ideologia che*

⁴²⁴ *Ibid.*, 15-16. Del Noce alla conclusione del saggio *Riflessioni sull'opzione ateistica* avverte il lettore che non sosterrebbe più la distinzione tra ateismo positivo e ateismo negativo «*per cui punto terminale dell'ateismo negativo sarebbe Sade e dell'ateismo positivo Marx*». Poiché lo studio dell'ateismo da Sade al surrealismo lo ha portato a intravedere anche in questo una forma di ateismo positivo: «*come il marxismo, il surrealismo intende rappresentare la pienezza dell'idea di rivoluzione*». Per cui «*il termine di ateismo negativo deve essere riferito invece all'ateismo pessimistico, fondato non già sull'idea di un possibile cambiamento radicale della condizione umana, ma sulla sua totale immutabilità*» *ibid.*, 374-375. Questo ateismo secondo il nostro autore involge verso forme di pensiero religioso.

⁴²⁵ DEL NOCE, *op. cit.*, 29. I corsivi sono dell'autore.

è espressione della tendenza dominante», anzi di quell'«ideologia modernizzante basata sull'idea di progresso»⁴²⁶.

Esemplifichiamo graficamente nella figura seguente il problema della serie lineare così come lo descrive Del Noce nei passaggi succitati de *Il problema dell'ateismo*, integrando lo schema razionalistico-immanentistico con quello alternativo dell'ontologismo cristiano. Abbiamo aggiunto – graficamente con le linee tratteggiate – alle linee Cartesio-Marx e Cartesio-Rosmini gli sviluppi ulteriori che consentono per le loro rispettive virtualità. Per la prima linea abbiamo evidenziato quel processo *negativo* di inveramento nel “rovesciamento” delle virtualità preesistenti in Marx, che attraverso Gentile e Gramsci conduce, per eterogenesi dei fini, al suicidio della rivoluzione e all'esito nichilistico e neoborghese della società opulenta. Per la linea Cartesio-Rosmini abbiamo messo in rilievo, per quel processo *positivo* di “esplicazione” delle virtualità, l'apertura della linea ontologistica verso la riscoperta della metafisica (biblica) dell'essere, verso il tomismo esistenziale.



⁴²⁶ T. PERLINI, *Esistenzialismo religioso e teologia civile in Augusto Del Noce*, in S. NATOLI (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova 1998, 187-257, qui 204 (già in “Baillame” 7 (1990), 173-195 (I parte) e in “Baillame” 8 (1991), 337-364 (II parte), con il titolo *Esistenzialismo religioso e teologia civile nella visuale filosofico-politica di Augusto Del Noce*).

Vogliamo proporre un'ulteriore considerazione sull'ateismo delnoceano per quanto riguarda quello che viene definito "ateismo integrale" e il suo esito estremo. Riconsiderando la biforcazione che si produce nella filosofia classica tedesca, da cui si originano due filoni divergenti, a loro volta soggetti a ulteriori ramificazioni, T. Perlini sottolinea che «è da mettere in chiaro che quando si parla di ateismo integrale non si deve intendere qualcosa che sia in grado di presentarsi come un blocco unico. L'esito estremo della linea che da Cartesio conduce all'ateismo integrale può venir, infatti, rivendicato per sé sia da Marx sia da Nietzsche. Decidere quale dei due abbia diritto a fregiarsi di tale titolo è estremamente difficile, anzi può sembrare addirittura impossibile per il fatto che essi non possono mettersi in dialogo [...]. Del Noce, però, nonostante tutto, pronuncia la sua sentenza e assegna il titolo di punto estremo della linea che conduce all'ateismo integrale non a Marx, ma a Nietzsche, di modo che tale linea è correttamente definibile come linea che va da Cartesio a Nietzsche»⁴²⁷. Sorge, necessariamente, la domanda di cosa abbia indotto Del Noce a tale conclusione. La risposta sta nella considerazione del carattere diagnostico dell'opera di Nietzsche. Infatti per il filosofo torinese il pensiero nietzschiano contiene «una diagnosi perfetta del mondo contemporaneo, quale risulta dopo la rivoluzione marxista»⁴²⁸, dopo il suo successo che è paradossalmente, al contempo, un totale fallimento, ovvero il suo suicidio nella società opulenta e nella correlativa "irreligione naturale"⁴²⁹.

⁴²⁷ *Ibid.*, 204-205. Infatti Del Noce afferma che «il pensiero tragico di Nietzsche, contro la tesi consueta dei marxisti, sussegue al pensiero rivoluzionario e non può venire superato» A. DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia» 1974, 149.

⁴²⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 91. In un altro contesto il filosofo torinese asserisce di «vedere nella conferma della sua [di Nietzsche] diagnosi la condizione negativa per il ritrovamento degli ideali tradizionali» IDEM., *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 146.

⁴²⁹ Per irreligione naturale Del Noce intende «qualcos'altro del tutto diverso dall'ateismo»; una sorta di empirismo agnostico che si distingue dall'ateismo per i seguenti motivi: «mentre nell'ateismo c'è sempre un momento mistico, sia pure di mistica rovesciata, l'empirismo è caratterizzato dall'abbandono di ogni misticismo; mentre l'ateismo presente sotto certi rapporti degli aspetti gnostici, l'empirismo è costituzionalmente agnostico. Ora, l'irreligione naturale rappresenta questo atteggiamento agnostico spinto all'estremo». In definitiva questa posizione, allo stesso tempo, morale e intellettuale si caratterizza per quanto segue: «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; che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico, estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva» *ibid.*, 293-295.

b) Spunti per una comprensione delnoceiana del marxismo

Del Noce incontra il marxismo principalmente come problema filosofico, come l'unica forma di ateismo che ha raggiunto le masse, mentre, nella storia della filosofia, le precedenti avevano riguardato solo delle ristrette *élites*. Tra i primi intenti del nostro autore vi è quello di mostrare il genuino carattere ateo del pensiero marxista, sottolineandone l'enorme potenza filosofica e la perfetta unità con la potenza pratica del comunismo. Inoltre egli considera il marxismo come il vero protagonista della storia contemporanea, proprio perché, secondo la sua interpretazione transpolitica, le forme culturali e politiche successive al 1917 vanno intese nell'orizzonte della espansione dello stesso. La storia contemporanea è la storia dell'espansione del marxismo, «*se il pensiero di Marx è genuinamente filosofico, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia che “diventa mondo” (che si oltrepassa nella realizzazione politica e trova in questa la sua verifica), opposta a quella di un mondo che diventa filosofia*»⁴³⁰. Dunque, poiché il valore del pensiero per Marx è legato ad un'azione efficace in vista della trasformazione della società e del mondo, «*la storia contemporanea è perciò storia filosofica*»⁴³¹. Del Noce insiste sulla singolare filosoficità del pensiero marxista che introduce come essenza nella modernità un nuovo modo d'intendere il rapporto *theoria-praxis*. Scrive in merito il nostro autore: «*se si crede alla potenza delle idee nella storia, si deve dire che il fatto nuovo del nostro secolo è il manifestarsi di quell'ateismo positivo, di cui il divenir-mondo della filosofia è la formula, caratterizzato da quel particolare rapporto tra la*

⁴³⁰ *Ibid.*, 128. Si tenga qui presente sullo sfondo, anche il distinguo che Del Noce istituisce tra “salto qualitativo” e “superamento” nei termini che seguono: «*la reciprocità di teoria e di pratica permette uno sviluppo per salto qualitativo o dialettico che è tutt'altra cosa dal “superamento” proprio della filosofia speculativa. Nel superamento un verità viene “conservata” ma “trasvalutata”; nel salto qualitativo, invece, una verità rivela meglio se stessa nell'atto in cui supera le contraddizioni che la realtà storica le presenta. Il salto qualitativo è figura richiesta dallo stesso marxismo perché coincide con quella “apertura” o “sperimentalità” che gli è caratteristica e a cui non può rinunciare sotto pena di irrigidirsi come “marxismo scolastico” nella fissità che è della filosofia speculativa*» *ibid.*, 269.

⁴³¹ *Ibid.*, 128.

teoria e la pratica di cui si è più avanti discorso [...]. Dall'attualità storica siamo quindi ricondotti all'analisi dell'essenza filosofica dell'atesimo come problema primo»⁴³².

Il nucleo dell'analisi delnociana sta nell'approfondimento di quello scarto sostanziale – illustrato in una importante relazione presentata al Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Roma nel novembre 1946, dal significativo titolo *La “non-filosofia” di Marx e il comunismo come realtà politica* – che nella critica di Marx a Hegel, oltre Feuerbach, passa «*da un concetto di filosofia come comprensione a un concetto di filosofia come rivoluzione (o nel superamento del tipo del filosofo nel tipo del rivoluzionario; nel passaggio da una filosofia a una non-filosofia che però non è semplice attività pratica distinta dall'attività teoretica, ma sorge e si esplica come superamento della filosofia)*»⁴³³. Più oltre il nostro autore esplicita la differenza tra la posizione di Marx e quella di Feuerbach sinteticamente come segue: «*il rovesciamento dell'hegelismo in Feuerbach resta un rovesciamento nella filosofia per il fatto che Feuerbach conserva l'essenza uomo e non arriva all'“uomo sociale”; per Marx il rovesciamento di Hegel non può essere completo se non si va oltre la filosofia*»⁴³⁴. La filosofia di Marx deve essere ricompresa come una “non-filosofia”, cioè il reale superamento della filosofia nella politica, nell'azione come filosofia: la filosofia di Marx è la stessa realtà politica del comunismo. È qui che si inserisce la questione «*se, conseguentemente, non si debba dire che Marx abbia abbandonato la filosofia per la politica, ma sia diventato politico proprio per l'esigenza della sua filosofia*»⁴³⁵. Tale esigenza filosofica – che spinge il filosofo di Treviri al trapasso dalla filosofia alla politica – è il mezzo con cui Marx tenta di realizzare quella riconciliazione tra pensiero e realtà che Hegel nella sua filosofia non aveva raggiunto. La reciprocità tra filosofia e politica è talmente strutturale al pensiero marxista che «*la filosofia di Marx è la stessa realtà politica del comunismo e non è possibile pensare coerentemente gli elementi della prassi politica del comunismo nel loro rapporto sistematico senza riferimento*

⁴³² *Ibid.*, 333. Il corsivo è dell'autore.

⁴³³ DEL NOCE, *op. cit.*, 238-239.

⁴³⁴ *Ibid.*, 244.

⁴³⁵ DEL NOCE, *op. cit.*, 214.

*all'idea marxista dell'uomo»*⁴³⁶. Il riferimento obbligato all'antropologia marxista permette al nostro autore di mettere a fuoco quegli elementi metafisico-teologici, impliciti al pensiero marxista, che legittimano la *nuova* visione prassiologica del senso della storia e della relazione umana.

Per introdursi nella comprensione autenticamente filosofica del marxismo – e non riduttivamente metodologica o revisionistica – è di fondamentale importanza coglierne i presupposti antropologico-teologici, che sussumono poi le diverse tesi economiche, politiche o storico-sociali. Senza isolare alcuno degli elementi che compongono organicamente il pensiero marxista – dal giovane filosofo al maturo pensatore politico – Del Noce propone la sua lettura sottolineando che *«quel che conta per un'interpretazione rigorosa, è il considerare queste tesi, non ognuna per sé, ma nel loro ordine sistematico»*⁴³⁷. La lettura sistematica del marxismo va sempre intesa come una lettura dell'insieme delle tesi marxiste coniugate con il loro processo storico-genetico. Per Marx la lotta di classe e la rivoluzione proletaria rappresentano un passaggio fondamentale e imprescindibile verso il nuovo ordine sociale, in cui la classe proletaria riesce a riscattarsi dalla posizione di alienazione e subalternità in cui il sistema capitalistico-borghese la teneva attraverso quella religione che si fonda su un'universalità astratta dell'essenza umana. Questa classe è chiamata, nell'orizzonte del materialismo storico-dialettico, a inverare attraverso la rivoluzione l'avvento del regno della libertà - libertà da ogni dipendenza storico-sociale e metafisico-religiosa - ossia il compimento del processo verso l'ateismo. A rigore, come si vedrà meglio tra breve, l'ateismo non rappresenta solo il processo conclusivo delle tesi marxiste; esso precede le tesi delle classi, dello sfruttamento-alienazione e della rivoluzione. È quel presupposto che porta Marx ad interpretare in un preciso senso il rapporto tra religione e classi dominanti. Per cui dalla lettura storico-genetica delle tesi marxiste nelle diverse opere del filosofo di Treviri si evince che pur non coincidendo, in quanto a dottrina, l'ordine sistematico del marxismo con l'ordine della scoperta delle singole tesi, l'analisi dell'itinerario umano attraverso cui si esplicano illumina l'ispirazione

⁴³⁶ *Ibid.*, 249.

⁴³⁷ *IDEM.*, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, 25-26.

profonda e il progetto fondamentale che sostanziano la cosmovisione marxista. Infatti, afferma Buttiglione, «*la lettura sistematica e la lettura storico-genetica non coincidono fra loro, tuttavia la lettura storico-genetica ci dice quali siano le tesi essenziali, con le quali sta e cade l'identità di una posizione di pensiero, e quali sono le tesi invece accessorie, logicamente necessarie, forse, ma che non definiscono l'intenzione ed il progetto culturale del marxismo*»⁴³⁸.

Il nostro autore cita, nel saggio conclusivo de *Il problema dell'ateismo*, il seguente passaggio sull'affermazione/determinazione dell'autosufficienza dell'uomo tratto dai *Manoscritti economico-filosofici* di Marx del 1844, decisivo per la comprensione del momento morale che sta a monte dell'opzione ateistica: «*un essere non si presenta come indipendente che nella misura che è il padrone di se stesso e non è il padrone di se stesso che in quanto deve a se stesso la sua esistenza. Un uomo che vive per la grazia di un altro non si considera come un essere indipendente, ma io vivo completamente della grazia di un altro quando io non solo gli devo il mantenimento della mia vita, ma in quanto ha inoltre creato la mia vita; quando egli è la sorgente della mia vita e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento al di fuori di essa, quando essa non è la mia propria creazione [...]. Per l'uomo socialista, tutta la storia universale non essendo altro che la procreazione dell'uomo attraverso il lavoro umano, che è il divenire della natura per l'uomo, egli possiede la prova visibile e irrefutabile della sua autogenerazione, del processo della sua creazione*»⁴³⁹. Emerge da questo testo in maniera emblematica quanto l'ateismo sia essenziale al marxismo proprio in forza della sua teoria della storia e della sua antropologia (se si vuole, teologica, anzi *a-teologica*); esso è l'altra faccia della convinzione della capacità dell'uomo (inteso come ente collettivo) di realizzare pienamente se stesso nella storia e di cambiare il mondo. Paradossalmente si dà nel marxismo un ateismo postulatorio – «*c'è una scelta morale già all'inizio del razionalismo manifestata appunto dall'aspetto postulatorio che l'ateismo deve assumere nelle*

⁴³⁸ BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, 133.

⁴³⁹ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 559 nota 14. Questo testo di Marx ricorre più volte nell'opera delnociana; si veda per es. ancora *ibid.*, 95 o IDEM., *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 177.

sue forme estreme»⁴⁴⁰ – che per dare senso alla storia e alla vita si fa religione, e nella fattispecie religione atea nella più completa immanentizzazione-storicizzazione dell'Assoluto. Infatti «*il marxismo, in quanto punto d'arrivo del razionalismo, mette in evidenza tratti religiosi, anche se di una religione atea: attraverso di esso si compie la presentazione dell'Assoluto nella storia*»⁴⁴¹.

Commentando il passaggio dei *Manoscritti* poco sopra citato, Del Noce mette in evidenza che «*ciò che colpisce in questo passo è l'intera subordinazione della metafisica all'assiologia: l'affermazione secondo cui Dio non deve essere precede quella che Dio non è, ed è l'unico argomento addotto*»⁴⁴². In questa subordinazione della metafisica all'assiologia si chiarisce quel momento opzionale vero punto di partenza di ogni posizione conseguente al razionalismo immanentistico. In tal senso, riprendendo un'espressione voegeliniana, Del Noce mette in evidenza come «*“il divieto di certe domande” si definisca per l'ateo come un dovere in un preciso senso morale*»⁴⁴³. Ora, perché l'ateismo possa essere contraddittoriamente *coerente* – essendo l'epilogo ultimo del razionalismo che ha al suo principio come opzione iniziale il rifiuto “senza prove” dello *status naturae lapsae* – deve giungere alla necessità dei “divieti”; l'ateismo «*non può infatti non presentarsi che come richiesto dalla ragione, e perciò deve mascherare, all'inverso del pensiero religioso, l'atto di fede iniziale su cui si fonda; deve occultare quella negazione di possibilità metafisiche, che è la sua condizione. In ciò, il suo necessario carattere di “inganno”*»⁴⁴⁴. Si comprende, nell'esplicitazione dell'atto di fede che risulta costitutivo di ogni pensiero filosofico, la superiorità, quanto a criticità, del pensiero religioso rispetto a quello ateo e razionalista.

In questa singolare “assiologia rovesciata” – rovesciata rispetto al comune assiologismo ottocentesco d'ispirazione rousseauiana e kantiana – si esplicita che la negazione di Dio non si fonda su una motivazione filosofica di carattere teoretico; piuttosto è conseguenza del rifiuto della

⁴⁴⁰ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 559.

⁴⁴¹ BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 125.

⁴⁴² DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 177. E proseguendo, il filosofo torinese, sottolinea ancora che in questa posizione «*abbiamo l'esatta inversione, insomma, del procedimento kantiano*» *ivi*.

⁴⁴³ *Ibid.*, 176.

⁴⁴⁴ *Ivi*.

dipendenza umana dal divino. Emerge così una contraddizione tra l'idea di Dio e quella di libertà e, dovendo scegliere tra di esse, l'ateo marxista opta per l'idea di libertà contro l'idea di Dio, contro qualsiasi idea di dipendenza o di partecipazione. L'aspetto opzionale si chiarisce nel momento in cui l'uomo acquisisce la certezza di generarsi da se stesso e di non essere dipendente non ponendosi più sul piano puramente teorico, ma acquisendo attraverso il processo pratico rivoluzionario il controllo del proprio divenire e del divenire del mondo, mostrando la propria capacità di creare integralmente se stesso e di eliminare, attraverso tale attività, ogni presupposto trasformandolo integralmente. Ecco apparire in nuce un concetto filosofico di lavoro, mistificato dalla teoria della prassi, che conduce all'annientamento del dato, del presupposto naturale⁴⁴⁵ e in ultima istanza di ogni possibile rimando alla trascendenza. L'uomo è rinviato ad una prova pratica della sua dipendenza unicamente da se stesso, ma in ciò emerge anche il carattere di scommessa con la storia, poiché «l'ateo che può vivere senza Dio, e trovare in tale vita senza Dio anche la propria perfezione, non è "uomo di oggi" ma, appunto, "uomo di domani"»⁴⁴⁶. In tal senso la storia della modernità diventa un esperimento che ha nel comunismo il suo coronamento e la sua verifica; ma tale verifica ha ancora da venire, perciò anche Marx, in un certo senso, come Pascal, ci pone davanti ad un *pari*. Un *pari* che viene rovesciato per l'assunzione dell'intramondano e dell'intrastorico come momenti veritativi e probanti del compimento del regno della libertà. Del Noce afferma in relazione al carattere religioso del marxismo: esso «è vissuto nella forma di attitudine totale che

⁴⁴⁵ Di grande interesse risultano anche le considerazioni che Del Noce ha coltivato sul concetto di lavoro. In particolare, le riflessioni a commento di alcuni passaggi della *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II in *Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Studi in Memoria di Giovanni Ambrosetti*, Giuffrè, Milano 1989, vol. II, 677-688 (ora in DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 233-244). In questo scritto Del Noce mette in evidenza come l'accentuazione del mero carattere oggettivo del lavoro ad opera della prospettiva marxista ha finito per inficiarne una visione più ampia e complessa capace di render conto anche della realtà del soggetto implicato in esso. Il filosofo torinese, per un verso, vuole mostrare come il marxismo «abbia portato all'estremo la considerazione del puro carattere oggettivo del lavoro; parlando, sì, di trasformazione dell'uomo, ma non nel senso di una correlazione fra trasformazione della natura e realizzazione dell'uomo, ma in quello di una trasformazione dell'uomo che sarebbe conseguenza di quella delle condizioni di lavoro» art. cit. 237-238. Per un altro, suggerisce come via alternativa al problema dell'autocreazione dell'uomo attraverso il lavoro posta dal marxismo l'accoglienza della visione cristiana dell'uomo e del lavoro fondata sulla filosofia dell'essere e sulla ripresa delle istanze dell'esistenzialismo e del personalismo contemporanei, affinché si colga – come riproposto dal Pontefice nella suddetta enciclica – che «il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità – perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, "diventa più uomo"» cit. in *ibid.*, 233.

⁴⁴⁶ BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 134.

abbraccia in una unità organica la comprensione della realtà sociale, il valore che la giudica, e l'azione che la trasforma. L'unico termine che convenga a questa attitudine totale è quello di "fede" [...]. Certamente, l'oggetto di questa fede non ha più nulla di soprannaturale e di soprastorico. È soltanto sopraindividuale, nel senso che è una fede in un avvenire storico che noi dobbiamo fare con la nostra azione [...]; in questa forma di religione l'avvenire è sostituito all'eterno. Si ha quindi il completo rovesciamento di tutta la tradizione così platonica come cristiana»⁴⁴⁷.

L'unica smentita definitiva che il pensiero marxista può ricevere è dunque una smentita di carattere storico-pratico. Tale smentita si dà, in certo qual modo, «*dal permanere del fenomeno religioso nei paesi socialisti, per un lato, e dalla incapacità del marxismo a riuscire come rivoluzione mondiale per l'altro*»⁴⁴⁸.

È importante, per non equivocare la posizione del Noce, intendere in modo appropriato cosa indichi per il nostro autore il fatto che il marxismo sia confermato o smentito nella sua realizzazione storica. Se mal interpretata questa affermazione potrebbe condurre ad un'interpretazione distorta del metodo transpolitico e della correlata filosofia dell'essere. Si potrebbe essere indotti a leggere nel principio della convalida o falsificazione storica un principio *sovrastante* la filosofia dell'essere e la filosofia del divenire che deve essere applicato ad entrambe come unico criterio veritativo. Questa la posizione in cui cade P. Serra quando si chiede: «*perché ciò che è stato concesso alla metafisica del primato dell'essere non dovrebbe essere concesso alla filosofia della praxis? In realtà dentro la teoria del "pari" l'efficacia della falsificazione è sospesa per tutti*»⁴⁴⁹. Nell'obiezione di Serra manca il distinguo tra principio prassistico e filosofia dell'essere riguardo alla concezione del divenire storico. Infatti, per la filosofia della prassi nella

⁴⁴⁷ DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, 193.

⁴⁴⁸ BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 131.

⁴⁴⁹ SERRA, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, 66. In tal senso scrive ancora Serra: «*Nessuna essenza filosofica può essere falsificata una volta per tutte. Non si può fondare la storicità dell'epoca moderna sulla teoria del "pari" e poi [...] "gettar la scala dopo esservi salito". Infatti, sulle spalle di Pascal, risulta particolarmente difficile fondare la "verità" della metafisica. Si può, invece, legittimare il diritto all'esistenza dell'opzione metafisica*» *ibid.*, 18-19.

storia non si dà qualcosa di ulteriore, di trascendente, rispetto alla sua stessa realizzazione storica. Invece, la filosofia dell'essere mentre si pone sul piano del divenire storico non esclude la permanenza della metafisica dell'essere; ed anzi trova in essa la possibilità di un criterio di giudizio di verità che superi la sua concreta realizzazione storica. La filosofia della prassi deve sempre contemplare il cambiamento e il divenire come un'unità imprescindibile e perciò valutare il cambiamento come unico criterio-presupposto valido per l'interpretazione del processo storico. L'assunzione radicale di questo presupposto conduce, di riflesso, all'impossibilità di concepire una molteplicità di ipotesi interpretative della stessa filosofia della prassi, perché ciò vorrebbe dire l'ammissione dell'esistenza di un elemento ideale che permane al di là delle diverse posizioni, contraddicendo, in ultima analisi, il primato del divenire sull'essere. Per questo concordiamo pienamente col giudizio di Santorsola che a riguardo conclude che *«è la contraddizione interna alla filosofia della prassi che porta quindi un pensiero veramente critico a non concedere a questa ciò che si concede alla metafisica, cioè la sospensione dell'efficacia della falsificazione. Prendere sul serio il principio che sta alla base della filosofia della prassi, come i suoi sostenitori desiderano, significa dover giungere ad evidenziarne la contraddizione interna e il suo carattere di pensiero suscettibile di diretta falsificazione per verifica storica»*⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ SANTORSOLA, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, 162. D'altra parte, però, non ci sentiamo di condividere – ancora a proposito della presenza della filosofia dell'essere (e del platonismo cristiano) nell'interpretazione della storia di Del Noce – la critica che Santorsola muove alla lettura che Possenti fa dei limiti del platonismo cristiano delnociano. Santorsola si sofferma sulla lettura possentiana del confronto sul marxismo tra Balbo e Del Noce e riporta il seguente passaggio da *Cattolicesimo e modernità*, 176-177: *«il primo [Balbo, n.d.r.] operò per la ripresa storicamente rinnovata della linea aristotelico-tomista, che non teologizza il divenire, ma cerca di conoscere l'essere. Il secondo [Del Noce, n.d.r.] ritenne che fosse necessario riaffermare non la filosofia dell'essere, ma il platonismo. Da ciò una serie di conseguenze di notevole importanza. Facendo riferimento solo alle verità eterne [...], e trascurando l'importanza della causalità materiale, la metafisica e l'antropologia di ispirazione platonica volgono verso l'astorico e l'atemporale, perché il tempo è intrinsecamente connesso alle mutazioni della materia, al divenire»*. Dissentendo da tale lettura, Santorsola interpreta quanto Possenti dice come una sorta di rottura in Del Noce tra platonismo cristiano e filosofia dell'essere; scrive, infatti, in replica in *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, 452, nota 745: *«la mia idea è diversa: il platonismo cristiano di Del Noce non è separato [...] dalla filosofia dell'essere. Per lui l'uno non esclude l'altra. E anche se l'accento cade più sul primo, la seconda tuttavia è presente come metafisica della partecipazione, affermazione di verità eterne e della tradizione intesa come sviluppo omogeneo, difesa dell'intuizione intellettuale»*. Ravvisiamo in questo giudizio di Santorsola un fraintendimento del linguaggio, e quindi della posizione, di Possenti. Infatti, in primo luogo, già nello stesso testo Possenti si esprime con termini assolutamente affini a quelli ora citati; dice in merito alla ripresa delnociana dei valori tradizionali all'interno della rinascita del pensiero trascendentistico e del "platonismo", che questi valori sono *«connotati dalla metafisica della partecipazione e dall'intuizione intellettuale delle verità eterne»*. E continua affermando che *«l'individuazione della linea dell'"ontologismo" [...] varrebbe [...] come preparazione e garanzia della necessaria ripresa della "tradizione"»* (*Cattolicesimo e modernità*, 34). Inoltre, in

Se stiamo sul piano della verifica storica rileviamo che, in Occidente per lo meno, il marxismo ha conosciuto la sua massima espansione e che questa, rappresentando la sua vittoria, ha fatto emergere allo stesso tempo il suo fallimento, poiché realizzandosi nell'aspetto di rivoluzione filosofica ha finito allo stesso tempo, per una singolare eterogenesi dei fini, per dissolversi. Infatti non possiamo non constatare l'affermarsi incontrastato della società opulenta che altro non è per Del Noce che la società che porta a compimento lo spirito borghese puro. Questo processo storico dimostra dunque che il rapporto tra struttura e sovrastruttura così come Marx lo intende in realtà si mostra fallace e viene falsificato proprio sul piano della prassi storica. Difatti l'aver posto la filosofia e la cultura nell'ambito della sovrastruttura ha decretato la sua incapacità di dare un giudizio storico adeguato e di attuare conformi risposte socio-politiche. In definitiva il marxismo trova il suo successo storico non per la rivoluzione operata a livello di struttura economico-politica, ma per quella compiuta a livello di sovrastruttura filosofico-culturale. Scrive in merito Santorsola che *«ciò che agli occhi di Marx era sovrastruttura, sul piano dell'efficacia storica diventa la struttura da cui partire per realizzare il progetto rivoluzionario. Qui l'inversione del rapporto struttura-suprastruttura compiuta da Gramsci sembra avere ragione dell'elemento economicistico pensato da Marx come struttura fondamentale»*⁴⁵¹.

Proprio per il rovesciamento della filosofia, si profila una nuova antropologia filosofica che necessariamente si presenta come ateistica e materialistica. Poiché *«se l'uomo pensa non in quanto partecipa a una ragione, o comunque a un'essenza universale, ma in quanto uomo di una determinata situazione storica, sorge la figura dell'“uomo sociale” nel senso specificatamente*

secondo luogo, riteniamo opportuno chiarire le suddette critiche di Possenti alla luce di quanto egli scrive in *Il gramscismo catturato dall'ideologia borghese. Il suicidio della rivoluzione secondo Del Noce* (già in «Vita e Pensiero» 3, 1978; ora in IDEM., *Profili del Novecento*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007, 58) ove esplicita in che senso individua dei limiti intrinseci al metodo delnociano; ovvero nel rischio di una semplificazione della realtà storica. Scrive a proposito del metodo delnociano e del suo tentativo di formulare una filosofia della cultura che, nonostante la sua legittimità e importanza, questo *«comporta uno sviluppo del discorso quasi esclusivamente a livello di essenze: lo storico delle idee e il filosofo della cultura ricercano le essenze ideali e le linee di forza lungo le quali si sviluppano le necessità implicite in tali essenze. Naturalmente procedere così comporta, oltre a chiarificazioni, anche semplificazioni, quando si pretendesse di assolutizzare questo metodo, riconducendo ad un conflitto di essenze la complessità della storia e del vissuto»*.

⁴⁵¹ SANTORSOLA, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, 145.

marxista di questo termine. E con la caduta dell'idea di partecipazione il pensiero perde ogni carattere rivelativo per diventare attività trasformatrice del reale: "nella prassi soltanto l'uomo può provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero" (2^a glossa a Feuerbach). E si vede pure come la tesi del rovesciamento della prassi significhi il radicale capovolgimento dell'ideologia platonico-agostiniana: non reagisco al mondo per l'idea presente in me, ma le mie idee sono l'articolarsi del mio senso di reazione al mondo»⁴⁵². Pertanto «se il pensiero è pensiero dell'uomo sociale, l'uomo pensa in quanto è in rapporto con altri esseri, in quanto corpo. Se poi il pensiero è praxis, cioè attività sensitiva umana, è pensiero espressivo e non rivelativo, e non è nulla oltre la sua manifestazione sensibile»⁴⁵³. Ciò che si profila per l'uomo sociale è un'orizzonte di senso intramondano e intrastorico in cui anche l'etica viene subordinata al dinamismo storico-politico e socio-culturale. L'estromissione di Dio non si mantiene più su di un piano logico-dialettico-trascendentale, come accade nelle diverse forme dell'ateismo negativo, ma diviene con l'ateismo positivo del marxismo una necessità di tipo storico-sociale-materiale affinché si possa instaurare una nuova società e, di conseguenza, una nuova umanità.

Importanti ricadute delle tesi marxiste fin qui esposte emergono quindi rispetto al rapporto tra etica e politica: *«il marxismo ha sostituito a Dio la storia, in quanto unica realtà, e a questa sostituzione consegue una nuova etica e una nuova politica»⁴⁵⁴. La critica marxista dell'idea di partecipazione del platonismo e del cristianesimo espone il marxismo a una totale inversione della comprensione dell'ambito etico-politico. Del Noce sottolinea il distinguo tra le due prospettive in esame: «nel pensiero platonico-cristiano l'uomo è in rapporto necessario con Dio, contingente con la società (è il rapporto necessario con Dio che fonda la sua trascendenza alla società [...]). Per l'ateismo marxista il rapporto con la società diventa necessario e costitutivo. Quindi alla subordinazione cristiana di politica a etica deve sostituirsi nel marxismo l'assorbimento dell'etica*

⁴⁵² DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo.*, 245.

⁴⁵³ *Ibid.*, 246.

⁴⁵⁴ IDEM., *La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 67 (comunicazione tenuta al terzo convegno di studio della democrazia cristiana a San Pellegrino Terme, già pubblicata negli Atti, Cinque Lune, Roma 1964, 50-79 e in DEL NOCE, *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, 1-36).

*nella politica»*⁴⁵⁵. Non si tratta di una mera riduzione dell'etica alla politica, né di una moralizzazione di essa, ma della «*condizione perché questa [l'etica, n.d.r.] sviluppi sino alla conseguenza estrema il suo carattere realistico»*⁴⁵⁶. La riflessione delnociana prosegue chiedendosi in che senso nel marxismo, dopo la più completa ateologizzazione dell'antropologico, si possa parlare di etica e di libertà; ed articola una risposta attraverso la seguente osservazione: «*evidentemente, non già come riconoscimento della presenza nell'altrui persona dell'“immagine di Dio” (o, nelle traduzioni razionalistiche o naturalistiche, della “Ragione” o della “comune natura umana”), riconoscimento, insomma, della comunità ideale di cui io e l'altro siamo membri, onde il dovere di limitare la mia libertà per far parte alla libertà dell'altro (e la formula politica della coesistenza delle libertà). In quello della necessità per l'affermazione della mia libertà (per la mia liberazione: è evidente come il marxismo implichi la sostituzione dell'idea di liberazione a quella di libertà) della libertà di tutti (“il libero sviluppo di ciascuno condizione del libero sviluppo di tutti”)*»⁴⁵⁷. Nell'azzeramento di ogni dato *previo* – naturale, ontologico o teologico che sia – l'eticità della relazione e il compimento della libertà si danno solo su di un piano storico-politico in cui il momento prassistico-prassiologico diventa l'unica guida per l'agire del singolo e della società: «*il male dell'occidentalismo presente sta nell'aver scisso il tema della libertà da quello dell'“immagine di Dio”*»⁴⁵⁸.

Emerge da questa ateologizzazione dell'Eterno nella teologizzazione dello storico una nuova prospettiva etico-sociale che cambia anche i rapporti di forza e di comunicazione nella compagine sociale. Infatti, in questo nuovo ordine di relazioni, «*non è, cioè, che la liberazione degli altri mi si presenti come un dovere morale; è un momento della mia liberazione, se la mia natura è sociale, se*

⁴⁵⁵ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 251.

⁴⁵⁶ *Ivi.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 251-252.

⁴⁵⁸ DEL NOCE, *Il filosofo davanti alla Redemptor Hominis*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 183.

*insomma il rapporto con la società è costitutivo della mia natura»*⁴⁵⁹. Del Noce, spingendo ancora oltre le sue considerazioni sull'inclusione dell'etica nella politica, afferma che questa inclusione «non possa [che] avere il significato della sostituzione del metodo della persuasione al metodo della violenza. La categoria della persuasione è strettamente legata all'antropologia platonico-cristiana; alla tesi della presenza in ogni uomo dell'idea di Dio come fondamento della sua trascendenza alla storia, della sua libertà; onde il cambiamento della società si prospetterà come conseguenza del cambiamento dell'uomo [...]; il movimento deve andare dall'uomo alla società. Ma nella posizione marxista non esiste un uomo essenziale prima dell'uomo esistente: dunque il cambiamento dell'uomo sarà conseguenza del cambiamento della società». Quindi: «l'universalità umana non è un eterno a cui si debba commisurare il presente; è un futuro rispetto a cui bisogna "far servire il presente"»⁴⁶⁰. Sviluppando ulteriormente le riflessioni sull'antropologia marxista e sul presunto realismo politico ad essa connesso, Del Noce delinea la significativa differenza tra Machiavelli e Marx mettendo in evidenza le diverse concezioni etico-antropologiche sottese ai rispettivi sistemi filosofico-politici. Il filosofo torinese asserisce che «il machiavellismo separa morale da politica, proprio perché in esso permane l'antropologia cristiana; viceversa Marx riconcilia morale e politica proprio per la sua negazione di questa antropologia (si pensi alla celebre frase di Lenin: moralità è ciò che serve alla rivoluzione proletaria)»⁴⁶¹.

Il nostro autore già nel dattiloscritto *Principi di politica cristiana*, del '44-45, dopo aver chiarito come la libertà assuma per contenuto «l'idea di persona come essere per la verità» – quindi l'idea di persona come valore e non come semplice individuo fisico, come l'intende “certo liberalismo” –, sottolinea l'inconciliabilità dell'ideale autentico della libertà con la concezione della violenza. A tal proposito scrive: «l'idea di persona esclude due libertà. La libertà di farsi schiavo e la libertà di fare altri schiavi. [...] L'esclusione di queste due libertà porta al concetto di forza (o di autorità come difesa della libertà): mentre l'ideale della libertà esclude totalmente l'idea di

⁴⁵⁹ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 252.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 252-253.

⁴⁶¹ *Ivi.*

violenza (persecuzione per le idee)»⁴⁶². Del Noce – riferendosi a quello che lui intende come un autentico antifascismo – scrive in un suo articolo su “Il Popolo Nuovo” nel ’45: «*il postfascismo deve essere non un fascismo in senso contrario (antifascismo), ma il contrario del fascismo (dunque libertà e non violenza)*»⁴⁶³.

Per comprendere ulteriormente la riflessione di Del Noce sulla *moralità* dell’ateismo marxista è opportuno un passaggio, seppur breve, sul concetto di “ateismo purificatore” – concetto che il nostro autore riprende dal titolo di un capitolo de *Le problème du mal* di É. Borne – inteso come “rivolta” contro Dio e qualunque concezione trascendentistica. Quest’espressione di “ateismo purificatore” sta ad indicare che «*l’ateismo viene essenzialmente definito come “scoperta del male” e rivolta contro di esso in nome della “morale”; quindi come distruzione degli idoli filosofici, del Dio inteso come anima del mondo, come natura naturante, come soggetto trascendentale, come spirito della storia, come assioma eterno, come ragione costitutiva*»⁴⁶⁴. In tal senso l’ateismo marxista si configura come “rivolta totale” tesa a dischiudere il cammino al nuovo eone del regno della libertà.

Si illuminano così anche gli aspetti “etici” della rivoluzione marxista per cui essa cercherà sempre «*la conciliazione piena dell’uomo e della natura, sia questa vista come completa adeguazione alle possibilità creatrici della natura o all’opposto come umanizzazione di una natura liberata dal travestimento divino*»⁴⁶⁵. Anzi, è proprio «*in dipendenza della radicalità di questa trasformazione che deve essere spiegato il carattere di rivolta totale, che è proprio dell’ateismo*»⁴⁶⁶. La presupposta necessità e legittimità della rivolta totale favorisce in ultima analisi una piena identificazione tra l’aspetto ateistico e quello totalitario, per cui è impossibile riconoscere all’ateismo «*qualsivoglia carattere di moralità, quando questo termine venga inteso nel senso*

⁴⁶² DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 227.228.

⁴⁶³ Cit. in M. BORGHESI, *Il problema politico dei cattolici in Augusto Del Noce*, in G. CECI, L. CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma 1993, 143.

⁴⁶⁴ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 553.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 560.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 561.

dell'affermazione e della difesa del singolo contro ogni forma di sfruttamento e oppressione»⁴⁶⁷.

Infatti quando esso si traduce politicamente finisce sempre col negare nei fatti ciò che vuole nelle intenzioni; anzi, sintetizza il filosofo torinese, «è da osservare come esso sia sempre totalitario e come anche la reciproca sia vera: ateismo e totalitarismo un'unità indissolubile»⁴⁶⁸. In margine alle riflessioni sin qui condotte sui nessi tra moralità, politica e ateismo, risulta ora chiara l'affermazione di Del Noce: «le radici vere del totalitarismo stanno a mio giudizio in quell'elevazione della politica a religione»⁴⁶⁹. Il marxismo è una filosofia che «non può farsi religione che in quanto rigoroso ateismo»⁴⁷⁰ e la rivoluzione totale implica una conversione rovesciata, rispetto a quella di matrice platonico-cristiana, dell'uomo a partire dalle condizioni socio-economiche, dall'esteriorità, non più dall'interiorità⁴⁷¹.

Nel pensiero marxista riscontriamo, dunque, la compresenza di due elementi tra loro contrapposti: l'«assoluto amoralismo» nei confronti dell'etica tradizionale e l'«esasperato ipermoralismo» nei confronti dell'utopia rivoluzionaria. Il tentativo di sintesi si attua nel marxismo in virtù dell'opzione ateistica a favore di un'etica, quella del «senso della storia», che nella sua critica e prassi rivoluzionaria deve sostituire l'etica e la religione della cultura borghese. In tal senso Del Noce afferma che «è l'elemento ipermoralistico, non l'amoralistico, a dirigere il pensiero marxiano verso l'ateismo»⁴⁷².

Se la priorità del momento politico-prassiologico determina la subalternità del momento etico-religioso, il totalitarismo, al di là delle diverse forme con cui può presentarsi, è «anzitutto una

⁴⁶⁷ L. DEL POZZO, *Cattolicesimo e modernità: la "metafisica civile" di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2005, 142.

⁴⁶⁸ DEL NOCE, *op. cit.*, 565.

⁴⁶⁹ IDEM., *Scritti politici 1930 - 1950*, 255. In merito alla trasposizione del politico nel religioso che il marxismo attua attraverso l'idea della rivoluzione totale Del Noce scrive: «se si vuole usare il linguaggio religioso possiamo parlare, in riferimento alla teoria della Redenzione, di un'autoliberazione dell'umanità attraverso la storia, o meglio di una liberazione operata dalla storia, perché nella seconda fase del pensiero di Marx, quella che prende inizio con le tesi su Feuerbach, scompare la stessa nozione di natura o di essenza dell'uomo, così che l'umanità piuttosto che redimersi, è redenta dalla storia, senza che perciò si possa parlare di fatalismo. Il futuro si sostituisce all'aldilà, e in relazione a questa sostituzione-opposizione tutti i concetti teologici ritornano nel pensiero rivoluzionario, ma completamente trasvalutati» IDEM., *Il suicidio della rivoluzione*, 7-8.

⁴⁷⁰ IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 120.

⁴⁷¹ Per dirla ancora con le parole di Del Noce: «siamo sempre nel giro del solito rovesciamento: non si tratta di appellarsi all'interiorità dell'uomo per rinnovare la sua esistenza, ma di rinnovare la sua esistenza per rinnovare le sue idee» *ibid.*, 254.

⁴⁷² DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 178.

*realità morale e filosofica fondata sul senso della storia» e «non bisogna associare, come consuetamente si fa, il totalitarismo all'idea dei campi di sterminio [...]; che al limite esso può realizzarsi mantenendo formalmente gli istituti democratici; che il vero punto su cui non può non essere intransigente, è l'etica di cui si è detto; il che comporta: a) l'impedimento all'individuo della libertà di dissentire, in quanto almeno incide sulla pratica. Impedimento che può evidentemente essere ottenuto anche in forma non esplicitamente violenta [...]; b) la persecuzione, che può benissimo essere incruenta, del pensiero religioso autentico»⁴⁷³. Sono passaggi cogenti e attuali per il nostro contesto odierno ed, in special modo, occidentale (anche se, oramai, alla luce dei crescenti processi di globalizzazione, dovremmo intendere questa categoria più come un modello che una configurazione geografica; perciò potremmo parlare più propriamente di “occidentalismo”). Infatti oggi la società, cosiddetta acentrica e ipercomplessa, mostra nel suo aspetto mass-mediatico una pervasività tale di alcuni standard e di certi valori (o, meglio, dis-valori) da affermare/imporre un “pensiero unico”, una forma di totalitarismo secolare *morbido* che non si impone con la forza e la violenza. Si pensi, per esempio, a quello che Del Noce descrive come «*dominio praticamente incondizionato sulla stampa e sulla scuola, magari mantenendo la possibilità “dialogica” con una forma di opposizione già preparata per essere sconfitta*»⁴⁷⁴. Per cui possiamo parlare di un *tradimento* del dialogo nell'agone pubblico, quando non vi è, addirittura, una aperta ostilità ed una effettiva coercizione ed emarginazione della posizione trascendentistico-religiosa. Purtroppo, mancando spesso un'apertura leale – e ciò si può riferire sia alla posizione morale che al rigore analitico-epistemologico – si assiste da parte laica (si intenda laicista!) il più delle volte ad una strumentalizzazione (sempre più potentemente mass-mediatica) del dialogo nella mistificazione del senso e dei contenuti della proposta altrà da sé. È caratteristico di certo prospettivismo laicista,*

⁴⁷³ IDEM., *Il problema dell'atesimo*, 162-163.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 163. Inoltre, aggiunge ancora il nostro autore in merito alla nuova forma *tollerante* di persecuzione del pensiero autenticamente religioso che «*questa persecuzione può conciliarsi con una larga tolleranza nei riguardi delle forme popolari di culto, o con l'esplicito favore a quei gruppi di modernisti o di progressisti cattolici, che si assumono il compito di difendere la nuova etica del “senso della storia”. È a partire da queste note che possiamo renderci conto della tesi comunista della pluralità delle vie*» *ivi*.

secolarizzato e secolarizzante, isolare alcuni punti della proposta/posizione trascendentistico-religiosa per fondare una propria *re*-interpretazione della cosmovisione presa in considerazione secondo quello che potremmo definire un *fondamentalismo laicista*. Del Noce afferma che vi è una «*netta distinzione tra un vecchio laicismo, che intendeva conservare le tesi essenziali della morale cattolica pur dissociandole dalla loro radice teologica e metafisica, ed uno nuovo che intende sostituirle con tesi diverse*»⁴⁷⁵. Quando si riferisce alle forme pseudo tolleranti con cui si attua la rivoluzione morale della cultura neolaicista, definisce quest'ultima come cultura religiosa «*nella misura in cui non riconosce altro valore oltre quello dello scambio (e forse è questa la definizione più precisa di nichilismo). La sua antireligione si esplica nel tollerare la religione, purché non interferisca nel pubblico (del resto, questa nuova forma di totalitarismo si fonda sulla più ampia tolleranza; il termine di "tolleranza repressiva" usato da Marcuse è valido nel suo riguardo)*»⁴⁷⁶.

Sullo sfondo di queste posizioni laiciste si coglie il presupposto dualistico di certe teologie della secolarizzazione che, assumendo acriticamente l'idea assiologica della modernità, hanno finito per reinterpretare la trascendenza di Dio come un'ipertrascendenza, pur di salvare la mondanità del mondo e la sua autonomia. Ne consegue un sorta di ritorno a quel *duplex ordo cognitionis* che finisce per separare dualisticamente natura e soprannatura, ove alla fin fine la grazia risulta solo un'aggiunta estrinseca. Per questo il nostro autore conclude che «*la tesi della laicità, interpretata come autosufficienza della natura umana, fa sì che non si veda la forma in cui delle verità religiose possano entrare nel nostro spirito e assumersi un senso*»⁴⁷⁷.

Analizziamo ora il rapporto di Del Noce con la Sinistra cristiana. Il filosofo torinese prese parte all'esperienza della Sinistra cristiana negli anni fra il '35 e il '44⁴⁷⁸, in stretto rapporto con F.

⁴⁷⁵ A. DEL NOCE, *I padroni del futuro elargiscono valori*, in «Il Sabato» 42, ottobre 1987 (ora in IDEM., *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Giuffrè, Milano 1998, 144).

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 145.

⁴⁷⁷ DEL NOCE, *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 322.

⁴⁷⁸ Prendiamo questa data come riferimento del termine della sua partecipazione alla posizione della Sinistra cristiana da un significativo riferimento autobiografico che Del Noce stesso ci ha lasciato: «*quando a Torino, nell'autunno del '44, Balbo mi invitò ad aderire al movimento che si era ormai organizzato, le mie idee erano già radicalmente mutate, per*

Balbo e poi (dal '42) con F. Rodano, vivendo inizialmente il suo antifascismo secondo una prospettiva marxista. Come egli stesso annota: *«il marxismo esercitava su di me una funzione liberatrice nei riguardi di una cultura idealistica, senza incrinare le convinzioni religiose; perché Marx mi appariva come il pensatore che aveva portato più a fondo la critica del mondo borghese, così nella sua consacrazione idealistica come nella deformazione che necessariamente infliggeva alla religione. Non aveva criticato la religione, ma la religione borghese»*⁴⁷⁹.

La posizione di Del Noce muta ben presto di direzione e si viene chiarendo proprio attraverso il confronto con Rodano e Balbo e con il loro modo di intendere il rapporto tra filosofia e politica in Marx. Difatti scrive il nostro autore: *«se essi, cioè, scrivevano che la scoperta di Marx è che “la lotta politica non è lo scontro di concezioni religiose o filosofiche autonome che si traducono poi in realtà politiche, ma al contrario lotta di materiali interessi economici che recano a loro difesa ideologie e miti” – qui Del Noce cita l’opuscolo “programmatico” del ’44, Il comunismo e i cattolici –, io ero giunto a pensare esattamente l’opposto, sul filo che poi mi porterà all’interpretazione “transpolitica” della storia contemporanea come storia filosofica»*⁴⁸⁰. Il senso di tale rovesciamento della posizione delnociana si comprende alla luce della critica del concetto di “inveramento” del marxismo. In merito il filosofo torinese afferma: *«la mia nuova posizione dipendeva dall’abbandono dell’idea dell’inveramento del marxismo; e questa espressione merita un’attenzione particolare, dato che è il punto su cui verte l’intera critica della sinistra cattolica. Distinguiamola così dalla posizione del marxismo ortodosso come dalle tante interpretazioni revisionistiche»*. Dunque esplicita Del Noce: *«tesi fondamentale del marxismo ortodosso è l’unità tra il momento filosofico (materialismo dialettico) e il momento scientifico (materialismo storico); la loro dissociazione coinciderebbe con la decomposizione e sconfitta del marxismo. Il revisionismo*

una più attenta considerazione del rapporto tra filosofia e politica del marxismo, e, soprattutto, per l’attenzione che avevo portato alla prassi etico-politica comunista e alle sue implicazioni filosofiche» A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, 52.

⁴⁷⁹ DEL NOCE, *op. cit.*, 51.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 53.

afferma invece che l'enucleazione dei momenti di verità del marxismo importa l'abbandono della costruzione sistematica; il suo svolgimento coerente non può che portare all'abbandono del marxismo, come infatti è avvenuto. Per la tesi dell'inveramento, lo svolgimento coerente, sino al rigore ultimo, di uno dei due momenti, il filosofico o lo scientifico, porta all'eliminazione dell'altro; a una posizione ulteriore al marxismo, perché più rigorosa, e fondamento di una migliore politica»⁴⁸¹.

La tendenza di questa prospettiva catto-comunista è quella di separare all'interno del marxismo una parte accettabile da un'altra, invece, da scartare. Chiaramente per i cattolici la parte da rifiutare è il materialismo e l'ateismo, mentre da accettare pare essere il metodo analitico di conoscenza della storia. E proprio Rodano teorizzerà in modo insuperabile questa posizione, distinguendo un materialismo storico, inteso come scienza della storia, da un materialismo dialettico, inteso come metafisica materialistica. Alla luce di questo distinguo tra materialismo storico e dialettico si coglie quella proposta del "compromesso storico" di Rodano che *«non significherebbe suicidio ma novità capace di trasfigurare Dc e Pci, in cui il cattolicesimo e il comunismo realizzerebbero se stessi liberandosi dalle incrostazioni ideologiche, che hanno origine dalla riduzione della religione e della filosofia a strumenti dell'azione politica»⁴⁸².*

Questi brevi cenni all'esperienza e al confronto di Del Noce con la Sinistra cristiana ci introducono alla comprensione del nesso che il nostro autore scorge tra filosofia della prassi, teologia e secolarizzazione. I tentativi cristiani di mediazione con il marxismo, mancando spesso di una profonda consapevolezza della sua potenza ateistico-filosofica, rischiano di veicolare nel pensiero teologico una serie di tesi che, seppur mutate di segno o implicite, mistificano una piena ed

⁴⁸¹ *Ibid.*, 54.

⁴⁸² P. ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999, 184. Si colga in questo presupposto debolistico del pensiero filosofico marxista il fondamento comune alle diverse forme revisioniste e metodologiche di approccio al marxismo. Infatti riferendosi ancora al contesto italiano Buttiglione scrive che *«l'egemonia del Partito comunista si fonda sulla sottovalutazione del potenziale filosofico del marxismo, cioè sulla convinzione di una sua ultima inconsistenza teorica che consentirebbe di "superarlo", integrandolo in un'altra forma di pensiero, sia essa cattolica o azionista o esistenzialista o psicanalitica o di tutto un po' come avviene nel grande sincretismo degli anni '70»*. Perpetuando così *«in questa convinzione l'errore di Benedetto Croce, che ritenne anch'egli di avere disarticolato il marxismo e di averlo neutralizzato riconoscendo la sua validità limitata come "canone di interpretazione storica"»* BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 122.

adeguata concezione del cristianesimo. Per questo il filosofo torinese nelle sue opere tenta a più riprese di mostrare le fallacie filosofico-teologiche presenti nei «*vari diffusi tentativi di sincretismo cristiano-marxista, quei tentativi che sono la vera reale base di quelle che si vogliono chiamare “nuove teologie”*»⁴⁸³.

III.2. Pensiero religioso e secolarizzazione

Accostando le varie forme di teologia della secolarizzazione e i diversi tentativi di mediazione del pensiero cristiano con la filosofia della prassi, Del Noce cerca di far emergere le ascendenze filosofiche, spesso implicite ed inconsapevoli, presenti in quei fallimenti-rovesciamenti cui conduce l'“aggiornamento”, frainteso e mistificato, della tradizione cristiana. In tal senso potremmo dire che l'interpretazione transpolitica si raddoppia in una sorta di interpretazione *transteologica*; ovvero l'analisi dei presupposti filosofici e delle ricadute culturali (quindi pastorali⁴⁸⁴) e socio-politiche che certa teologia apporta come *novum* nella storia del pensiero contemporaneo. *Novum* che, presumendo di essere per l'umanità elemento di progresso e di apertura-dialogo, finisce invece per legittimare, se non addirittura incrementare, il processo di dissoluzione nichilistica della società opulenta, nel completo fraintendimento dell'attuale condizione umana (per l'occultamento dello *status naturae lapsae*) e della mistificazione del dato rivelato (a causa della riduttiva, se non abbandonata, recezione del principio d'Incarnazione e della Redenzione).

⁴⁸³ DEL NOCE, *Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II*, 235.

⁴⁸⁴ Accenniamo solo *en passant* alle ricadute pastorali delle teologie della secolarizzazione che Del Noce evidenzia: «*il numero delle pubblicazioni può essere l'indice opposto a quello di una fecondità delle idee; rappresentare il segno di un rigore non raggiunto. Di fatto, c'è un solo risultato indubbio che i nuovi teologi hanno ottenuto, e non riguarda certo un incremento delle conversioni: l'aver raggiunto la convinzione che la ripetizione non è stucchevole e averla saputa trasfondere al pubblico [...]. Si intende come la loro condanna stia nel fatto che il loro “parlare al mondo” non attinga affatto il popolo (che, piuttosto, si sente abbandonato), ma interessi invece i componenti della discutibilissima élite di oggi*» A. DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia» 1974, 130-131.

Per Del Noce l'intreccio tra storia della filosofia, filosofia della storia e teologia risulta imprescindibile; e in particolar modo l'interpretazione dell'ateismo marxista e dell'annessa dottrina rivoluzionaria per un'adeguata lettura della storia politica e filosofico-teologica della contemporaneità. Attraverso l'analisi transpolitica della storia contemporanea il nostro autore arriva ad affermare che *«poiché rivoluzione, passaggio alla filosofia della prassi e ateismo coincidono, possiamo anche dire che [questa storia] è storia dell'espansione dell'ateismo»*⁴⁸⁵. Il marxismo, infatti, portando alle conseguenze estreme la necessità dialettica – hegelianamente concepita – del divenire, fa assurgere la categoria di rivoluzione a livello di assoluto storico attraverso cui ogni filosofia deve inverarsi prassiologicamente. Ne consegue una radicalizzazione dell'opposizione tra filosofia dell'essere e filosofia della prassi. *«Se poi è vero, come penso, che l'idea di rivoluzione nella forma pensata da Marx sia il punto d'arrivo della filosofia del primato del divenire, il significato filosofico della storia presente sarebbe l'urto delle due grandi vie filosofiche, quella del primato dell'essere e quella del primato del divenire, con la caduta delle posizioni intermedie»*⁴⁸⁶. Proprio in questo scontro e scollamento dalla filosofia dell'essere Del Noce ravvisa quella sorta di inglobante storico-filosofico, non tematizzato, delle nuove mediazioni cristiane con la filosofia del primato del divenire; mediazioni che il nostro autore definisce nel loro insieme “nuovo modernismo”.

L'assenza di una rigorosa analisi-riflessione sulla metafisica dell'essere – relegata ancora in un cosmocentrismo di tipo greco-naturalistico – in queste nuove teologie e l'acritica accoglienza del processo storico moderno come inevitabilmente diretto verso l'immanentismo e la secolarizzazione provoca la mancanza di un'adeguata problematizzazione dell'idea assiologica di modernità⁴⁸⁷. Il filosofo torinese sottolinea che *«l'occasione storica del sorgere delle teologie che usano in senso positivo il termine “secolarizzazione” è sempre da ricercare in un giudizio sulla storia*

⁴⁸⁵ A. DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia» 1974, 150.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 145-146.

⁴⁸⁷ Chiedendosi come la teologia della secolarizzazione abbia potuto incontrare l'immanentismo filosofico (e nella fattispecie quello attualistico), Del Noce risponde che *«l'incontro è avvenuto nella forma di un'interpretazione della storia contemporanea che ha passivamente subito e accettato, piuttosto che pensato»*. Vi è perciò alla base *«una certa interpretazione del presente, fideisticamente accettata, attraverso un atto di fede per nulla soprannaturale»* *ibid.*, 139.

contemporanea generalmente favorevole alla rivoluzione marxista, o all'idea del processo irreversibile per cui, nel corso dei secoli moderni, si è affermata la mondanità del mondo»⁴⁸⁸.

Ciò che non risulta sufficientemente tematizzato, secondo Del Noce, sono i presupposti razionalistici e ateistici che lo storicismo marxista veicola con sé; né tanto meno sono pensate in modo rigoroso nella loro consequenzialità, almeno a livello di essenze filosofiche, le implicazioni antropologico-culturali degli esiti relativistici e nichilistici cui detto storicismo conduce. Dobbiamo quindi chiederci con Del Noce: *«ma quali sono questi presupposti? Il teologo della secolarizzazione è il teologo che vuol parlare all'“uomo moderno”. L'analisi dell'idea di secolarizzazione ci porta dunque in primo luogo a quella dell'idea di modernità. [...] Sembra che di tutto si possa dubitare tranne che del fatto che la storia attesti un processo irreversibile del pensiero e della civiltà dalla trascendenza metafisica all'immanenza, anche il pensiero di Bonhoeffer, la sua idea dell'uomo “adulto”, si regge sulla tesi, accolta come assioma, della secolarizzazione come movimento verso l'autonomia e verso la responsabilità autonoma dell'uomo nel mondo»⁴⁸⁹.* Il senso della ricerca e della scoperta di quest'autonomia del mondo e dell'uomo diventa più chiaro ed esplicito se si pone attenzione alle premesse postulatorie da cui muove l'antropologia marxista: indipendenza ateistica e liberazione immanentistica. Come si è detto, il paragone con la prospettiva marxista illumina quel caratteristico momento postulatorio della modernità per cui il rifiuto del soprannaturale si declina come rifiuto della dipendenza e allo stesso tempo come assunzione della condizione umana attuale come normale; conseguono da questi presupposti la fiducia nella prassi umana come unica soluzione al problema del male e alla realizzazione del regno della libertà. Secondo Del Noce *«l'assunto filosofico di Marx non può altrimenti essere definito che come sforzo di pensare la liberazione dell'uomo da ogni dipendenza. [...] Dunque, negazione assoluta della creazione (segno della dipendenza) e tuttavia fede, trasposta*

⁴⁸⁸ IDEM., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 144.

⁴⁸⁹ A. DEL NOCE, *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in «Il Nuovo Aeropago» 2, n. 3, 1983, 66-79 (ora in IDEM., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti* (a cura di A. Mina), BUR, 2007 Milano, 310-328; qui 323-324).

dall'al di là nell'avvenire, ma pur sempre, a suo modo, religione, anche se, o meglio perché, connessa con la negazione assoluta della trascendenza e del soprannaturale»⁴⁹⁰. Quindi a fondamento della prassi rivoluzionaria si pone un completo rinnegamento di qualsiasi metafisica della creazione e della partecipazione. A partire da questa assoluta indipendenza del soggetto storico prendono le mosse quelle concezioni, sia ateistiche che teologiche, volte ad instaurare nel futuro e nell'immanenza il compimento dell'uomo. Minimo comune denominatore delle filosofie della prassi e delle teologie della secolarizzazione sono «l'a-teizzazione e la demitizzazione del mondo»⁴⁹¹ che vanno intese sostanzialmente come una de-teologizzazione e una de-metafisicizzazione del pensiero.

L'assunzione acritica di questa cosmovisione immanentistica conduce le teologie della secolarizzazione⁴⁹² ad un radicale ripensamento del principio creazionistico e della trascendenza divina intesa come assoluta separazione del divino dall'umano, fondando su questa separazione l'autonomia della sfera mondana⁴⁹³. La salvezza e il compimento vengono trasposti dal piano trascendente e soprannaturale a quello immanente e umano; ne consegue l'«idea di una pienezza che non sta "sopra di noi, ma davanti a noi"»⁴⁹⁴.

Momenti fondamentali per cogliere questa secolarizzazione della teologia sono per Del Noce le teologie politiche e quelle della speranza, in cui il processo di deellenizzazione si inverte nella divinizzazione del politico e dello storico. Per questo il nostro autore, per sottolineare il nesso

⁴⁹⁰ DEL NOCE, *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, 310.

⁴⁹¹ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 138.

⁴⁹² Nel contesto di queste analisi sull'influsso della secolarizzazione e della filosofia della prassi nella teologia cristiana il nostro autore utilizza i lemmi di "teologia della prassi", o "della secolarizzazione" con un'accezione più ampia rispetto ad una più specifica suddivisione delle diverse correnti teologiche (cfr. per una loro descrizione puntuale e complessiva B. MONDIN, *Le teologie del nostro tempo*, Paoline, Milano 1975). Per esempio, in ordine all'incapacità della contestazione di mobilitarsi contro la reificazione della vita nella società opulenta e di dar posto al senso dell'umano oltre la "pretesa totalitaria delle ideologie", Del Noce scrive che proprio «di qui [si dà] il passaggio alla nuova forma della teologia della secolarizzazione (il corsivo è nostro, n.d.r.), quella che si richiama al "futuro", alla "rivoluzione", alla "speranza", e in cui particolare fama hanno raggiunto i nomi del Moltmann e del Metz» DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 137.

⁴⁹³ Il nostro autore scrive in merito alla fede in questa sorta di ipertrascendenza del divino che lacera ogni rapporto tra Dio e l'umanità: «la fede proprio in ragione della trascendenza divina lascia che il mondo sia questo mondo; in quanto fede, essa è proprio apertura per la non assoluta, non divina realtà del mondo in quanto tale, e fa quindi sì che il mondo venga considerato in maniera radicale come mondo dell'uomo» IDEM., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, 315.

⁴⁹⁴ IDEM., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, 315.

tra secolarizzazione e deellenizzazione, afferma che «*la piena mondanizzazione del mondo coincide col passaggio dalla struttura concettuale “cosmocentrica” all’“antropocentrica”; con quel che normalmente viene detto “deellenizzazione”*»⁴⁹⁵. In queste teologie della prassi il primato del divenire rispetto all’essere e l’idea della prassi rivoluzionaria sono assunti come presupposti impliciti di quella svolta antropocentrica che finisce per riporre la sua fede nell’azione sociale e politica e nel futuro. Per cui si può cogliere in che senso questo «*nuovo cristianesimo secolare sarebbe figlio di una modernità che a sua volta sarebbe figlia del cristianesimo, in quanto ne proseguirebbe l’opera di desacralizzazione e di demitizzazione del mondo*»⁴⁹⁶.

Del Noce prende in considerazione come esempio paradigmatico la teologia politica di J.B. Metz. Afferma il filosofo torinese chiosando un passaggio del testo metziano *Sulla teologia del mondo*: «*essenziale alla nuova teologia è dunque la ricerca di “interpretare la fede in una maniera che corrisponda alla situazione storica del pensiero”*»⁴⁹⁷. Se la situazione storica del pensiero è condizionata dalla posizione che si assume rispetto al marxismo, risulta imprescindibile coglierne gli influssi e le implicazioni nella teologia per quel che riguarda la dottrina rivoluzionaria. È assolutamente necessario porre attenzione alla rilevanza filosofica di quest’ultima dottrina poichè «*l’idea di rivoluzione totale è la sostituzione della ricerca della verità metafisica e della conseguente obbligazione morale, nel senso di conformità all’ordine dell’essere, con quella della meta-umanità, come futuro da realizzare*»⁴⁹⁸. Dall’assunzione – più o meno implicita o inconsapevole che sia – di questa dottrina rivoluzionaria, che implica per la filosofia del primato del divenire «*l’identità [...] tra filosofia e rivoluzione, e [il] compito assegnato alla filosofia di “cangiare il mondo”*»⁴⁹⁹, la teologia esce profondamente cambiata. Infatti la deellenizzazione e la desacralizzazione – intese come liberazione da una metafisica che sacralizzi l’ordine storico dato e

⁴⁹⁵ IDEM., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 314.

⁴⁹⁶ *Ivi*.

⁴⁹⁷ IDEM., *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, 42.

⁴⁹⁸ IDEM., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 316.

⁴⁹⁹ IDEM., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 148.

la conseguente chiusura della storia⁵⁰⁰ – risultano per l’orizzonte immanentistico coessenziali alla rivoluzione per la trasposizione teologica della *fede* nel soprannaturale in *speranza* nel futuro, poiché come sottolinea Del Noce si dà in questa prospettiva una «*curiosa inversione per cui questa teologia dissolve la fede nella speranza, mentre sino ad oggi il futuro era, in qualche maniera, posseduto dalla fede*»⁵⁰¹.

Le idee di rivoluzione e di tradizione non hanno un significato univoco e anzi assumono un significato completamente diverso in base ai contesti filosofici in cui si trovano inseriti: filosofia del primato dell’essere o filosofia del primato del divenire. Del Noce insiste su questo punto come presupposto problematicamente imprescindibile giacché «*così il Metz come il Moltmann pensano che alla metafisica dell’essere siano essenziali la chiusura conservatrice e la decadenza ideologica, e che l’apertura al futuro sia invece collegata al pensiero postmetafisico*»⁵⁰². Il nostro autore mette in evidenza l’inesattezza di questo giudizio storico-filosofico sul senso di rivoluzione e tradizione nell’orizzonte della metafisica dell’essere. Egli sottolinea che in questo orizzonte aperto al trascendente e al soprannaturale l’idea di rivoluzione ha un senso preciso che «*coincide con quella della restaurazione di un ordine ideale eterno, che sarebbe stato violato; è “rivoluzione morale”, perché richiesta dalla fedeltà a principi metastorici. Si tratta di promuovere un’azione che è moralmente necessaria; e che è rivoluzione nel senso che è destinata a evertere un sistema globale non più riformabile, perché qualsiasi riforma non riuscirebbe che a peggiorarlo o a renderlo più disumano*»⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 144.

⁵⁰¹ *Ivi.*

⁵⁰² *Ibid.*, 147.

⁵⁰³ *Ivi.* Ci pare opportuno e suggestivo – a mo’ di rimando – esplicitare il senso profondo di questa “rivoluzione morale” attraverso due interventi di Benedetto XVI che declina tale rivoluzione come “rivoluzione cristiana”, e cioè come rivoluzione “vera” in quanto scaturente dall’amore di Dio. «*L’amore del nemico costituisce il nucleo della ‘rivoluzione cristiana’, una rivoluzione non basata su strategie di potere economico, politico o mediatico. La rivoluzione dell’amore, un amore che non poggia in definitiva sulle risorse umane, ma è dono di Dio che si ottiene confidando unicamente e senza riserve sulla sua bontà misericordiosa. Ecco la novità del Vangelo, che cambia il mondo senza far rumore*». (Angelus, Roma, 18 febbraio 2007). «*I santi, abbiamo detto, sono i veri riformatori. Ora vorrei esprimerlo in modo ancora più radicale: Solo dai santi, solo da Dio viene la vera rivoluzione, il cambiamento decisivo del mondo. Nel secolo appena passato abbiamo vissuto le rivoluzioni, il cui programma comune era di non attendere più l’intervento di Dio, ma di prendere totalmente nelle proprie mani il destino del mondo. E abbiamo visto che, con ciò, sempre un punto di vista umano e parziale veniva preso come misura assoluta d’orientamento. L’assolutizzazione di ciò che non è assoluto ma relativo si chiama totalitarismo. Non libera l’uomo, ma gli toglie la sua dignità e lo schiavizza.*

Tornando al testo di Metz, il filosofo torinese mostra attraverso alcuni suoi passaggi come l'implicita assunzione dell'idea di rivoluzione nella teologia politica faccia assurgere l'escatologia a fondamento ed orientamento assoluto della teologia; a tal punto che Metz può scrivere che «l'escatologia non può essere intesa solo come una regione della teologia, bensì radicalmente come forma di ogni affermazione teologica»⁵⁰⁴. L'escatologia non è più un capitolo della teologia, ma la teologia stessa si risolve in escatologia. Parallelamente Del Noce fa notare che «al modo stesso nella filosofia del primato del divenire, la dottrina rivoluzionaria della prassi non è un capitolo, ma ciò in cui questa [filosofia] si risolve»⁵⁰⁵. Potremmo a questo punto ricavare addirittura la seguente equazione:

escatologia : teologia politica = rivoluzione : filosofia della prassi.

In definitiva l'assunzione del concetto di rivoluzione in teologia genera una sorta di “teologia della rivoluzione” che finisce per trasporre il senso e la rilevanza della rivelazione nella storia e nel futuro. A tal punto che potremmo concepirla anche come una teologia del futuro che implica (a livello di essenza filosofica, o meglio *teologica*) una negazione della metafisica dell'essere perché ritiene che essa neghi il futuro (il non-ancora-ente) . Infatti quel *novum* - implicando che la nostra pienezza non sta “sopra di noi”, ma “davanti a noi” - comporta il «*primato categoriale del futuro e impegno per esso e non per il sovramondo*»⁵⁰⁶, per cui, come scrive ancora Del Noce, «*la filosofia del primato del divenire (dell'azione, della prassi) [implica la] critica radicale della metafisica come caratterizzata dall'occultamento essenziale del futuro, della storia (del non-ancora-ente), del “nuovo”*». Dunque il passaggio dalla struttura concettuale “cosmocentrica” all’“antropocentrica” – passaggio che in teologia viene operato secondo la

Non sono le ideologie che salvano il mondo, ma soltanto il volgersi al Dio vivente, che è il nostro creatore, il garante della nostra libertà, il garante di ciò che è veramente buono e vero. La rivoluzione vera consiste unicamente nel volgersi senza riserve a Dio che è la misura di ciò che è giusto e allo stesso tempo è l'amore eterno. E che cosa mai potrebbe salvarci se non l'amore?» (Discorso alla Veglia con i giovani, XX Giornata Mondiale della Gioventù, Colonia, 20 agosto 2005).

⁵⁰⁴ Cit. in IDEM., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 148.

⁵⁰⁵ *Ivi*. Nel testo abbiamo sostituito il termine «teologia» con quello di «filosofia» che evidentemente ci pare una svista dell'autore.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 141.

cosiddetta “svolta antropologica” iniziata e sviluppata sulla scia di Bultmann e di Rahner – necessita, attraverso un processo di deellenizzazione, di una rivisitazione dei concetti di essere e di rivelazione. Infatti in quest’orizzonte bisogna portarsi oltre il (presunto!) carattere statico della filosofia speculativa, centrata sul primato della contemplazione, e superare quell’idea dogmatico-fissista di rivelazione intesa come “dottrina”. Evidentemente, in modo più o meno consapevole, queste teologie hanno fatto propria – a livello di premessa filosofica – l’opposizione, indebita, di blochiana memoria, di metafisica e futuro/mutamento⁵⁰⁷. Di conseguenza l’“aggiornamento”, unilateralmente concepito, del concetto di rivelazione come “storia della salvezza” comporta l’abbandono dell’idea di rivelazione intesa come “dottrina”, soggiacente ancora ad uno schema dell’oggettivazione – si tenga qui presente l’influsso heideggeriano dell’analisi dell’esistenza –, per concludere all’identificazione di rivelazione/storia.

Nella prospettiva *infrastorica* (infrastorica, seppur orientata escatologicamente, perché in definitiva il compimento dell’*humanum* rimane comunque *davanti* ad esso come evento generato dalla *nuova* prassi cristiana⁵⁰⁸) di questa teologia, secolarizzata e secolarizzante, emerge dunque una morale espropriata del piano veritativo trascendente e trasposta nella sfera immanentizzata della prassi, che proprio per l’ipertrascendenza del principio creazionistico risulta autonoma e indipendente. Esplicitiamo in che senso la fede nella creazione e il principio d’Incarnazione aprano la possibilità di una cosmovisione del mondo allo stesso tempo ottimistica e secolarizzata. Leggiamo nel succitato libro metziano: «*occorre che il mondo sia pienamente mondano, perché Dio*

⁵⁰⁷ «L’antinomia fra metafisica e cambiamento, pensata da Bloch e risolta con l’adozione di un concetto di essere che si declina esclusivamente al futuro, è purtroppo un equivoco che sino ad un recente passato raccolse vari adepti. Non constano motivi teoretici per cui la metafisica debba porsi per principio come contraria al mutamento». Anzi – riprendendo la lezione di F. Balbo in risposta alla critica heideggeriana della metafisica dell’essere – Possenti sottolinea che «solo la metafisica dell’essere come *actus* essendi rende possibile il pensiero del futuro come diverso dalla ripetizione del presente» V. POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, Città Nuova, Roma 1999, 34.

⁵⁰⁸ Giova qui esplicitare che «di fatto le proposte concrete della teologia politica sono proposte di una teoria critica della prassi cristiana o della prassi della chiesa. [...] Nel suo riferimento alla situazione storica, come locus per la prassi è inevitabile che la teologia politica si incontri con le varie ideologie che si pongono come teorie critiche della società: nella misura in cui intendono liberarsi da ogni ipoteca di carattere “ideologico” e quindi assumere il carattere “scientifico” non possono, in linea di principio, che confluire e quindi si ritrovano nella posizione della rivelazione come storia. È questa la ragione obiettiva dei vari tentativi storici di confluenza fra cristiani e non cristiani, in particolare i marxisti» G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 653.

sia pienamente divino. Questa piena mondanità del mondo, unita alla piena divinità di Dio, è espressa nel principio creatore, trascendente»; e Del Noce commenta tale passaggio rilevando che «dunque, è l'ipertrascendenza di Dio, è l'eliminazione di ogni traccia di panteismo, a fondare l'ateizzazione e la demitizzazione del mondo; che viene dunque "secolarizzato" perché il principio creazionistico appaia in tutta la sua purezza»⁵⁰⁹. Correlativa a questa lettura del principio di creazione è quella dell'Incarnazione intesa nel senso di "accettazionalità definitiva ed escatologica" del mondo da parte Padre per/nel-la venuta-discesa del Figlio. Tra gli altri, Del Noce cita i seguenti significativi passaggi metziani: «Un mondo accettato diviene allora soltanto e veramente mondo nelle sue autentiche possibilità mondane non già "nonostante", ma proprio "perché" viene inserito dall'amore di Dio nello spazio vitale intratrinitario [...]. Dio si manifesta nella sua trascendenza radicale di creatore [...] proprio mediante il suo discendere nel mondo. Discendenza e trascendenza di Dio crescono in maniera direttamente proporzionale. Il cristianesimo che predica l'accettazione del mondo attraverso l'Incarnazione del Verbo eterno, annuncia nello stesso tempo con forza e radicalità unica, Dio come creatore trascendente del mondo»⁵¹⁰. Si pone nell'ambito di questa prospettiva teologica una correlatività tra principio creazionistico e principio d'incarnazione che sembra orientata – per la precomprensione dell'idea di modernità – ad aggiornare la fede secondo quel registro secolare che rivendica l'autonomia e la profanità del mondo come degli assoluti. In tal senso Del Noce mette in evidenza il duplice processo di autonomizzazione-separazione della fede (da concezioni mondane) e del mondo (da concezioni sovramondane) che si attua nella prospettiva delle teologie della secolarizzazione: «la fede concepisce il mondo come realtà creata – ma con ciò stesso gli conferisce un carattere profano e autonomo – [e] la liberazione della fede dal mondo (dal pensiero mitico e panteistico) fa tutt'uno col riconoscimento

⁵⁰⁹ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 138.

⁵¹⁰ Cit. in *ibid.*, 157-158. Interessante è il rilievo delnociano in merito al rovesciamento del senso della trascendenza divina così come concepita da Barth che si opera in Metz. Parlando di una «sorta di pelagianismo spinto all'estremo» Del Noce afferma che «se si vuol vedere il punto di partenza delle nuove correnti teologiche nell'opera di Barth, abbiamo qui il rovesciamento completo della sua tesi sull'"assoluta trascendenza". In ragione di questa assoluta trascendenza, per Barth, il divino pronuncia un no permanente nei confronti del mondo. L'assoluta trascendenza autorizza invece per Metz un sì completo» IDEM., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 139

dell'autonomia del mondo»⁵¹¹. Questa ipertrascendenza divina, se da una parte rende ragione del superamento delle concezioni mitico-panteistiche, dall'altra non risulta idonea ad uscire da una visione estrinsecistica del rapporto tra libertà umana e libertà divina, tra naturale e soprannaturale. Proprio in questo distacco dalla filosofia dell'essere e nell'assunzione della dottrina rivoluzionaria – *trasvalutata* cristianamente – emerge l'incapacità delle teologie della prassi di dare un giudizio critico corretto sull'attuale situazione storica e di fornire un criterio adeguato per l'agire. A tal proposito il filosofo torinese afferma che «*si vede bene nell'idea di Metz la costruzione di un'idea di Dio che non turbi la nuova coscienza mondiale del mondo, e altresì quella di una teologia politica che dovrebbe mobilitare l'amore cristiano come forza rivoluzionaria. Ma come questo Dio può essere incontrato, quando della metafisica dell'essere, e dei preamboli della fede nel senso tradizionale è scomparsa ogni traccia? Evidentemente soltanto nella speranza del futuro*»⁵¹².

L'autonomia del mondo non è questione che riguardi solo la scienza, ma include anche la politica e la morale. Quel che risulta adesso problematico è capire se questa concezione “adulta” del mondo e dell'uomo sia in grado di garantire una prospettiva di senso e un fondamento all'agire umano. In tal senso il nostro autore si chiede: «*la “maturità del mondo” può autorizzare una morale che varrebbe, etsi Deus non daretur?*»⁵¹³. La risposta è chiaramente negativa, e per render conto di questa Del Noce si richiama, a mo' di verifica, alla concezione sociologista della morale per indicarne le derive esistenzial-relativistiche a livello individuale e la dissoluzione etica a livello socio-culturale: «*se ne può verificare il significato oggi, in un momento in cui si è fatto chiaro che la morale autonoma dalla metafisica si riduce alla sociologia, e che la sua asserzione dà luogo*

⁵¹¹ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 136.

⁵¹² *Ibid.*, 143. Del Noce insiste su questo processo di dis-incarnazione e de-soprannaturalizzazione del cristianesimo sottolineando come «*tutti i sistemi complicati della demitologizzazione dell'apertura al mondo, ecc., non servirebbero ad altro che a mantenere l'importanza dei teologi in un tempo in cui nessuno crede più (pienamente) in Dio; e che l'accento rivoluzionario copra invece l'adeguazione più conservatrice alla situazione [attuale]. O, per essere più precisi: non è che il bisogno religioso sia oggi venuto a mancare; ma il “metacristianesimo” dei teologi ha avuto la funzione di deviarlo verso l'occultismo, la teosofia, la magia, verso il mondo precristiano nell'aspetto in cui non anticipa e preannuncia il cristianesimo*» *ibid.*, 142.

⁵¹³ *Ivi.* Del Noce per far intendere nella sua portata il passaggio “dal mondo divinizzato al mondo ominizzato” riporta il seguente passo del testo di Metz: «*la fede, proprio nella sua trascendenza a Dio, lascia che il mondo sia questo mondo; in quanto fede, essa è proprio apertura per la non assoluta, non-divina realtà del mondo in quanto tale, e fa quindi sì che il mondo venga considerato in maniera radicale come mondo dell'uomo*» cit. in IDEM., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 139.

conseguentemente al sociologismo, vale a dire alla surrogazione dell'etica con la sociologia ([...] la validità assoluta delle convinzioni morali non è che un'immagine illusoria, il riflesso nella coscienza individuale delle strutture e delle necessità storiche del gruppo sociale). Insomma, il laede neminem, omnes quantum potes juva può essere inteso in due diversissimi sensi: nel primo esprime un'obbligazione morale, nel secondo una regola di coesistenza, un surrogato che non può supplire quell'unità morale che rende possibile la società, e il processo di atomizzazione anarchica a cui oggi è soggetto l'Occidente ne è la prova»⁵¹⁴.

In questo processo di secolarizzazione e *storicizzazione* del pensiero cristiano la teologia politica assume per il nostro autore un carattere emblematico perché – come scrive G. Colombo – *«di fatto alla rivelazione come storia è seguita la teologia come storia e quindi, più precisamente, come politica. [...] [Insomma] solo la teologia politica [...] riflette lo sviluppo conseguente della conversione antropologica della teologia in quanto conversione alla storia, resa non solo possibile ma necessaria per la mediazione operata della realtà “mondana”»⁵¹⁵.*

Con questa conversione antropologica del teologico, nell'assunzione acritica del presupposto rivoluzionario della storia e della conseguente idea assiologica della modernità si opera una rilettura dell'evento cristiano fatta attraverso un'*ermeneutica secolarizzata*. Essa, attraverso l'interiorizzazione dei canoni immanentistico-atteistici, non solo si adegua alla lettura della vicenda umana secondo la prospettiva razionalistica e secolare, ma finisce per farsi condizionare anche nella lettura esegetico-teologica. Scrive il nostro autore in merito alla subalternità delle nuove teologie alla visione storico-antropologica della filosofia della prassi: *«piuttosto che dei rivoluzionari come “cristiani anonimi”, non converrebbe parlare dei teologi della secolarizzazione di marxblochiani anonimi? [...] [In conseguenza di ciò, si ha] un'esegesi per cui la parola rivelata non è la parola*

⁵¹⁴ *Ibid.*, 137. Anche in ambito teologico – in conseguenza dell'identificazione tra rivelazione e storia – l'attenzione verso le scienze sociologiche si è venuta accentuando. G. Colombo sottolinea come per la teologia politica questa identificazione di rivelazione e storia funga da presupposto imprescindibile per una comprensione adeguata della sua cosmovisione prassiologica. Infatti *«conseguentemente [a questa identificazione] il principio della prassi cristiana deve emergere dalla storia stessa. Di qui il riferimento essenziale della teologia politica alla situazione storica e il suo interesse obiettivo e imprescindibile per la sociologia e tutte le scienze conferenti»* COLOMBO, *op. cit.*, 653.

⁵¹⁵ COLOMBO, *op. cit.*, 649-650.

che manifesta quel che è, ma parola che promette; invece dell'“Io sono colui che sono” si dovrà leggere nell'Esodo: “Io sarò colui che sarò”. Nel che non si può non restare meravigliati dell'accordo tra le ricerche esegetiche con una trasformazione della teologia, conseguente a una certezza alquanto umana su una nuova filosofia, nell'orizzonte storico che presuppone, su un'interpretazione della situazione presente»⁵¹⁶.

L'importanza che Del Noce annette all'analisi di queste nuove teologie è direttamente legata alla sua interpretazione transpolitica della storia contemporanea. Egli ci mette in guardia sull'esistenza di due diverse e rigorosamente opposte interpretazioni transpolitiche: una che identifica il vero soggetto della storia contemporanea nel processo rivoluzionario, ed una seconda che scorge, invece, nel preteso tentativo di qualsiasi affinamento del pensiero rivoluzionario l'inevitabile processo di eterogenesi dei fini verso la sua decomposizione. Ora, afferma il nostro autore, «è proprio la considerazione critica della nuova teologia a contribuire alla demolizione della prima e più abituale veduta»⁵¹⁷. Per il nostro autore il programma di deellenizzazione delle teologie della secolarizzazione non può che condurre ad un'«*involutione gnostica del cristianesimo*»⁵¹⁸, perché lo interpreta come filosofia e lo assorbe in essa. Quest'assorbimento del cristianesimo nella filosofia è stato attuato nella storia della filosofia dalla linea Hegel-Gentile. Del Noce, pensando all'inveramento filosofico (Gentile) e al correlativo inveramento teologico (Metz), vede una coerenza *ante litteram* nella filosofia di Gentile. In tal senso afferma: «*Teologia dopo Marx*». Questa formula apertamente professata (sia pure in riferimento all'interpretazione di

⁵¹⁶ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 141. Del Noce ribadisce, in un altro suo scritto, l'importanza della precomprensione storico-filosofica dettata dal prospettivismo marxista che influisce su tutta la dottrina teologica e la correlata analisi scritturistica di questi nuovi teologi: «*i tentativi di conciliazione tra marxismo e cristianesimo [sono] condotti in vari modi, mediatrice invocata spesso la filologia biblica (quel che spiace è che il reale processo di pensiero, in realtà mosso da occasioni storiche tanto vicine, sia troppo spesso coperto)*» IDEM., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 311.

⁵¹⁷ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 151.

⁵¹⁸ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1979, 208.

Bloch) dai teologi della secolarizzazione può anche servire a definire la situazione storica dell'attualismo di Gentile»⁵¹⁹.

La filosofia del primato del divenire, avendo abbandonato ogni forma di metafisica della partecipazione e della creazione, spiana il cammino al processo di deellenizzazione insito nel “nuovo modernismo”; infatti «il tratto comune a tutte le forme del pensiero teologico desacralizzato, demitizzato, ecc., è la rottura tra il pensiero cristiano e il platonismo (o il pensiero greco in genere)»⁵²⁰. Per questo la vena antimetafisica delle teologie della secolarizzazione trova il massimo della sua coerenza nell'attualismo gentiliano, che più volte Del Noce non ricusa di definire «postmetafisico»⁵²¹. Anzi, portando alle estreme conseguenze le premesse filosofico-teologiche di entrambe le prospettive, il filosofo torinese asserisce che «se si vuol procedere nella via della liberazione dell'idea di Dio da ogni traccia di sostanzialismo, non è dubbio che la coerenza deve portare all'attualismo. [...] Lo spirito di secolarizzazione comincia col “Dio garante”, ma deve concludere con l'immanentismo. La distinzione di “secolarizzazione” e di “secolarismo” non ha quindi il significato di quella tra il positivo e la deviazione, ma di quella tra l'inizio e il risultato»⁵²².

Proprio in virtù della correlatività tra le tesi antimetafisiche dell'attualismo e le nuove teologie e la loro comune soggiacente visione storica, Del Noce conclude che la critica delle sorti dell'una include anche l'altra e che questo riapra la possibilità di recuperare *ontologicamente* una metafisica “esistenziale” e la possibilità di pensare adeguatamente l'evento dell'Incarnazione⁵²³. Il

⁵¹⁹ DEL NOCE, *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 153. In merito si consideri anche il seguente giudizio storico-filosofico delnociano sulla filosofia attualistica: «l'attualismo prende posto nella storia filosofico-religiosa, in quanto risoluzione della teologia nella “filosofia cristiana”, come la forma definitiva e insuperabile del modernismo» *ibid.*, 162.

⁵²⁰ *Ibid.*, 129-130.

⁵²¹ Cfr. *Ibid.*, 138.155.

⁵²² *Ibid.*, 161.

⁵²³ Interessante è il giudizio di Del Noce sull'incapacità e impossibilità dei nuovi teologi ad accogliere realmente e integralmente la Rivelazione: «si ha l'impressione che scrivano in ragione di un'incertezza che non sappiano superare, se qualcosa resti ancora di vero nel contenuto oggettivo della fede tradizionale [...]. In questa carenza di certezza, il silenzio sarebbe la via nobile, ma difficile da sopportare; lo scrivere senza interruzione può essere la forma di distrazione, quando non si vuole o non si sa o non si può pensare fino in fondo» *ibid.*, 130. Questa incapacità o mancanza di volontà delle nuove teologie a pensare fino in fondo il mistero dell'essere e l'evento del cristianesimo,

nostro autore riassume sinteticamente la loro relazione storica come segue: *«la riduzione della teologia della secolarizzazione all’attualismo, e la definizione del posto di questo nella storia della filosofia e nella storia permettono di distruggere le fondamenta su cui questa teologia si è edificata. Vale a dire: ciò che l’attualismo, visto criticamente, annulla, non è affatto, come vorrebbe, la metafisica del primato dell’essere; è invece l’interpretazione rivoluzionaria della storia contemporanea, e il concetto storiografico di modernità come secolarizzazione»*⁵²⁴. Tale decomposizione mostra allo stesso tempo l’inizio postulatorio (per l’opzione senza prove del razionalismo) e l’esito nichilistico (dato per un verso il suicidio della rivoluzione a causa delle contraddizioni interne all’essenza filosofica rivoluzionaria stessa, e per l’altro l’impossibilità di comporre la dottrina rivoluzionaria della filosofia della prassi con la metafisica dell’essere) della parabola immanentistica della modernità decretando per rovesciamento la necessità/possibilità di una riaffermazione del senso e della verità attraverso una filosofia dell’essere in grado di rispondere alle diverse istanze del soggetto storicamente determinato⁵²⁵.

Paradossalmente la scoperta dell’irrazionalità del razionalismo e delle aporie presenti nella dottrina rivoluzionaria della filosofia della prassi è stata resa possibile partendo dalle precomprensioni teologiche presenti nel pensiero moderno. Ossia, per dirla con M. Cacciari: *«l’aporia dell’ateismo sembra poter emergere soltanto dalla coscienza e dalla critica conseguente dei suoi presupposti teologici non indagati»*⁵²⁶.

trova nei suddetti “divieti” che la prospettiva ateistica impone al pensiero un presupposto non indifferente; in merito così si esprime ancora il nostro autore: *«il progressismo cattolico, anticonformista in apparenza, può essere definito invece per la sua obbedienza e il suo conformismo ai divieti»* DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 189-190.

⁵²⁴ IDEM., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, 163. I corsivi sono dell’autore.

⁵²⁵ Possiamo intendere tale riaffermazione della filosofia dell’essere anche nella forma di una riscoperta, conveniente antropologicamente, dell’ontocentrismo. *«Nella transizione dal soggettocentrismo ad una forma di ontocentrismo si procede a intendere ontologicamente l’uomo, non antropologicamente l’ontologia. Quest’ultima dunque non vale come una scienza umana, poiché non verte sull’uomo ma sull’essere, sebbene come ogni scienza sia elaborata dall’uomo»* POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, 37-38.

⁵²⁶ M. CACCIARI, *Postfazione a*, A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, il Mulino, Bologna 2010, LIV. Sulla scia di queste considerazioni paiono suggestive, nonché persuasive, le argomentazioni portate da Santorsola sul rapporto tra concezione trinitaria e antropologia marxista: *«nella dottrina cristiana il pensiero di Dio, la sua parola e la sua azione creatrice coincidono: il pensiero di Dio infatti non si distingue da Dio, è la seconda Persona della Trinità, è Dio stesso; come anche la potenza di Dio non si distingue da Dio, è la terza Persona della Trinità. L’unità-identità di pensiero e azione compiuta dal marxismo si rivela perciò la forma più radicale di ateismo e ne svela la radice anticristiana: essa importa l’attribuzione – non solo a livello di nuova comprensione, ma soprattutto a livello di costituzione di una nuova*

a) *Spunti sul rapporto ragione-fede nella condizione umana*

L'opera delonciana vede la struttura del pensiero marxiano come ateologizzazione della ragione, che, distruggendo l'idea platonico-cristiana dell'uomo come partecipazione, propone la tesi dell'uomo sociale. L'uomo e la prassi sociale diventano il criterio ultimo con cui misurare la realtà e i valori. In tal senso il filosofo torinese scrive: «*il tentativo marxista di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale ateologizzazione della ragione. Di conseguenza: non più l'uomo misurato dalla ragione, dalla presenza dell'universale, del valore, dell'idea di Dio, ecc. [...], ma l'uomo misura della ragione*»⁵²⁷.

Nel marxismo il pensiero perde il suo carattere rivelativo per assumere solo quello espressivo di pura attività trasformatrice del reale, poiché nell'antropologia prassistico-ateistica «*la critica del concetto di natura umana condiziona il passaggio dalla ragione metafisica alla ragione scientifica*»⁵²⁸. Il, presunto, realismo razionalistico-ateistico muove da una premessa prassiologico-antropologica che rivela il suo carattere postulatorio e mostra la necessità intrinseca di una totale de-metafisicizzazione del pensiero: il passaggio al pensiero scientifico (e razionale) in realtà si dimostra essenzialmente scientificistico (e razionalistico). Il fraintendimento riduttivo della ragione scientifica, oltre ad una posizione moral-opzionale, è dovuto, evidentemente, anche a un mancato rigore nel comporre il paradigma scientifico e quello teologico (o, forse dovremmo dire, a-

condizione ontologica – all'uomo di ciò che il cristianesimo attribuisce a Dio» SANTORSOLA, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, 156.

⁵²⁷ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 244.

⁵²⁸ *Ibid.*, 275. Ancora in merito a questa posizione il nostro autore si chiede: come è possibile «*conciliare [...] la realtà del razionale con la sua radicale ateologizzazione? Evidentemente non c'è per Marx che una via obbligata, la critica dell'essenza uomo, della natura umana; la tesi che l'essere uomo di una determinata situazione storica esaurisce l'essere umano. O si può anche dire che l'uomo è così ridotto a momento del processo della prassi [...]. Conseguenza immediata di questa critica della essenza uomo è la critica dell'autocoscienza: il pensiero che non rivela nulla e si riduce senza residuo a pensiero pratico, attività trasformatrice della realtà*» *ibid.*, 279-280.

teologico) con quello filosofico-metafisico; proprio per l'esclusione indebita di quest'ultimo, cui non riconosce una vera legittimità scientifica⁵²⁹.

La conversione della ragione metafisica in quella scientifica si opera dunque in forza di quell'atesimo marxista che è una rivoluzione antropologica. Di qui il passaggio a quella non-filosofia, così come la definisce Del Noce, che nega la verità eterna per affermare la sola verità storica: *«la critica filosofica coincide perciò con la rivoluzione. È questo il senso del nesso marxista di teoria e pratica»*⁵³⁰. Appare quindi evidente la radicalità del cambio di paradigma storico-ontologico che avviene nella modernità: *«all'ideale metafisico-contemplativo della conoscenza si sostituisce quello scientifico-operativo»*⁵³¹. L'avvento di questo nuovo paradigma immette nella storia un capovolgimento nell'ordine pratico-morale per cui l'umanità si trova posta ora di fronte al *«dilemma: rivoluzione scietifica o riaffermazione dello “spirito tradizionale”»*⁵³².

Del Noce individua la causa della subalternità della ragione metafisica a quella scientifica, ancora una volta, nell'assunzione acritica dell'idea assiologica della modernità che finisce per fare della scienza un "mito": *«è la “caduta dei vecchi ideali”, assunta come un fatto su cui non è possibile una discussione, a condizionare l'intero processo che deve, in ultima analisi, spinto da*

⁵²⁹ Questa, purtroppo, ci pare una componente pregiudiziale ancora presente in tanta parte del pensiero contemporaneo. Quando, a rigore, si dovrebbe invece tener fermo che *«nel rapporto tra scienza e fede come forme di conoscenza non può non intervenire la filosofia, e specialmente la metafisica. Se la scienza è una forma di sapere, la metafisica ne è una più alta, che non si riduce all'autoriflessione delle scienze su se stesse o alla consapevolezza critica del loro proprio limite. Mentre la metafisica si volge alla totalità dell'essere approcciata secondo la domanda: “che cosa è tutto ciò che è e qual è il suo senso?”, la scienza non ricerca il senso dell'essere e la sua verità, quanto piuttosto teorie e leggi che uniscano coerentemente, avvalorate da verifiche empiriche, la più ampia serie di fenomeni e stati del mondo. La metafisica non si riferisce ad una realtà altra rispetto a quella della scienza, ma alla stessa, però secondo un approccio diverso, in cui si cerca l'intelligibile nel sensibile, indagando se l'esperienza sia autoesplicativa o invece rinvii per avere senso a qualcosa che sta al di là dell'esperienza. Mentre la scienza cerca di padroneggiare legami e riferimenti orizzontali tra stati esperibili del mondo, la metafisica, a partire proprio da questi stati letti alla luce dell'idea di esistenza, ascende verso ciò che è principio e causa. Varie correnti, siano esse espressione del pensiero critico o di forme di scientismo, sostengono invece che l'eliminazione della metafisica costituirebbe un prerequisito essenziale per un buon rapporto tra scienza e fede, e per una fede più piena ed autentica: una fede completamente priva di metafisica e una scienza che non s'impiccia di ontologia sarebbero in condizioni molto migliori per rapportarsi. È dubbio che soluzioni non poco semplificatorie come le precedenti risultino in pari con la complessità dei problemi e con l'intenzionalità conoscitiva che anima scienza, metafisica e fede. Sussistono anzi buoni motivi per suffragare l'idea che la metafisica, provando che c'è una Causa prima, giova alla scienza e alla fede. Alla prima, perché assegna così un senso intelligibile al reale, ed alla fede perché non la rende solo un'opzione del cuore»* V. POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1996², 50-51.

⁵³⁰ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 244.

⁵³¹ *Ibid.*, 392. Vale qui quanto Possenti asserisce nel contesto di un confronto col razionalismo critico: *«tutto è ricondotto al trascendentale della prassi umana, intesa come sforzo per risolvere problemi»* POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, 15.

⁵³² DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 142.

una logica rigorosa, identificare “gli ideali che sorgono” a quello che per me è il “mito della scienza” come valore assoluto»⁵³³. In tal senso il filosofo torinese vuole riaffermare il primato della contemplazione sull’azione avvalendosi anche della distinzione agostiniana tra scienza (ragione inferiore) e saggezza (ragione superiore)⁵³⁴, ove si assegna alla saggezza quella superiorità per cui è in grado di guidare al bene e al vero tutto quanto la scienza trova, opera e sviluppa. Si pone pertanto una necessaria correlazione tra ragione scientifica e ragione metafisica, o se si preferisce tra ragione strumentale e ragione assiologica, in vista del fatto che «della scienza infatti, si può fare buono o cattivo uso. Si può subordinarla alla saggezza, o si può invece subordinarla alla cupiditas. Traduciamo questo in termini moderni: è la questione dell’inderivabilità dei giudizi di valore dai giudizi di fatto a cui la scienza deve fermarsi. È del tutto illusorio vedere nella scienza il valore che sorge e ciò per la semplice ragione che la scienza non può dare valori»⁵³⁵.

Postulato correlato alla prospettiva immanentizzata della ragione scientifica è il valore meramente espressivo del pensiero: *«se per Marx il pensiero (e il linguaggio) non sono rappresentativi di essenze, il valore di una filosofia non potrà essere misurato dall’evidenza dei principi: non c’è principio che in se stesso non sia suscettibile di essere contraddetto (posizione che è il fondamento della tesi della storicità di ogni filosofia)»⁵³⁶.*

I presupposti metafisico-teologici della filosofia della prassi (e nella fattispecie del marxismo) e i presupposti prassiologico-immanentistici delle teologie della secolarizzazione influenzano sinergicamente gli esiti delle rispettive cosmovisioni. Infatti *«il marxismo è una filosofia uscita, nelle sue origini hegeliane, da una problematica teologica che si esprime in una politica; il progressismo cattolico è invece un atteggiamento politico che deve risalire sino ad*

⁵³³ *Ibid.*, 91.

⁵³⁴ Del Noce richiamandosi al XII libro del De Trinitate di S. Agostino descrive il distinguo e il rapporto tra queste due “ragioni”: *«vi sono quindi due funzioni della ragione per sé unica, e due virtù, la contemplativa e la l’attiva, Lia e Rachele, Maria e Marta. Si definiscono come ragione superiore o saggezza, orientata verso il divino e l’universale; e ragione inferiore, o scienza, orientata verso le cose particolari. Entrambe le funzioni sono necessarie all’uomo. Ma rispetto al loro rapporto gerarchico l’uomo si trova davanti a una scelta in cui l’intera sua personalità è coinvolta»* *ibid.*, 88-89.

⁵³⁵ DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, 69.

⁵³⁶ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 280-281.

*affermazioni filosofiche e teologiche»*⁵³⁷. Ora, a causa di una serie di presupposti antimetafisici, questa complessa «*posizione etico-politico-metafisico-teologica*» del progressismo teologico finisce per concepire l'essere, il pensiero e la storia all'interno di una cornice immanentistico-storicistica e «*le verità del cristianesimo entro le categorie dipendenti dalla concezione strumentalistica dell'homo faber*»⁵³⁸. Nel definire ulteriormente questa sorta di trasvalutazione dei concetti classici e cristiani, Del Noce si avvale anche del contributo pareysoniano per rendere conto della nuova concezione strumentalistico-espressivistica che imprime una svolta gnoseologico-metafisica alla comprensione della realtà. Secondo il nostro autore «*ogni forma di neomodernismo si trova sottesa dalla concezione “espressivistica”, secondo cui le idee non fanno che esprimere la situazione storica del pensiero, con i suoi due caratteri: la storicità [...] e la pragmaticità*»⁵³⁹. Del Noce riporta la seguente citazione tratta da *Filosofia e ideologia* di Pareyson, intervento contenuto negli *Atti, Ideologia e filosofia*, del convegno tenutosi a Gallarate nel 1966: «*il pensiero espressivo ha necessariamente un carattere pragmatico, perché la sua fondamentale storicità, portando logicamente con sé una svalutazione dell'aspetto teorico del pensiero, provoca per contraccolpo l'esagerazione del suo aspetto pratico, amplificandolo sino a una estrema pragmaticità, che si esprime nel più dichiarato strumentalismo, o nel prassismo più radicale*» contro «*il pensiero autenticamente filosofico che col suo carattere rivelativo ha invece il compito di mostrare la verità*».

La contrapposizione tra ragione scientifica e ragione metafisica, esplicandosi nella forma dell'opposizione tra pensiero strumentale/espressivo e pensiero valutativo/rivelativo, pone a tema la questione del carattere morale della conoscenza. Bisogna chiedersi se non vi sia un'opzione di tipo morale, anche, dietro il cosiddetto “oblio dell'essere” – intendendolo anche oltre la sua stretta accezione heideggeriana – che significa per gran parte della cultura contemporanea che «*l'essere*,

⁵³⁷ IDEM., *Il progressismo cattolico*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 165 (ampliamento della relazione tenuta al convegno *Organizzazione politica e organizzazione economica*, nel novembre 1965 a Milano; già pubblicato in IDEM., *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1967, 45-125).

⁵³⁸ *Ibid.*, 166.

⁵³⁹ *Ivi.*

l'esistente sono muti, non-rivelativi: l'essere non è "fanico" o disvelante (anche sotto l'elemento del simbolo), perché è mera res extensa che non rivela nulla»⁵⁴⁰. Di fronte all'avanzata del nuovo illuminismo⁵⁴¹, autentico prodotto della dissoluzione della rivoluzione, che coltiva come sua utopia tipica «la soppressione, attraverso la scienza, dell'ascesi morale», Del Noce ne evidenzia l'impatto filosofico-culturale per la fede e la teologia: «il nuovo illuminismo, nelle forme filosofiche a cui ha dato luogo, ha appunto eroso quelli che tradizionalmente venivano detti i preambula fidei; non ha attaccato direttamente la religione, ma la dimensione razionale che permetteva un accesso alle verità di fede. Per parlare un linguaggio teologico, diremmo che ha costruito, e con vigore molto superiore a quello marxista, il sistema di difese perché le verità della Grazia non possano penetrare nell'uomo»⁵⁴². S'impone quindi un compito filosofico e teologico al pensiero cristiano e alla filosofia dell'essere: di riuscire a restituire legittimità alla capacità rivelativa della ragione superando un diffuso scetticismo gnoseologico, esistenziale e culturale. Compito che è allo stesso tempo teoretico e morale, poiché si tratta di mostrare attraverso l'evidenza gnoseologico-fenomenologica della datità entitativa e l'evidenza moral-esistenziale della coscienza/libertà la convenienza dell'apertura del soggetto al senso, al vero e al bene.

Del Noce cerca, attraverso il contributo del suo maestro Mazzantini, di riproporre il rapporto tra soggetto e oggetto alla luce del rapporto tra ragione e libertà così come emerge nella tradizione ellenico-cristiana. Difatti Mazzantini scorge, nella continuità di queste due tradizioni, la possibilità

⁵⁴⁰ POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, 18.

⁵⁴¹ Del Noce identifica sostanzialmente questo neoilluminismo col laicismo e lo interpreta «come lo schieramento in cui la crociana religione della libertà si [è] oramai rovesciata nella libertà dalla religione» POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità*, 39. Egli colloca in un preciso orizzonte storico-culturale, ulteriore alla rivoluzione marxista, questa realtà del "nuovo illuminismo": «negli anni '60, la situazione è mutata, proprio perché il rinnovato illuminismo ha trovato la sua realizzazione, improntando le valutazioni correnti e il costume: quella che nel '50 era ancora disposizione di piccoli gruppi di intellettuali, ha attinto le moltitudini; ha sostituito al vecchio, "naturale" senso comune, quello che unificava le aristocrazie e il popolo, un nuovo "artificiale" senso comune, che sembra però risolversi nella pura distruzione del vecchio» DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 24

⁵⁴² DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, 25. Si capisce più profondamente quanto qui espresso dal nostro autore alla luce del posto che occupano oggi le "negazioni" in quanto matrice della attuale "crisi": «nella realtà di oggi c'è un aspetto poco osservato, che non mi pare abbia riscontri nella storia detta moderna. Una volta era l'apparire di un nuovo ideale (il liberalismo, il socialismo) a mettere in crisi gli ideali esistenti, salvandone alcuni, negandone altri. Sono ora le negazioni a precedere e gli ideali sono determinati in loro funzione. In questa situazione, forse, deve essere ravvisato il tratto essenziale della situazione presente, come "crisi della modernità"» DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 91-92.

di riconoscere validità universale e necessaria a quelle «evidenze oggettive, soggettivamente vissute», che sono «*implicite in ogni affermazione umana, e perciò anche in ogni momento della vita umana*»⁵⁴³. Si potrebbe parlare di un «*esistenzialismo metafisico-religioso, a cui l'affermazione dell'unità di pensiero greco e di cristianesimo conferisce un carattere tutto particolare*»⁵⁴⁴. Si tenga presente inoltre sullo sfondo l'opposizione all'idealismo attualistico, che diviene un punto di confronto imprescindibile per comprendere l'opera mazzantiniana e la conseguente ripresa delnociana. Nell'ottica di questa contrapposizione all'idealismo moderno si coglie il senso del sistema mazzantiniano come «*una generale rivendicazione della realtà ontologica del finito, la sua stessa difesa del realismo gnoseologico, per quanto riguarda la realtà data, sia come realtà corporea manifestantesi attraverso la sensazione, sia come realtà spirituale, data anch'essa a noi nella riflessione, come un'intimità e semplicità comprensiva e rivelatrice. Ciò lo porta a una teoria del soggetto spirituale come intimità sostanziale rivelativa, che è perciò slancio sostanziale e ulteriorità in sé permanente*»⁵⁴⁵. La composizione di istanze personalistiche e ontologiche è il tratto peculiare dell'intento mazzantiniano (e delnociano) per mettere in relazione di reciprocità libertà e necessità, contingenza e assoluto. L'intento è mostrare che la necessità, rettamente intesa, non esclude, anzi include, la libertà e la contingenza⁵⁴⁶.

Elemento fondamentale in questa prospettiva è – riprendendo il titolo di una delle maggiori opere del Mazzantini – “la lotta per l'evidenza”. Ma l'evidenza che qui si cerca non ha il carattere

⁵⁴³ C. MAZZANTINI, *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica*, in AA.VV., *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Milano 1946, 347-348.

⁵⁴⁴ A. DEL NOCE, voce *Mazzantini*, in *Enciclopedia Filosofica*, Lucarini, Firenze 1982, 586-588 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 541-545, qui 544).

⁵⁴⁵ IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 543.

⁵⁴⁶ Nel realismo tomistico-mazzantiniano Del Noce individua anche una risposta all'incomponibilità tra Dio e le verità eterne che funge, in un certo senso, da presupposto a tutte le altre opposizioni inconciliabili che si ingenerano consequenzialmente negli sviluppi cartesiani e nella modernità *tout court*: ragione-fede, libertà-necessità, ecc. Il filosofo torinese cita in merito un passo di Mazzantini tratto da *Il problema delle verità necessarie* che reputa centrale: «*prima di essere norma, Dio è essere; pienezza esuberante di essere, un essere che s'identifica con la sua stessa esuberanza. È produttività virtuale, virtuale causalità; la Sua necessità (anche la Sua necessità intrinseca) sgorga dalla pienezza infinita della Sua realtà, e non inversamente. Soltanto perché Egli è (infinitamente) è vero che Egli non può non essere (come non può non essere vero tutto ciò la cui verità è inclusa nel suo essere necessario, e quindi tutte le “eterne verità”); – non che prima del Suo essere sia pensabile (anche secondo una priorità puramente ideale) una legge che fissi e imponga la necessità del Suo essere, e per effetto della quale Egli sia. Questo concetto è espresso da s. Tommaso in modo stupendo allorché egli afferma che l'Essere Divino trascende l'opposizione tra necessario e contingente, poiché l'uno e l'altro da lui derivano*» IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 567-568.

formale e razionalistico di cartesiana memoria. Nel sistema cartesiano partendo dalla certezza delle idee “chiare” e “distinte” si finisce per ridurre l’evidenza a incontrovertibilità, con la pretesa che questa rappresenti la forma *fondante* di ogni sapere. Si dovrebbe invece ponderare la scoperta di tale evidenza nell’orizzonte dell’Intero dell’essere, senza assolutizzazioni indebite e perniciose per lo stesso pensiero filosofico: «*il cogito, ergo sum è un’evidenza indiscutibile: tutto dipende se la filosofia debba costruirsi su di essa, rendendola l’evidenza prima e fondamentale*»⁵⁴⁷.

L’evidenza mazzantiniana implica un realismo gnoseologico-metafisico che si pone nell’intersezione/coimplicazione tra la datità dell’essere e la certezza dell’esistenza reale del soggetto. Quest’ultima emerge nella vita come continuità sostanziale dell’esperirsi del soggetto conoscente e non è posta dalla ragione, ma è *dentro* la ragione; per questo Mazzantini la definisce “mistica” o “intus-razionale”. La relazione tra datità e soggetto conoscente si dà nella forma di mistero contemporaneamente inesauribile e intelligibile: «*la realtà è “data” al soggetto, in un’attività che non pone il reale ma ne genera in sé la rappresentazione come modo rivelativo di un’oggettività che è anche virtualità indefinitamente esprimibile; ne consegue una teoria dell’evidenza intesa come mistero intelligibile, in cui sono congiunte la necessità invincibile e l’inesauribilità (dunque le profondità misteriose contenute nella sua luminosità)*»⁵⁴⁸.

Nella coesistenzialità di evidenza e mistero, suggerita da Mazzantini, Del Noce vede la possibilità di superare le contrapposizioni moderne e contemporanee tra ragione e fede, tra verità e vita, che hanno nel dualismo cartesiano il loro punto sorgivo. È la via ellenico-cristiana quella che permette di riguadagnare un rapporto tra soggetto e oggetto che non escluda aprioristicamente né la capacità conoscitiva dell’io, né l’intelligibilità dell’essere, né la possibilità del soprannaturale, né le libertà di Dio e dell’uomo. Scrive a proposito il nostro autore: «*il “miracolo greco” è per lui [Mazzantini] la scoperta dell’evidenza, intesa nel senso di luce, non di forza che costringe; necessaria nel senso di liberare dall’errore con l’escludere la possibilità del contraddittorio, non di*

⁵⁴⁷ POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, 16.

⁵⁴⁸ DEL NOCE, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, 543.

esercitare forza sull'intelletto; questa linea di pensiero continua nella scolastica a cui si deve tornare per svolgere i germi, e soprattutto quelli riguardanti l'evidenza e la necessità dei principi in relazione con la libertà divina e umana abbandonando quel formalismo che trova la sua radice nell'assumere come qualcosa di ovvio l'evidenza dei principi»⁵⁴⁹.

Questo cammino delnoceano al vero, al bene e al senso, procedendo attraverso la scoperta/ri-scoperta del nesso tra evidenza gnoseologico-fenomenologica e moral-esistenziale, si spinge oltre una mera determinazione teoretica di detto nesso, verso l'esplicazione di quella che potremmo definire un'*evidenza storico-prassiologica*. Quest'ultima non si contrappone alle prime due forme di evidenza, piuttosto le presuppone e le esalta perché la storia e l'agire umano, avendo anch'essi un carattere *fanico*, rivelano l'orizzonte di senso e l'imprescindibilità della questione della verità e del bene⁵⁵⁰. L'esplicazione delle virtualità dell'evidenza storico-prassiologica risulta oggi, quanto mai, attuale e imprescindibile per un confronto rilevante con le varie espressioni immanentistiche del pensiero moderno, che fondamentalmente si riconducono tutte alla *«pretesa opposizione tra il carattere cosmocentrico del pensiero greco e l'antropocentrico della tradizione ebraico-cristiana, esplicantesi quindi nella scoperta e nella rivendicazione della storia»⁵⁵¹.*

Questo carattere fanico della prassi/storia diventa ancora più manifesto rispetto al dramma dell'esistenza del male. Anzi, in tale contesto possiamo dire che assume propriamente un carattere *teo-fanico* – indipendentemente dal fatto che ci si ponga da credenti o meno – poiché il prendere

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 568.

⁵⁵⁰ Una conferma indiretta di questa nostra lettura possiamo trovarla nel seguente discorso, fatto a proposito della riscoperta e conoscenza delle verità metastoriche del platonismo cristiano (nella fattispecie, in questo contesto si riferisce alla possibilità di riaffermare in senso ampio la *«teoria della reminescenza»*). Discorso in cui Del Noce sottolinea la necessità dell'inclusione del mondo *storico* in quello *sensibile*: *«si tratta di una conoscenza che l'uomo ha dimenticato, se anche in qualche modo ha continuato a possederla, sebbene inconsciamente. Tali conoscenze si ridestano, non senza grandi difficoltà e sforzi, in presenza del mondo sensibile; poiché il simile fa ricordare il simile e il contrario il contrario, per associazione. Questa teoria perde il carattere di mito quando si intenda il significato di mondo sensibile nel senso più generale, includente il mondo storico»* DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 149.

⁵⁵¹ A. DEL NOCE, *Juvalta e Mazzantini*, in AA.VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985, 95-123 (ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 547-574, qui 569). Emerge in questo ri-centratura antropologica e storica della modernità la centralità del problema del rapporto tra verità e vita, tra metafisica e storia tra essere e Dio. L'unica via d'uscita percorribile resta la riscoperta delle virtualità della filosofia dell'essere: *«riguardo all'interpretazione della storia della filosofia, il problema del rapporto tra verità e vita, centrale nella storia contemporanea, e in cui il pensiero neoscolastico dovrebbe situarsi per operare la conciliazione, contro razionalismo e irrazionalismo insieme, si chiarifica come percorrente tutta la filosofia moderna, a partire dal rapporto tra l'essere e la verità di Dio, come lo si è prospettato nei riguardi di s. Tommaso»* *ibid.*, 568.

posizione di fronte ad esso implica comunque il prendere posizione di fronte al problema di senso della verità, dell'essere, del bene e dell'Intero, e dunque del divino. Per questo Del Noce, nella sua prospettiva neopascaliana, pare assegnare maggior rilievo al peccato originale e alla Redenzione piuttosto che alla Creazione e all'Incarnazione. In tal senso riferendosi al peccato d'origine afferma che «*tutte le visioni del mondo e tutte le morali si organizzano perciò sullo sfondo di una risposta all'incomprensibile: non ci sono principi evidenti assolutamente certi che possano servire da punto di partenza. Né è possibile sottrarsi dal dare una risposta, positiva o negativa, all'incomprensibile: perciò il faut parier*»⁵⁵². L'opzionalità conoscitiva-morale-esperienziale del soggetto⁵⁵³ di fronte alla realtà del male si radicalizza poiché la cogenza della risposta da dare non si pone solo ad un livello teorico ed esistenziale, ma coinvolge anche la prassi umana e sociale.

L'ateologizzazione della ragione si trova quindi scoperta in relazione al mistero del male per l'incapacità di dare una risposta che si presume essere *puramente* razionale. Del Noce mette in rilievo proprio rispetto a tale presunzione come in realtà l'ateismo soffra – per una logica consequenzialità delle essenze filosofiche – l'aprioristica esclusione del trascendente e del soprannaturale operata dal razionalismo. Il nostro autore esplicita il senso del termine “razionalista” riprendendo la definizione di Laporte: «*decisiva... è la posizione assunta nei riguardi della religione. Il razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducendo in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitandosi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. Egli rifiuta ogni trascendenza. Egli si chiude nell'immanenza. [...] Egli si accomoderà, a rigore, con l'inconoscibile. Non tollererà mai il soprannaturale*»⁵⁵⁴.

⁵⁵² DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, 222. Lo stesso passaggio ricorre in IDEM., *Il problema dell'ateismo*, 373.

⁵⁵³ «*La soggettività veritativa (in senso forte) è, in generale, necessariamente connessa a una fede (e in modo particolare, quando ha a che fare con ciò che riguarda il destino assoluto), perché non è in grado di improntare della propria formalità tutto il contenuto dell'Intero del sapere (e dell'essere). Questo implica che di fatto possiamo solo scegliere il tipo di fede da abbracciare, ma non possiamo scegliere tra aver fede e non averla*» C. VIGNA, *Etica del desiderio umano*, in ID., *Introduzione all'etica*, Vita & Pensiero, Milano 2001, 136-137, nota 28.

⁵⁵⁴ J. LAPORTE, *Rationalisme de Descartes*, cit. in DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 17-18. Si consideri anche questo ulteriore passo: «*ci si può domandare se la critica delle evidenze a cui l'ateismo nel suo farsi assoluto giunge*

Il razionalismo, se confrontato con la sua opposizione alla trascendenza e al soprannaturale, mostra tutta la sua opzionalità previa; se, invece, viene riguardato dalla stessa prospettiva razionalistica finisce per ridursi “dogmaticamente” ad una posizione gnoseologica. Per cui afferma Del Noce «*il prolungamento di questo discorso porterebbe a dimostrare la superiorità del criticismo di Pascal, aperto al soprannaturale, su quello di Kant, condizionato da una presupposta, o meglio risultante da una motivazione morale, chiusura ad esso*»⁵⁵⁵.

Nell’ambiguità con cui la storia e la vita si pongono, il soggetto è chiamato a decidersi per il bene e il vero, facendo affidamento sulla positività/sensatezza dell’esito del suo agire e del suo destino⁵⁵⁶. Guidato dalla sua conoscenza/precomprensione storica-metafisica-teologica, l’io deve compiere un’opzione di tipo morale nei confronti dell’essere e della realtà. A ben guardare, però, l’opzione ateistica e quella a favore della metafisica dell’essere aperta al soprannaturale si trovano in una posizione diversa, ineguale. Infatti l’ateismo, opzione senza prove a favore della non esistenza del peccato originale, afferma che l’uomo non ha bisogno di essere salvato e che l’origine del male è nella finitezza creaturale. «*In tal modo – scrive Buttiglione – il tema del peccato si risolve in quello della dialettica di finito ed infinito*». Ma se stiamo a quella che abbiamo definito evidenza storico-prassiologica l’ambigua presenza di bene e male, di gioia e di sofferenza ci porta a convenire sul fatto che «*l’opzione senza prove di cui andiamo discorrendo si oppone all’evidenza.*

necessariamente (così nella forma di ateismo libertino ancora legato allo scetticismo, come in quella di ateismo decadente, come in quella di ateismo storicista), cioè l’aspetto opzionale e postulatorio che il razionalismo nella sua forma estrema deve assumere, non faccia che mettere in luce una certa opzione iniziale che condiziona non soltanto il sorgere del razionalismo, ma tutte le sue categorie interne. Ossia, se si possa arrivare alla definizione che segue: l’ateismo si presenta come momento terminale di un processo di pensiero condizionato all’inizio da una negazione senza prove della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell’idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al divino immanente. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire che l’ateismo ha la funzione di metterne in luce l’opzione originaria, rifiuto senza prove dello status naturae lapsae» DEL NOCE, op.cit., 355-356.

⁵⁵⁵ DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 18.

⁵⁵⁶ Con Bordini occorre riconoscere che «*la ‘storia universale’ è propriamente un ‘campo di ambiguità’ che impone onestamente la impossibilità di una sua razionalizzazione globale per cui il senso totale della storia resta inaccessibile al solo piano della storia [...] tanto più quando si afferma nella fattualità della storia quel non-senso delle realtà umane che sono le sofferenze, le sconfitte [...]. Se però umanamente non è possibile fare un discorso sul ‘senso globale’ della storia è possibile affermare l’esistenza di un ‘senso nella storia’: questo appare in quella esperienza di contrasto, in quell’impulso di felicità, di salvezza e di integrità che si manifesta nella stessa esperienza degli insuccessi umani e che mostra, in qualche modo, una consapevolezza del suo orientamento verso l’humanum. [...] Dinanzi alla storia umana non sono possibili perciò né facili soluzioni di ottimismo, né di totale negazione di senso» M. BORDINI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2004⁵, 27.*

L'evidenza dice che l'uomo non si è fatto da sé e tuttavia è un ente dotato di coscienza, unico ed irripetibile, che afferma un'originario desiderio di felicità e di bene e non accetta di risolvere il proprio destino nel divenire del tutto. [...] L'evidenza ancora mostra che l'uomo che non si è fatto da sé riceve il suo essere da un altro e la soluzione del suo dramma umano può venire solo dall'Altro che lo ha posto nell'essere [...]. Possiamo dire, pascalianamente, che esiste nel mondo abbastanza ragionevolezza, una sufficiente corrispondenza fra l'interiorità umana e il suo desiderio di felicità e il mondo delle cose, per poter negare l'assoluta irrazionalità e insensatezza del mondo, e abbastanza sofferenza, malvagità e irrazionalità per rifiutare una superficiale conciliazione di ragione e realtà. L'ipotesi del peccato originale ci aiuta a collocare nel giusto posto ambedue questi aspetti dell'evidenza immediata della vita. L'opzione a favore della filosofia dell'essere, dunque, non è senza prove; anzi è l'unica possibile se si è fedeli ad una concezione della ragione come immediata aderenza al dato dell'esperienza»⁵⁵⁷. L'ipotesi del peccato originale possiede dunque una ragionevolezza più comprensiva, sul piano storico, ontologico ed esistenziale, dell'Intero dell'esperienza umana e del dramma dell'esistenza del male.

La decisione umana di fronte a questo mistero della fede ha un rilievo sul piano filosofico che Del Noce esplicita attraverso la lezione di Chestov. Pur criticando il pensatore russo per il suo azzardato tentativo di sviluppare in senso religioso il pensiero di Nietzsche, col grave rischio di sostituire l'assurdo al mistero⁵⁵⁸, Del Noce apprezza nella riflessione chestoviana l'aver messo in chiaro il «significato pascaliano dell'opzione ateistica, dopo il sorgere dei grandi sistemi del razionalismo metafisico e i loro prolungamenti ateistici»⁵⁵⁹. L'esistenzialismo religioso russo mostra che l'atteggiamento del filosofo rispetto alla Rivelazione è condizionante l'intera filosofia. L'accettazione o il rifiuto della Rivelazione non sono una conseguenza finale del suo pensiero, lo

⁵⁵⁷ BUTTIGLIONE, *op. cit.*, 103-104.

⁵⁵⁸ Per le critiche di Del Noce a Chestov cfr. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 183-188.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 190-191.

sbocco di una ricerca razionale autonoma, ma l'assoluto *primum* come risultato di una scelta a cui tutti siamo chiamati e che non si può evitare.

Il fraintendimento del peccato d'origine da parte di Chestov – che lo interpreta non in termini di disobbedienza al comando di Dio, ma in quelli di espressione di *concupiscentia irresistibilis*; ovvero non peccato morale, bensì peccato teoretico, volto alla ricerca di garanzie nel sapere – implica una svolta irrazionalistica nel suo pensiero che lo porta a giudicare la filosofia scolastica, e quella gilsoniana come sua versione moderna, come filosofie che razionalizzano (e naturalizzano) la fede⁵⁶⁰. Del Noce invece contrappone al fideismo irrazionalista chestoviano il singolare “fideismo” di Gilson, intendendo con questo termine il «*filosofare nella fede*»⁵⁶¹. Ora se il primo fideismo si esplica come contrasto tra ragione e fede, nel secondo, invece, si deve parlare di un'apertura della ragione alla fede. Nel confronto critico di queste due posizioni, emerge per il filosofo torinese una riproposizione *moderna* della filosofia dell'essere quale specie di «*terza via*», oltre razionalismo e fideismo, che riconosce come dato imprescindibile che vi è «*un originario atto di fede che si compie così nel pensiero religioso come nel razionalismo, con la differenza che nel primo è riconosciuto e dichiarato, nel secondo no. Ma ciò importa la critica più rigorosa [si badi bene!] del razionalismo, e non quella della ragione*»⁵⁶². Per cui, dal punto di vista credente, si pone come punto di partenza l'imprescindibilità della Rivelazione – non come un dato estrinseco all'umano, ma intimamente connesso alle istanze teoretiche ed esistenziali del soggetto e alla sua apertura *trascendentale*⁵⁶³ – e la ragione, illuminata da questa, nella sua integralità e ampiezza è

⁵⁶⁰ Del Noce pensa che il libro di Gilson *La philosophie et la theologie* si possa interpretare come una risposta alle critiche di Chestov. Il nostro autore per mostrare il fraintendimento chestoviano del rapporto di fede e ragione come peccato teoretico della “filosofia cristiana” cita il seguente passaggio del testo gilsoniano: «*conoscendosi, Dio conosce tutto ciò di cui egli è, o può essere causa. Partecipazione umana a tale scienza divina, e, propriamente, suo analogo, è necessario che la nostra teologia sia capace di includere nella sua conoscenza di Dio quella della totalità dell'essere finito, in quanto dipendente da Dio e, attraverso ciò, la totalità delle scienze che se ne spartiscono la conoscenza. Essa le rivendica per sue, in quanto incluse nel proprio oggetto. La conoscenza che essa ne trae, in quanto le riconosce incluse sotto la scienza divina, non la naturalizza più che la conoscenza che Dio ha delle cose comprometta la sua divinità*» cit. in A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in «Archivio di Filosofia» (1980), 315-326 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 59-74, qui 72).

⁵⁶¹ DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, 72.

⁵⁶² *Ivi*.

⁵⁶³ Si dovrebbe mettere qui a tema il discorso della verità come orizzonte intrascendibile del pensiero/coscienza e come nella tematizzazione di questo sia coimplicato il riconoscimeto dell'appartenenza della *fides* alla struttura originaria

chiamata a scoprire il fondamento e il senso dell'Intero dell'esperienza. E ciò senza concepire una sorta di ragione *pura* a cui si giustapporebbe in seguito l'evento della fede⁵⁶⁴. E, d'altra parte, dal punto di vista della filosofia, questo filosofare nella fede porta ad un incremento significativo per la capacità intensiva del pensiero e per l'ampliamento del campo tematico nella ricerca di verità ancora sconosciute. I guadagni che l'evento cristiano immette nel dinamismo della conoscenza umana sono legati al fatto che «*la fede suppone [...] inclusa in essa una metafisica, e non si esce dalla fede nel renderla esplicita; la contraddizione riguardo al punto di partenza esiste nel razionalismo, non nella filosofia religiosa*»⁵⁶⁵. Se questa metafisica biblica attende di essere resa esplicita, compito della ragione dunque è quello di lasciarsi ispirare e stimolare dalla fede e rendersi disponibile ad attuare quel processo di esplicazione delle virtualità ontologico-metafisiche implicite nella Rivelazione. In tal senso si deve dire che «*pour saisir le reel, il faudra que le metaphysicien cede le pas au theologien*»⁵⁶⁶.

Si comprende così come la superiorità assegnata al criticismo pascaliano rispetto a quello kantiano, nell'incontro con la linea ontologista e per la riscoperta del tomismo attraverso Gilson⁵⁶⁷, assuma per Del Noce un carattere paradigmatico nel confronto dialettico con le diverse espressioni di pensiero (atee, immanentistiche, religiose) conseguenti alla prospettiva storico-antropologica del marxismo⁵⁶⁸. La dialettica pascaliana riproposta da Del Noce è quella che include gli apporti del tomismo esistenziale e che sa rendere conto dell'esperienza storica dell'*humanum*.

della *ratio*. Ma esulando ciò dalla trattazione del nostro lavoro rinviamo per un articolato e complessivo svolgimento di questa tematica a P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 187-229.

⁵⁶⁴ «*Il processo non va da una filosofia pensata come valida e autonoma in se stessa all'assenso alla Rivelazione [...]. Il processo deve andare dalla fede alla ragione, poiché il Dio della fede non è il Dio della ragione più qualcosa. [...] anziché parlare di una fede che si sovrapponga alla conoscenza razionale, bisognerà parlare di una fede che salva la ragione liberandola dall'idolatria di se stessa, dal razionalismo*» DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, 60-61.

⁵⁶⁵ IDEM., *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson.*, in AA.VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 301-307 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 75-84, qui 81).

⁵⁶⁶ M. MAYANI, *Le réalisme existentiel de E. Gilson*, in *Filosofia oggi*, anno VII, 1984 n. 4, 570.

⁵⁶⁷ Si consideri che Del Noce in merito all'apporto *critico* di Gilson alla filosofia cristiana parla di «*infusione gilsoniana dello spirito agostiniano*»; e poco dopo scrive: «*ho parlato di infusione di agostinismo e stavo per scrivere "Pascal"*» DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, 73.

⁵⁶⁸ Afferma in proposito il filosofo torinese: «*è mio pensiero che il momento presente della filosofia sia l'incontro con la dialettica pascaliana, portati a essa dalla sconfitta della dialettica hegeliana e marxista [...] è questo il senso del mio libro Il problema dell'ateismo*» *Ivi*.

Dunque è ancora una volta il confronto sul piano storico e naturale e sul versante della prassi umana a fungere da punto dirimente nella corretta interpretazione del rapporto tra essere e storia, tra verità e libertà, tra antropologia e problema del male. In tal senso Del Noce parla di una «*“ritrovata” attualità di Pascal*»⁵⁶⁹ dopo lo scacco delle visioni storico-filosofiche di fronte all’ambiguità della realtà storica e umana. Per questo osserva il filosofo torinese: *«la filosofia separata non è giunta proprio a quella compresenza contraddittoria, che non può trovare soluzioni sul piano naturale o sul piano stotico, della grandezza e della miseria dell’uomo? Il fallimento della dialettica hegeliana e marxista che altro attesta se non proprio il fallimento della risposta razionalista al problema Pascal? [...] E quando si parla di filosofia “dopo Nietzsche e dopo Heidegger”, parola d’ordine d’oggi, e non ci si può esprimere altrimenti che attraverso negazioni, sostituendo le negazioni alla conservazione in una più alta sintesi, questa impotenza a esprimersi altrimenti non ci porta per via negativa a quel principio primo di cui parla Gilson?»*⁵⁷⁰. A causa di questo scacco ermeneutico dell’immanentismo (storicistico, idealistico, esistenzialistico, irrazionalistico...) di fronte al problema storico-antropologico della finitezza/limite e del male si apre la strada alla metafisica dell’essere, schiusa al soprannaturale e capace di giudizi storici. Il filosofare nella fede si mostra così più adeguato ad interpretare la vita e la storia proprio perché illuminato dalle verità di fede. La necessaria riattualizzazione delnociana di Pascal si pone nella riscoperta del tomismo gilsoniano (e mazzantiniano): *«oggi si può parlare di un ponte tra Pascal e s. Tommaso, nel senso che la critica del razionalismo operata da Pascal si congiunge con l’unità tomista di teologia e di filosofia»*⁵⁷¹. In definitiva il ritrovamento della dialettica pascaliana rischiarata dal tomismo esistenziale oltre la ricerca di un’evidenza concepita sotto la forma dell’incontrovertibile, apre la via anche per l’uomo contemporaneo alla riscoperta delle virtualità della metafisica dell’essere e delle verità di fede.

Il pensiero che non esclude a priori, per un’opzione di tipo morale, la prospettiva trascendentistica e il soprannaturale risulta criticamente più capace e adatto della ragione

⁵⁶⁹ IDEM., *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson.*, 82.

⁵⁷⁰ *Ivi.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, 83.

razionalistica a spiegare il senso dell'Intero e il mistero drammatico dell'esistenza del male. In tal senso la fede è l'istanza critica della ragione: *«la fede intesa come ragionevole interprete dell'esperienza»* dischiude alla ragione orizzonti sempre più adeguati in cui far crescere la sua pretesa veritativa. Infatti *«quando, superando ogni estrinsecismo astratto, la fede è liberata dalla riserva indiana del sentimento in cui si è lasciata relegare dal razionalismo moderno, appare come la “dimensione critica” della ragione»*⁵⁷². La circolarità del rapporto fede-ragione non dischiude una superiore *criticità* solo per il pensiero credente, ma anche una rinnovata apertura della ragione *tout court* al mistero inesauribile dell'essere. Infatti l'essere si dà in una luce inaccessibile, per cui se per un verso possiede una dimensione intelligibile, dall'altro conserva una certa opacità per l'intelletto umano⁵⁷³; il che porta a rivalutare la dimensione analogica e simbolica del conoscere⁵⁷⁴. In definitiva, come afferma il teologo A. Scola, *«la struttura originaria è simbolica e quindi la ragione non può che attuarsi nella fede (non nella semplice “credenza”), una fede che cerca inesorabilmente la ragione. L'intelligo ut credam e il credo ut intelligam di Anselmo valgono prima che per la fede cristiana per la fede in quanto tale. Individuano un circolo insuperabile. Sulla scia*

⁵⁷² A. SCOLA, *Il matrimonio tra fede e cultura*, in *Marcianum* I (2005) n. 1, 55.

⁵⁷³ Nella prospettiva realistica della filosofia dell'essere *«vi è un'oscurità naturale insita nella nostra condizione umana. Anche su un piano puramente naturale, l'essere inizialmente si rivela in tutto il suo bagliore che acceca l'intelletto e lo lascia nell'oscurità, obbligandolo a prestare un certo credito all'informazione ricevuta: un credito che si presta per un'affetto verso il bene che l'essere percepito contiene, e in virtù di una corretta accettazione iniziale della nostra indigenza, dei nostri limiti e della nostra condizione umana che brama una ricchezza che in sé non possiede e che deve ricevere dall'esterno. [...] la conoscenza spontanea, allo stesso modo che quella scientifica in generale e quella metafisica in particolare, non ha ad oggetto un ente ideale privo di reale consistenza e senza capacità intrinseca di suscitare attrazione o amore. Il suo oggetto è ciò che contiene un'atto di essere, ciò che è»* CARDONA, *Metafisica dell'opzione intellettuale*, 51.

⁵⁷⁴ In tale ottica si coglie come l'aspetto esistenziale della speculazione si apra al Mistero nella continua ricerca di senso e di trascendenza; esplicitando in ciò quella dimensione religiosa del filosofare che costituisce l'apice dell'investigazione umana. Infatti *«quando il perché delle cose viene indagato con integralità alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità. In effetti la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana, perché è il culmine della sua natura razionale»* (GIOVANNI PAOLO II, *Udienda generale dell'Anno Santo* 19 ottobre 1983). Quanto sin qui emerso pone l'esigenza di mostrare come sia *«necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca di verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante»*; insomma di guadagnare *«il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento»*, rivendicando *«la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto e analogico»* (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 83).

del pensatore aostano [...], si può proporre la seguente formula per indicare come il mistero dell'Essere si dona all'uomo: "In-cum-prehensibiliter cum-prehendere in-cum-prehensibile"»⁵⁷⁵.

La teoresi delnociana si muove sempre all'interno di quel reciproco rimando tra storia (considerata nell'intreccio di essenze filosofiche, storiografia e di storia filosofico-politica), prassi e morale (intesa sia come attitudine esistenziale aperta a diverse opzioni che come tensione alla ricerca del vero e del bene) che implica il costante ripensamento del rapporto tra essere, libertà e verità nella correlazione gnoseologico-esistenziale di ragione e fede. Dal punto di vista antropologico – riprendendo la riflessione possentiana sul nesso persona-verità-compimento – l'assunto di fondo è che *«il destino [dell'uomo] – qualunque esso sia – vada pensato come raggiunto o perduto, a seconda che egli sia in grado di pervenire o meno ad un rapporto personale con la verità. Ciò sottintende una concezione in cui l'appropriazione esistenziale della verità sia decisiva, di modo che alla sua questione appartiene l'oltrepassamento dell'atrattezza della norma per la concretezza della sequela»⁵⁷⁶*. Del Noce tenta dunque di proporre una *filosofia del bene* – come riproposizione adeguata nell'evo contemporaneo della *filosofia dell'essere* – che si attesti storicamente, mostrando nella prassi la sua convenienza e la rilevanza delle sue implicazioni, e che deve essere riguadagnata alla luce di quell'ontologismo cristiano che, salvando la libertà (implicando ciò il recupero della dimensione interiore della persona – nella scia del pensiero agostiniano – e la sua trascendenza – radicata nell'*imago Dei* che ne costituisce il fondamento e il senso – rispetto ad ogni forma di governo) dalle sue diverse deviazioni

⁵⁷⁵ SCOLA, *op. cit.*, 55. Contestualmente si consideri che *«una fede-fiducia originaria precede di fatto tutti i movimenti espliciti della nostra esistenza e li rende possibili, comprese tutte le forme concrete di fede, quella cristiana inclusa. La si potrebbe chiamare col nome di "fede trascendentale" perché è la condizione di possibilità di tutte le forme di attuazione della nostra esistenza, che fanno appello alla nostra libertà. Ogni atto libero si configura come un atto di fede col quale accordiamo credito ad un bene che appare degno di dedizione [...]. Un simile punto di partenza per trattare della fede cristiana se, da un lato, può riannodare il filo spezzato tra antropologia e fede cristiana attirando l'attenzione sul fatto che l'esistenza umana è concretamente dominata dalla fede, potrebbe però anche, d'altro lato, prestarsi all'estenuazione cristianamente intesa riducendola ad una generica fiducia-affidamento di sé, o ad una generica esperienza religiosa di trascendenza di cui sembra non possa fare a meno chi vive in modo autenticamente umano»* F. ARDUSSO, *Fede* in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, *Teologia (Dizionari S. Paolo)*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 645.

⁵⁷⁶ POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, 16.

solipsistiche e immanentistiche, apra il cammino ad una politica sempre più autenticamente umana. Facendo nostre le parole di Balthasar, possiamo dire che il compito dei cristiani secondo l'ottica delnociana è: «*compiere [...] quell'atto fondamentale che dice sì all'essere in rappresentanza supplente dell'umanità: atto per essi a tutta prima teologico, che però reca inclusa tutta la dimensione dell'atto metafisico dell'affermazione dell'essere. [...] Tocca ad essi il dovere di illuminare lo spazio ottenebrato dell'essere, affinché la sua luce originaria torni ad irradiare non solo per loro, bensì per tutto il mondo; giacché solo in questa luce l'uomo può camminare in modo conforme al suo vero destino*»⁵⁷⁷.

La proposta del nostro autore è definibile come un *umanesimo realista e teocentrico*, che vuole suggerire nell'agone pubblico dei criteri di discernimento etico-politici che, superando le mistificazioni ideologiche derivanti dall'inadeguata comprensione/pre-comprensione dell'*etsi Deus non daretur*, implichi una corretta articolazione del nesso persona-libertà-società. I due aggettivi di *realista* e *teocentrico* non possono essere scissi poiché si coimplicano costantemente nel pensiero delnociano. Infatti solo se l'antropologia non si chiude, aprioristicamente, al pensiero trascendentistico e all'esperienza del soprannaturale diviene capace di pensare l'intero dell'esperienza della libertà e del male e risulta in grado di cogliere nella realtà umana e storica la complessa articolazione intersoggettiva valorizzando tutti i fattori in gioco. Nella fattispecie per Del Noce questo pensiero deve essere declinato secondo la Rivelazione cristiana, che alla luce della dottrina del peccato originale, da una parte, e dei principi di Creazione e d'Incarnazione, dall'altra, è in grado di giustificare e proporre una cosmovisione per cui l'uomo e la storia conservino una loro reale consistenza e autonomia senza assolutizzarsi immanentisticamente. Del Noce risponde alla sfida della secolarizzazione promuovendo la riscoperta dell'originalità del cristianesimo proprio nel richiamo radicale alla libertà (personale e sociale) nel suo rapporto con la verità (ontologica, antropologica, teologica), unico rapporto in grado di veicolare un'autentica

⁵⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 5, *Nello spazio della metafisica, L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 581.

responsabilità e una profonda solidarietà. Infatti *«niente come la fede nel Dio che si fa uomo provoca la libertà ad assumere in prima persona il principio di responsabilità. Il Dio che ama come Gesù è il Dio responsabile del fratello che non rimane nella solitudine della morte. Senza Dio viene meno la possibilità dell'autocomprensione, dell'esercizio della libertà e della responsabilità sociale. Dunque, è proprio vero: con lui o senza di lui cambia tutto»*⁵⁷⁸.

⁵⁷⁸ R. FISICHELLA, *«Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto»*, in AA. VV., *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, a cura del Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena 2010, 236.

CAPITOLO IV

RAPPORTO CON MARITAIN

Il rapporto di Del Noce con Maritain ha inizio negli anni Trenta con la lettura di *Umanesimo integrale* e dura fino alla fine della sua vita. È caratterizzato sostanzialmente da tre fasi che segnano diverse tappe nel riconoscimento e nella critica all'opera di Maritain. La prima è segnata dalla scoperta della possibilità di un antifascismo cattolico da parte del giovane Del Noce; la seconda è contraddistinta dalle critiche mosse ne *Il problema dell'ateismo* alla posizione maritainiana, in particolare sul marxismo e sull'ateismo; la terza è caratterizzata da una rivalutazione positiva del pensiero maritainiano, avvenuta negli anni '70 e '80 su articoli e in interventi pubblici, ed attestata anche in testimonianze e lettere private.

La problematicità di tale rapporto e alcuni fraintendimenti dell'opera maritainiana da parte di Del Noce sono stati già affrontati con rigore e puntualità da Vittorio Possenti⁵⁷⁹. Quello che più ci preme mostrare in questo capitolo è la possibilità di un adeguato sviluppo di alcune tesi delnociane nell'alveo del pensiero maritainiano, nonostante e *oltre* i fraintendimenti o le divergenze che ci sono all'interno del rapporto tra i due pensatori in questione. D'altronde lo stesso Del Noce, dopo la comparsa de *Le paysan de la Garonne* (1966), – pur mantenendo una visione critica nei confronti della «visione ordinaria della storia della filosofia moderna» del filosofo francese – segnala all'interno della terza edizione de *Il problema dell'ateismo* del 1970 con una nota che «il suo intento era non già di combattere il pensiero di colui in cui ha visto, sin dalla prima giovinezza,

⁵⁷⁹ Cfr. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*, 50-54, 84-96.

*una delle sue guide più sicure, ma di continuarne l'aspetto, a suo giudizio, autentico»*⁵⁸⁰. Ed anzi, in un articolo successivo a quest'ultima edizione de *Il Problema dell'ateismo* il filosofo torinese ritorna sulla necessità di “continuare” l'opera maritainiana asserendo che «*il suo pensiero non sia soltanto continuabile, ma “debba esserlo”, da coloro almeno per cui il pensiero metafisico e religioso non rappresenta uno stadio destinato a essere storicamente oltrepassato»*⁵⁸¹. In tal senso, accogliendo la suggestione possentiana di poter “correggere Del Noce con Del Noce”, segnaliamo in prima istanza come questo desiderio del filosofo torinese di continuare l'aspetto autentico dell'opera di Maritain avrebbe potuto trovare uno sviluppo più conforme all'intenzione stessa di Del Noce e alla prospettiva maritainiana se il primo avesse praticato più diffusamente il pensiero teoretico del secondo. Infatti è nostra convinzione che, a partire dalla ripresa di quest'ambito teoretico, sia possibile indicare dei punti di *sviluppo per innesto* di alcune tesi delnociane nel pensiero di Maritain. Per mostrare la legittimità di tale lettura rimarremo spesso attaccati alla pagina maritainiana, ci scusiamo dunque anticipatamente se tante e prolungate saranno le citazioni prese in considerazione.

L'incontro di Del Noce con Maritain è stato più un incontro sul piano della filosofia della politica, della filosofia della storia e della critica alla storia della filosofia moderna, che non su

⁵⁸⁰ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 547. In relazione alla rivalutazione di Maritain da parte Del Noce si consideri anche quanto egli scrisse in una lettera ad A. Rizza datata 16 novembre 1981: «*in questi ultimi tempi ho rivisto molto Maritain [...] che non riaprivo da anni temendo una delusione [...]. L'impressione è stata assai più positiva di quel che prevedessi e vi ho trovato molte parti della più grande importanza; ha portato al maggior rigore la filosofia della storia cattolica, liberandola dall'utopia archeologica che la paralizzava, e dal modernismo; sotto questo rapporto il suo pensiero può essere visto come il punto di maggior rilievo della critica cattolica della modernità. Tuttavia, questo suo pensiero non va esente da difetti che possono essere dar luogo a equivoci pericolosi, e, anche qui, credo che lo sviluppo del pensiero di Mazzantini potrebbe servire a sanarli»* cit. in A. RIZZA, *Del Noce e Mazzantini*, in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, 237.

⁵⁸¹ A. DEL NOCE, *L'unità del pensiero di Jacques Maritain*, in «Idea» XXIX, 11 novembre 1973, 19-23 (ora in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 95-102, qui 101). Nello stesso articolo il filosofo torinese mette in chiaro inoltre la questione del sostanziale fraintendimento del pensiero maritainiano d'aparte delle diverse tendenze neomodernistiche; scrive in merito: «*il fatto che si sia prodotto il fenomeno del nuovo modernismo, o che abbia assunto le dimensioni che sappiamo, anziché conseguire a incertezze del pensiero di Maritain deve piuttosto essere collegato a quello che della sua lezione, per ciò che almeno è della sostanza, “venne frainteso”»* *ibid.*, 100. In relazione a questi fraintendimenti il nostro autore riporta come prova di questo l'esempio del *personalismo comunitario* e dice che vi è stata una mistificazione del posizione di Maritain perché oltre ad un formale riconoscimento della “persona” per il resto «*tutta l'attenzione [è] data alla comunità, come se la grande svolta del nostro tempo fosse il passaggio ad un confuso studio “comunitario”»*. Solo in seguito ai fallimenti e alla stanchezza che oggi si ravvisano nella priorità data al “comunitario”, dice Del Noce, potranno maturare «*le condizioni per la rilettura delle sue [di Maritain] tesi, intese nel loro vero senso»* *ibid.*, 102.

quello della filosofia dell'essere. Infatti dal punto di vista teoretico dovremmo parlare di un "mancato incontro" da parte di Del Noce col pensiero maritainiano. Se consideriamo la centralità della dottrina dell'intuito nella riscoperta del realismo che Del Noce cerca attraverso Rosmini contro l'antirealismo di Gentile, sicuramente possiamo dire che avrebbe potuto trovare un sostegno non indifferente nell'opera del filosofo francese, aspetto non secondario sul quale ritorneremo più oltre. Si ponga attenzione, per esempio, a quanto asserisce Maritain a proposito del dinamismo conoscitivo: «quando dico che l'intelligenza ha per oggetto l'essere non mi fermo all'essenza, perché l'intelligenza mira alla stessa esistenza, quando formula dentro di sé un giudizio che corrisponde a ciò che la cosa è o non è fuori dallo spirito»⁵⁸². Inoltre Maritain scrive a proposito del carattere di «sapere di tipo percettivo» della filosofia che «i suoi strumenti – concetti forniti dall'astrazione eidetica, che sono determinazioni del concetto primo, cioè del concetto dell'essere, e giudizi, che si collegano all'intuizione dei primi principi – sono strumenti per mezzo dei quali l'intelletto ha una visione, o una percezione che gli appartiene in proprio. Perché l'intelligenza vede»⁵⁸³. Purtroppo però non troviamo traccia nell'opera delnociana di una ripresa della dottrina dell'intuizione intellettuale così come viene proposta da Maritain.

Inoltre, contro la dissoluzione della datità nel pensiero attualistico, Del Noce si volge a considerare la riscoperta gilsoniana del tomismo, per poter riaffermare la realtà dell'esistenza e la possibilità di conoscere *realmente* attraverso il *conjunctum*. L'avversione all'antirealismo e all'antiintellettualismo di matrice idealistica e la considerazione della dinamica conoscitiva dell'uomo come costitutivamente legata al corpo sono elementi riscontrabili anche nell'opera di Maritain; si prenda come esempio, senza voler entrare nel merito delle tematiche gnoseologiche implicate, fra gli altri questo passo: «la conoscenza è immersa nell'esistenza. L'esistenza, - l'esistenza delle realtà materiali, - ci è data dapprima dai sensi, che attingono l'oggetto in quanto esistente, e cioè nell'azione reale ed esistente da esso esercitata sui nostri organi di senso; per

⁵⁸² J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Paris 1934, trad. it. *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1981, 49.

⁵⁸³ J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito incarnato*, Morcelliana, Brescia 1978, 188.

questo il paradigma di ogni conoscenza vera è l'intuizione della cosa che vedo e che si irradia su di me»⁵⁸⁴. Inoltre Maritain, opponendosi alle derive dell'idealismo e della fenomenologia⁵⁸⁵, che definisce «ideosofie», si radica nella convinzione che «s. Tommaso rispetti veramente la vita umana e le profondità dell'uomo, andando per mezzo dell'intelligenza alla esistenza»⁵⁸⁶. Ed anzi, in particolare proprio contro l'idealismo scrive ne *Le paysan de la Garonne*: «una discendenza di origine idealistica che, di trasformazione in trasformazione, rifiuti sempre più radicalmente il reale extramentale e il fondamento assolutamente primo del sapere filosofico, non potrebbe essere chiamata discendenza filosofica. Chi si preoccupi della correttezza del linguaggio, deve considerarla una discendenza ideosofica»⁵⁸⁷. Nell'opera delnociana purtroppo non appaiono significativi riscontri nemmeno in merito a questa posizione antiidealistica di Maritain.

In definitiva, nell'ambito della riproposizione delnociana della dottrina dell'intuito nella linea platonico-ontologista, il pensatore francese avrebbe potuto trovare adeguata collocazione, anche e soprattutto in vista di un più articolato e organico ricongiungimento di tale linea con la “tarda” riscoperta del filosofo torinese del tomismo esistenziale. La ricerca di Del Noce del nesso tra ontologismo agostiniano, esistenzialismo e realismo tomista può incontrare un più adeguato sviluppo e compimento ricomprendendo la *riattualizzazione gnoseologico-ontologica integrale*, per così dire, del tomismo operata dall'opera maritainiana, e precipuamente in una sua riscoperta autenticamente esistenziale⁵⁸⁸. Si consideri l'importanza che il carattere *esistenziale* riveste nel realismo gnoseologico-ontologico di Maritain: «il tomismo merita d'essere chiamato una filosofia esistenziale [...]. Ma se la metafisica tomista è una metafisica esistenziale, lo è essendo e restando una metafisica, vale a dire una saggezza che procede per via intellettuale, secondo le esigenze pure

⁵⁸⁴ IDEM., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, 16.

⁵⁸⁵ È bene specificare che la fenomenologia che Maritain “combatte” è quella husserliana dopo la svolta verso l'idealismo, non la fenomenologia *tout court*.

⁵⁸⁶ IDEM., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Mondadori, Verona 1947, 272.

⁵⁸⁷ IDEM., *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, 155

⁵⁸⁸ In margine, si tenga qui presente che il tomismo esistenziale di Maritain risale già agli anni '30 – tempo in cui scrisse *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (1932) e *Sette lezioni sull'essere* (1934) –, assai prima che fosse usuale parlare di tomismo esistenziale appunto.

dell'intelligenza e dell'intuitività che le è propria»⁵⁸⁹. Si noti inoltre il distinguo che il filosofo francese istituisce tra i due modi di intendere l'esistenzialismo: « *In un caso si afferma il primato dell'esistenza, implicando e salvando le essenze o nature, e come manifestando una suprema vittoria dell'intelligenza e dell'intelligibilità: questo per me è l'esistenzialismo autentico. Nell'altro caso si afferma il primato dell'esistenza, distruggendo e sopprimendo le essenze o nature, e come manifestando una suprema sconfitta dell'intelligenza e dell'intelligibilità: questo è esistenzialismo apocrifo* »⁵⁹⁰.

Insistiamo sugli aspetti esistenziali del tomismo riproposto da Maritain, perché in questi possono innestarsi coerentemente alcuni spunti più propriamente *esistenziali* del giovane Del Noce. Inoltre essi permettono di fondare meglio la scoperta e la rilevanza del primato della causalità ideale come più aderente alla dinamica storica, e cioè riproporre tale fondamentale elemento dell'analisi transpolitica in un ordine complessivo, che articoli in maniera più conseguente il rapporto tra essenze filosofiche e storia, a partire da un orizzonte speculativo più attento (nella linea aristotelico-tomista), alle *esistenze* che non alle *essenze* (linea platonico-ontologica)⁵⁹¹. Si intenda qui soprattutto il riferimento alla dottrina dell'analogia e della sua fecondità per quel che riguarda la possibilità di un'applicazione analogica dei principi eterni. Ma su questo punto torneremo più avanti.

Considerando alcune tematiche esistenziali affrontate dal giovane filosofo torinese, in particolare dal punto di vista gnoseologico-fenomenologico, si riscontrano profonde affinità con

⁵⁸⁹ IDEM., *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, 70.

⁵⁹⁰ IDEM., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, 10-11.

⁵⁹¹ Per non cadere in letture equivoche di quanto qui brevemente accennato, è opportuno far menzione della ripresa da parte di Maritain dalla dottrina tomista della reale distinzione tra essenza ed esistenza – « *in tutto ciò che non è Dio, ossia l'estensione della dottrina della potenza e dell'atto al rapporto essenza-esistenza* » – perché si colga il giusto rapporto con cui vanno pensate le relazioni tra queste due realtà: infatti ci avverte il filosofo francese questa « *è una tesi estremamente ardita, perché qui la potenza, – l'essenza o struttura intelligibile, già compiuta nella propria linea di essenza, – è perfezionata o attuata da un atto di un altro ordine, che non aggiunge assolutamente nulla all'essenza in quanto tale, struttura intelligibile o quiddità, ma che le aggiunge tutto in quanto la pone extra causas o extra nihil. Non si può comprenderne nulla restando in una prospettiva puramente essenzialista, senza vedere che l'intelligibilità stessa delle essenze è un certo modo di poter esistere. Potentia dicitur ad actum; la conoscibilità o l'intelligibilità, l'essenza, si intende in relazione all'esistere. L'infinitezza analogica dell'esistere è una partecipazione creata dell'infinito perfettamente uno, dell'Ipsum esse subsistens; è una infinitezza analogica che si differenzia secondo le possibilità di esistere e in rapporto alla quale queste stesse possibilità di esistere, cioè le essenze, sono conoscibili o intelligibili. Reali per l'atto di esistere – cioè poste fuori dallo stato di pura possibilità – sono realmente distinte dall'esistenza come la potenza è realmente distinta dall'atto che la attua* » IDEM., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 32-33.

l'orizzonte maritainiano della conoscenza intellettuale e del suo rapporto con l'essere: *«l'essenziale consiste nell'aver visto che l'esistenza non è un semplice fatto empirico, ma un dato primo per lo spirito, al quale apre un campo infinito di osservazione, in breve la fonte prima e sovraintelligibile dell'intelligibilità. Non basta insegnare la filosofia, nemmeno la filosofia tomista, per avere questa intuizione. Si tratta piuttosto di fortuna o di dono, o forse di docilità alla luce. [...] Con questa luce, anche se lungo il cammino si potrà sbagliare, si andrà molto più lontano che con anni di esercizi dialettici, di riflessione critica o di analisi concettuale dei fenomeni»*⁵⁹². Questa docilità alla luce non può non evocare quella scoperta dell'evidenza mazzantiniana, sondata dal giovane Del Noce, non intesa come forza che costringe. Si può includere in queste riflessioni di carattere esistenziale la dinamica dell'*appello* dell'essere di marceliana memoria, che il giovane Del Noce aveva incontrato e ripercorso anche attraverso lo studio di autori come Lavelle e Malebranche, ove si riprendevano temi come l'*adesione* e la *partecipazione*. E ancora, stando a quest'ultima citazione di Maritain, anche il *dono* non risulta privo di suggestioni per affinità con la riscoperta di Marcel dello stesso termine e di quello di *interpartecipazione*. Infatti Del Noce, seppur in modo tangenziale, si è soffermato sulla concezione marceliana dell'esistenza come interpartecipazione. E come non considerare un possibile innesto di queste tematiche nel pensiero maritainiano leggendo, ad esempio, il seguente passaggio? *«Ovunque l'essere sovrabbonda, si profonde come dono e frutto: quaggiù questa è l'azione per cui tutti gli esseri sono in comunicazione reciproca e mediante la quale, sotto l'influsso divino che li pervade, in questo mondo dell'esistenza contingente e degli imprevedibili futuri contingenti, [...] scambiano i loro segreti, si migliorano o si deteriorano gli uni gli altri, aiutano o tradiscono reciprocamente la fecondità dell'essere, trasportati, qualunque cosa facciano, dalla corrente del governo divino, alla quale nulla può sottrarsi. [...] Ora, se l'essere sovrabbonda e tende di per sé a comunicare, se si dà, l'amore è giustificato: e lo è l'eros, quell'amore naturale che è coestensivo con l'essere, e che mette in ogni cosa, a tutti i gradi*

⁵⁹² IDEM., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 23.

dell'essere, una tendenzialità inestirpabile e multiforme; e lo è quello stimolo e quell'aspirazione ad uscire da sé per vivere della vita stessa dell'amato, che sono consustanziali all'essere umano, anche se tutte le filosofie delle pure essenze sono incapaci di riconoscerli»⁵⁹³.

Tutti questi brevi spunti vogliono solo indicare come una maggior frequentazione dei testi speculativi maritainiani avrebbe potuto costituire una più solida base per un momento fondativo del pensiero delnociano e aprire ad un più circostanziato ricongiungimento delle sue ricerche tra esistenzialismo, filosofia morale e filosofia dell'essere. Vogliamo procedere mettendo in rilievo la grande sintonia tra i due autori nella lettura del rapporto tra la storia e l'eterno, rapporto nel quale la relazione tra libertà umana e libertà divina occupa un posto di prim'ordine, e si assegna allo spirituale un significato e una virtualità superiore a qualsiasi altro elemento storico o naturale che sia. In seguito ci volgeremo, a partire dalla necessità di rendere ragione di questo rapporto tra l'eterno e lo storico, a individuare le vie di sviluppo per innesto del pensiero delnociano nell'opera di Maritain.

IV.1 Spunti di riflessione tra filosofia dell'analogia e filosofia della libertà

In merito all'accordo dei nostri autori sul rapporto tra storia ed eterno, è opportuno cogliere la profonda ispirazione (religiosa) metafisico-contemplativa che alimenta le loro interpretazioni della vicenda umana. Del Noce afferma: *«tanto spesso si pensa che vivere religiosamente sia astrarsi dal mondo, pensare l'eterno come fuori dal mondo. Questa mentalità d'origine manichea è in contraddizione col cattolicesimo. In verità la posizione del cattolico è duplice: non può trattarsi di una liberazione dal mondo. La posizione del cattolico è certo di pensare l'eterno fuori dal mondo, ma anche di pensare il mondo alla luce dell'eterno»⁵⁹⁴*. E Maritain, per parte sua, dice: *«noi non siamo i cooperatori della storia, noi siamo i cooperatori di Dio. Assentarsi dalla storia è cercare la*

⁵⁹³ *Ibid.*, 37-38.

⁵⁹⁴ DEL NOCE, *Posizioni del cattolico*, in IDEM., *Scritti politici*, 184.

morte. *L'eternità non abbandona il tempo, essa lo possiede dall'alto. Bisogna agire sulla storia, per quanto si può, ma servendo per primo Dio; ma bisogna altresì rassegnarsi a che essa si faccia spesso contro di noi [...]. La cosa principale, dal punto di vista dell'esistenza nella storia, non è di riuscire (il che non è mai duraturo), ma di essere presenti (il che non si può cancellare)»⁵⁹⁵. Si comprende dunque come per i nostri autori vi sia una relazione polare tra storia ed eternità, tra esistenza ed essenza, che trapassa dal livello ontologico-metafisico in quello storico-pratico, in cui la superiorità e l'antecedenza della verità, dell'eterno, fondano la contingenza e la libertà (permettendone l'esistenza) e le guidano (illuminandone il senso e l'orientamento al compimento). Potremmo parlare di una *riscoperta integrale della dialettica aperta tra esperienza e trascendenza* come fattore costitutivo della dinamica conoscitiva ed esistenziale. In questa prospettiva anche la composizione antropologica polare di azione e contemplazione trova una più adeguata collocazione; infatti «*per la coscienza cristiana [...] non vi sono due categorie di umanità, un homo faber destinato al lavoro ed un homo sapiens destinato alla contemplazione della verità. Lo stesso uomo è insieme faber e sapiens, e la saggezza li chiama tutti alla libertà dei figli di Dio*»⁵⁹⁶. Emerge da queste parole di Maritain la necessità – non necessitante – di fondare, come per Del Noce, il nesso teoria-prassi in una antro-po-prassi aperta al trascendente e al soprannaturale, alla rivelazione cristiana⁵⁹⁷, capace di giustificare la condizione limitata dell'uomo e di mostrare la sua convenienza*

⁵⁹⁵ J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, 69; lo stesso passo lo si ritrova in IDEM., *On the philosophy of history*, Charles Scribner's Sons, New York, 1957; trad. it. *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967, 51-52. L'affinità con Maritain si accentua ancor di più se, sulla preoccupazione pratica della riuscita nella storia, si prendono in considerazione, ancora dallo stesso testo, le critiche delnociane al cattolico comunista: «*il cattolico comunista cosa fa? Interpreta il cristianesimo stesso in senso marxista; non vede il cristianesimo che in relazione alle conseguenze pratiche. [...] Nei cattolici comunisti la fretta delle realizzazioni pratiche impedisce l'attaccarsi ai principi e il mantenere in ogni modo il pensiero centrato sull'immutabile. Viceversa la fedeltà all'eterno non deve venire intesa come attaccamento a frammenti del passato*» DEL NOCE, *op. cit.*, 184.

⁵⁹⁶ J. MARITAIN, *Azione e contemplazione*, Borla, Torino 1962, 66 (antologia di scritti maritainiani a cura di G. Barra).

⁵⁹⁷ In merito alla priorità che Maritain assegna al soprannaturale, ed in particolare al cristianesimo, per un'adeguata comprensione della moralità e della storicità della condizione umana si legga il seguente passaggio: «*una filosofia morale e una filosofia della storia concepite nella prospettiva del giudaismo, o dell'islamismo, o dell'induismo non saranno esenti da errore, saranno tuttavia sicure di essere meno fundamentalmente deficienti di una filosofia morale o di una filosofia della storia che si dichiarino puramente razionali e filosofiche. L'integrità della prospettiva concreta, in cui tali discipline percepiscono le cose umane, dipende dal valore di verità della tradizione religiosa cui si riallacciano. Di conseguenza, se noi crediamo, com'è il caso dell'autore di questo studio, che la prospettiva*

e la sua superiorità rispetto ad ogni altra cosmovisione atea, ordinando ogni fine *infravalente* al *sovratemporale*⁵⁹⁸.

Tenendo presenti sullo sfondo gli aspetti teoretici impliciti e implicati nel rapporto tra questi due autori, rinveniamo i punti di maggior interesse di sviluppo/innesto soprattutto nell'ambito della loro filosofia della storia⁵⁹⁹ e dei presupposti filosofico-teologici che questa contiene: a) nella riscoperta dell'applicazione analogica dei principi eterni nella storia; e b) nella tematizzazione della filosofia della storia come filosofia della libertà.

a) Del Noce ha più volte asserito che *Umanesimo integrale* è stato il suo “grande amore della giovinezza”, ma nonostante ciò, nella sostanza, gli spunti in esso contenuti sull'importanza della filosofia dell'analogia per la filosofia della storia sono rimasti alquanto in ombra. Forse il passaggio delnociano più esplicito – se non addirittura l'unico – sull'importanza della relazione analogica tra eternità dei principi ed effettuale loro traduzione storica, lo ritroviamo in un suo articolo pubblicato su «Il Tempo» ove il filosofo torinese, riflettendo sul testo maritainiano, afferma: *«all'idea della storicità della verità non si può dunque opporre che quella della verità eterna, trascendente il tempo, capace di specificarsi in maniera analoga, ma non identica, a seconda delle varie situazioni*

completamente vera è quella cristiana, noi diremo che la sapienza della storia [...] è affare della teologia cristiana, ma anche, della filosofia morale cristiana» MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 37-38.

⁵⁹⁸ «Vi è una gerarchia dei fini, e la parola di Dio viene al primo posto: se è un dovere imperioso quello di trasformare progressivamente la vita terrestre secondo le esigenze della legge naturale e del Vangelo, il fine assolutamente primo non è di trasformare la vita terrestre, ma di aiutare le anime ad entrare nella vita eterna e, alla fine, nella visione di Dio. E lo stesso sforzo “orizzontale”, ordinato a trasformare il mondo, ha essenzialmente bisogno, nelle profondità della storia umana, dello sforzo “verticale” ordinato all'espansione del regno della grazia nelle anime, giacchè questi due sforzi, in sostanza, sono necessari l'uno all'altro; ma il più necessario è lo sforzo verticale. Vi sarà sempre perciò un conflitto tra il cristiano e l'ateo in quello che concerne il lavoro da compiere sulla terra: compiendo questo lavoro, l'ateo persegue il suo fine assolutamente ultimo, il cristiano persegue il fine ultimo in un dato ordine (finis ultimus secundum quid), un fine *infravalente*, ordinato esso stesso ad un fine assolutamente ultimo e *sovratemporale*. Ed è proprio così – almeno se non dorme e compie bene il suo lavoro – che il cristiano realizzerà meglio dell'ateo il bene autenticamente umano del mondo» MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 119.

⁵⁹⁹ A rigore, per quanto concerne Del Noce si deve dire che in realtà nella sua opera non vi è, propriamente parlando, una filosofia della storia nel senso pieno del termine. Con Santorsola potremmo dire che quella di Del Noce «non è [...] una filosofia della storia, nel senso di distinta dalla storia della filosofia, bensì una filosofia attraverso la storia della filosofia» *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, 456. Infatti pur cercando di cogliere la “razionalità” presente nella storia moderna e contemporanea, possiamo dire che manca, d'altra parte, nell'opera delnociana un'elaborazione critica e sistematica sul senso della storia e sul significato dell'agire umano. Non si riscontrano, ad es., “leggi” analoghe a quelle che Maritain definisce leggi assiomatiche e leggi vettoriali (cfr. *Per una filosofia della storia*, capp. II e III). Piuttosto si può parlare per la sua analisi transpolitica di una filosofia della cultura moderna che potremmo definire come analisi *transfenomenico-culturale*, ossia analisi che dagli eventi storici e dai fenomeni socio-culturali cerca di farne emergere i presupposti filosofico-teologici e di determinare per esplicazione delle virtualità, contenute nelle essenze filosofiche che detti eventi e fenomeni veicolano con sé, il loro sviluppo.

storiche. È a partire da quest'idea fondamentale che si intende il senso di Umanesimo integrale»⁶⁰⁰. Sempre all'interno dello stesso articolo Del Noce mette in evidenza che «il problema della filosofia cristiana e quello della politica cristiana non sono che le due facce, la speculativa e la pratica, dello stesso problema». Per il resto la figura dell'analogia – e dell'uso maritainiano di questa – non pare molto frequentata nell'opera delnociana.

La riscoperta del tomismo esistenziale che Del Noce ha praticato essenzialmente per via storiografico speculativa e la necessità di riguadagnare per il proprio tempo le virtualità presenti nelle verità eterne, avrebbero potuto trovare uno sviluppo più congeniale rispetto anche alla ripresa della linea ontologista nella tesi dell'applicazione analogica dei principi eterni che Maritain suggerisce. «La filosofia della cultura deve, secondo noi, evitare due errori opposti, quello che sottopone tutte le cose alla univocità e quello che disperde tutte le cose nell'equivocità. Una filosofia dell'equivocità penserà che col tempo le condizioni storiche divengono così diverse da derivare da principi supremi essi stessi eterogenei: come se la verità, il diritto, le regole supreme dell'agire umano fossero mutevoli. Una filosofia dell'univocità porterà a credere che queste regole e questi principi supremi si applicano sempre alla stessa guisa, e che in particolare il modo con cui i principi cristiani si proporzionano alle condizioni di ciascun'epoca e si realizzano nel tempo non deve variare. La soluzione vera deriva dalla filosofia dell'analogia. I principi non variano né le supreme regole pratiche della vita umana: ma si applicano con modi essenzialmente diversi, che rispondono a uno stesso concetto solo secondo una similitudine di proporzioni. E ciò suppone che si abbia non soltanto una nozione empirica e come cieca, ma una nozione veramente razionale e filosofica delle diverse fasi della storia»⁶⁰¹. Il filosofo francese riprende con termini affini la questione in *L'uomo e la Stato*: «L'applicazione di principi è analogica – più i principi sono trascendenti, e più la loro applicazione è analogica – e [...] questa applicazione assume diverse

⁶⁰⁰ A. DEL NOCE, *Maritain: grandezza e limiti di un «solitario»*, in «Il Tempo» 18 novembre 1982.

⁶⁰¹ J. MARITAIN, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituelles d'une nouvelle Chrétienté*, Aubier, Paris 1936 ; trad. it. *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962, 163.

forme tipiche in rapporto ai climi storici o alle costellazioni storiche attraverso cui passa l'evolversi dell'umanità; così che i medesimi principi immutabili devono applicarsi o realizzarsi nel volgere del tempo secondo modi tipicamente differenti»⁶⁰².

A fronte di queste tesi di Maritain è fondamentale sottolineare che la riscoperta del tomismo esistenziale in Del Noce attraverso Gilson si colloca soprattutto nel confronto con l'attualismo e nella fattispecie con la sua negazione della datità del reale. Però manca una più sistematica ed organica riflessione speculativa sulla necessità della ripresa della filosofia dell'essere. Insomma lo scavo delnociano sull'attualismo lo porta soprattutto a soffermarsi sulle aporie e sui limiti dell'avversario per far emergere "secondariamente", ossia per via di negazione di questo, l'importanza e la necessità di riferirsi nuovamente a ciò che nella tradizione metafisico-religiosa non era stato coinvolto nel processo di sconfitta e di rovesciamento nella linea immanentistico-idealista. Inoltre, se teniamo presente quanto influsso ha avuto l'ispirazione gilsoniana del filosofare attraverso la storia in Del Noce, ravvisiamo la carenza sul piano teoretico di una articolata giustificazione della relazione tra filosofia della storia e tomismo esistenziale. La proposta delnociana di rinvenire nella linea ontologista le virtualità delle essenze filosofiche feconde per la vita del pensiero storico-filosofico trova in un momento successivo, nell'*iter* del suo percorso umano e intellettuale, uno sbocco nella riscoperta del tomismo esistenziale, ma queste due realtà nella loro riscoperta paiono quasi giustapposte e non tematicamente giustificate in un più complessivo ordine speculativo. Purtroppo la *pars construens* di questa riproposizione del pensiero tradizionale manca di un momento fondativo esplicito in sede teoretica, esso infatti è piuttosto cercato ancora una volta a livello storiografico speculativo, collocando nella storia delle essenze la giustificazione della loro riproposizione e facendo leva maggiormente sul momento intuitivo del pensiero. Evidentemente l'impianto platonico-ontologista, pur nella sua ricchezza e fecondità, rischia di esporre il metodo delnociano ad uno sbilanciamento in senso platonico-intuitivo che apre alla seguente obiezione: «*Del Noce sembra considerare il contenuto della metafisica, cioè appunto*

⁶⁰² J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 182.

Dio, ovvero le “idee trascendenti”, o i “valori tradizionali”, come oggetto di intuizioni più che di argomentazione razionale»⁶⁰³.

Se, nell'intenzione di Del Noce, il recupero del pensiero tomista risulta presente sin dagli inizi e perdura fino alla fine della sua vita, tramite la ripresa gilsoniana e il sogno irrealizzato di fare un libro teoretico proprio su Mazzantini, opera mai realizzata purtroppo, permane tuttavia la difficoltà di coniugare questa intenzione con le sue ricerche storico filosofiche sulle essenze. In tal senso un passo di ulteriore incremento della sua filosofia della storia sarebbe venuto dall'approfondimento di quelle che Maritain definisce *«implicazioni dell'intuizione dell'essere»*. Attraverso la riflessione su queste *implicazioni*, il filosofo francese situa infatti speculativamente in modo rigoroso una serie di guadagni su diversi aspetti della realtà ontologica, antropologica, teologica, nonché storica che discendono dalla teoria tomista della distinzione reale dell'essenza dall'esistenza. Si pensi alle riflessioni sulla libertà e sul male che Maritain apporta in tale contesto. In particolare sulla possibilità d'includere la riflessione sulla storia in quella sull'essere, il filosofo francese afferma che *«nel tomismo non c'è tutto ciò che occorre per far posto nella conoscenza della natura e dell'uomo alla dimensione della storia, ma le sue intuizioni prime aspettano, per così dire, che vi sia introdotta questa dimensione; esse chiedono di accogliere e di mettere in opera l'idea dello sviluppo e dell'evoluzione, e di completare l'opus philosophicum con una filosofia della storia»⁶⁰⁴.*

Il guadagno principale per la prospettiva delnociana nell'incontro con il pensiero di Maritain risiede nel fatto che la causalità ideale (livello delle essenze), incontrandosi con il principio dell'analogia nella ripresa *esistenziale* del tomismo, è portata – per una valutazione criticamente articolata dell'analogicità con cui i principi eterni si traducono nella effettualità storica propria di ogni tempo – ad una lettura complessivamente più attenta allo storico e al contingente (livello delle esistenze). In tal senso Maritain, parlando a livello di filosofia della storia, indica la possibilità

⁶⁰³ E. BERTI, *Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, in MERCADANTE E LATTANZI, *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, 556.

⁶⁰⁴ MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 40.

intellettuale e la necessità morale di portare su di un “clima storico” o “ciclo storico” «giudizi razionali di valore e di discernere la forma e il significato delle costellazioni intelligibili che dominano le diverse fasi della storia umana»⁶⁰⁵.

Dalle considerazioni maritainiane fin qui svolte si comprende «l'importanza primordiale dell'idea di analogia per una sana filosofia della cultura», ed, anzi, per cogliere adeguatamente lo specifico di diverse fasi storiche e la possibilità della realizzazione di nuove forme di cristianità. Il filosofo francese indica la necessità di ispirarsi «al principio di analogia, che domina tutta la metafisica tomista e secondo il quale le idee più alte si realizzano nell'esistenza in modo essenzialmente diverso, pur conservando intatta la formalità loro propria»⁶⁰⁶. In quest'ottica, anche l'ideale di “Risorgimento” indicato da Del Noce può trovare nella proposta di nuova cristianità maritainiana un adeguato inveroamento. Infatti, parlando dell'*ideale storico concreto* della nuova cristianità, il filosofo francese afferma che «un'età nuova del mondo permetterà ai principi di questa civiltà vitalmente cristiana di realizzarsi secondo un nuovo analogato concreto»⁶⁰⁷. Maritain parla di questo ideale storico concreto come qualcosa di diverso dall'utopia ed anzi definisce questo ideale, potremmo dire, quasi delnociamente, un'«essenza ideale realizzabile (più o meno difficilmente, più o meno imperfettamente [...]); una essenza capace di esistenza e chiamante l'esistenza per un clima storico dato, rispondente quindi ad un massimo relativo (relativo a questo clima storico) di perfezione sociale e politica, e presentante solo – precisamente perché implica una relazione effettiva all'esistenza concreta – le linee di forza e gli abbozzi ulteriormente determinabili d'una realtà futura»⁶⁰⁸. Si considerino a conferma di questa convergenza di vedute

⁶⁰⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 164.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 163.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 164.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 156. Giova qui riportare anche alcune considerazioni di Maritain in relazione al rapporto tra – riprendendo il titolo del paragrafo a cui ci riferiamo – “essenza ed esistenza nella politica”: «la vita politica e sociale ha luogo nel mondo dell'esistenza e della contingenza, non delle pure essenze; e Dio sa a quali avventure vi sono esposte le essenze: quelle essenze che il filosofo considera a parte. In fin dei conti, se la storia non fosse nulla di più di uno svolgersi di necessità logiche, l'automatismo delle essenze vi sarebbe sufficiente, e il governo di Dio, libero capo di tutti gli agenti liberi, diverrebbe superfluo. Nessuno conosce ciò meglio della grande politica ecclesiastica. Una politica ideologica, sia essa giacobina e clericale, non conosce che le pure essenze (debitamente semplificate) e si può avere ferma fiducia che il suo platonismo la condurrà sempre, con una precisione infallibile, alla inesistenza. Nella storia, lo ricordavamo or ora, non si hanno tesi che si affrontano come in un libro o in una discussione accademica ove tutto si conclude

sull'idea di "nuova cristianità" quanto l'ultimo Del Noce in diversi contesti ha asserito difendendo espressamente l'opera di Maritain contro i vari fraintendimenti del nuovo modernismo: «Humanisme intégral erroneamente [è stato] visto come introduzione al progressismo cattolico»⁶⁰⁹.

È chiaro che la riflessione delnociana si sarebbe trovata a suo agio nell'ordine filosofico maritainiano, teoreticamente così determinato. Inoltre l'opera teoretica di Maritain declina la filosofia dell'essere come un dinamismo dell'essere, volto intrinsecamente al suo compimento, al Bene. Per cui sicuramente la filosofia dell'essere, che Del Noce dice doversi tradurre oggi come filosofia del bene – riecheggiando l'adagio classico secondo cui *ens et bonum convertuntur* –, trova nella seguente riflessione maritainiana una compiuta ed articolata definizione: «se l'amore e la tendenzialità sono coestensivi con l'essere, se il bene è una "epifania" dell'essere, se tutte le cose che aspirano, se tutte sono alle prese con l'esistenza, se diffondono nell'azione il proprio essere, dirigendosi, ciascuna a suo modo, verso il Bene sussistente che le trascende all'infinito, se in tutte le cose l'essere e le sue proprietà trascendentali tendono verso la pienezza superiore ad ogni Nome, dove, in una vita intangibile, esistono, nell'atto puro, identificate tra loro, tutto ciò avviene perché l'esistere è l'atto per eccellenza e perché l'Esistere sussistente per sé è al di sopra di tutto l'ordine degli esseri, delle perfezioni e delle esistenze che ne sono le partecipazioni create e che convergono nell'attrazione di Lui e nella attivazione che da Lui ricevono; la filosofia dell'essere è anche, e al tempo stesso, la filosofia del dinamismo dell'essere»⁶¹⁰.

nell'intima e meritoria soddisfazione di colui che ha ragione e ha saputo farla valere: si hanno forze concrete cariche di umanità, hgravate da fatalità e contingenze, che sono nate dall'avvenimento e vano all'avvenimento e delle quali il politico deve misurare il significato esistenziale» ibid., 227.

⁶⁰⁹ DEL NOCE, *L'unità del pensiero di Jacques Maritain*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 99. Un altro intervento, tra i più espliciti, in difesa ancora di Maritain è il seguente: «dopo il '45 Umanesimo integrale [...] fu letto generalmente – come giustamente osserva quell'espertissimo studioso di Maritain che è Vittorio Possenti [...] – così contro la sua lettera come contro il suo spirito, quale un dissimulato congedo dell'idea di cristianità; si mise cioè da parte l'essenziale idea di una "nuova cristianità" per portare unilateralmente l'attenzione sull'abbandono dell'idea sacrale della cristianità medioevale vista come modello assoluto» A. DEL NOCE, *Maritain messo in congedo?*, in «Il Tempo» 8 gennaio 1987 (già in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità. (Elementi di un dibattito)*, Massimo, Milano 1988, 242-245; ora anche in DEL NOCE, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 103-107, qui 104).

⁶¹⁰ IDEM., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 38-39. Si tengano presenti in margine a queste riflessioni del filosofo francese sul carattere dinamico dell'essere – per cui è possibile concepire il mondo dell'esistenza come un «mondo di natura e di avventura, [...] dove il corso degli eventi è elastico e mutevole mentre le leggi delle essenze sono necessarie»; e dove vi è spazio per la libertà di autonomia della persona libera a cui va riconosciuta «una densità

Insomma, un supporto e una conferma ulteriore al percorso delnociano avrebbero potuto darsi dall'incontro con il pensiero di Maritain e precipuamente con la sua riaffermazione della filosofia dell'analogia a livello di filosofia della storia. Anzi, la riscoperta delnociana del tomismo esistenziale avrebbe potuto trovare un suo più congeniale sviluppo nella ripresa dell'applicazione analogica dei principi eterni, che Maritain propone nella sua riscoperta del tomismo esistenziale. E seguendo fino in fondo la vocazione di questa filosofia del dinamismo dell'essere avrebbe trovato una giustificazione ancor più profonda a quella convergenza, che Del Noce solo abbozza, tra filosofia dell'essere e filosofia del bene per cui è possibile riguadagnare adeguatamente e criticamente in modo fondato il nesso tra il primato ontologico della verità ed il primato morale della libertà.

b) Dalla pagina maritainiana emerge un altro elemento di profonda affinità con l'opera delnociana: l'intendere la filosofia della storia come filosofia morale, ovvero come filosofia della libertà. La filosofia della storia necessita, per un approfondimento dei nessi tra teoria e pratica, tra causalità ideale e causalità materiale, di cogliere anche l'aspetto morale ed esistenziale dello svolgersi della vicenda storica; e allo stesso tempo implica una ricerca che, presupponendo un'indagine a livello di filosofia della natura, di filosofia dell'uomo e di filosofia del tempo, giunga ad individuare la centralità del dinamismo della libertà (o meglio delle libertà: umano e divina) nella storia.

Il contributo di Maritain segna un guadagno notevole per la filosofia dell'essere nel suo rapporto con la storia, poiché il tomismo esistenziale maritainiano, presupponendo un carattere dinamico dell'essere e dell'esistenza, riconosce alla storia e alla filosofia della storia, un posto non indifferente nella comprensione adeguata del nesso tra metafisica, antropologia e storia/prassi.

ontologica più elevata di tutto questo universo» – le acute e profonde considerazioni sul *suppositum* e sull'esistenza nel pensiero tomista cfr. *ibid.*, 54-55.

Risulta imprescindibile per comprendere in maniera corretta la filosofia della storia di Maritain considerare come egli la collochi nell'ambito delle discipline filosofiche. Egli pensa la filosofia della storia come interconnessa alla filosofia morale. Ora, quest'ultima come la prima *«presuppone la metafisica e la filosofia della natura»*. Ma è il carattere più prettamente *pratico ed esistenziale* che *speculativo* della filosofia morale e della filosofia della storia che porta ad allargare l'orizzonte di comprensione di queste discipline filosofiche all'insieme della filosofia nella ricerca del nesso tra teoria e prassi. Poiché, come scrive Maritain, la filosofia della storia *«come la filosofia morale, dipende per se stessa più dalla filosofia pratica che non da quella speculativa, e ciò in ragione del suo carattere esistenziale. E, proprio perché è esistenziale e pratica, essa presuppone l'insieme della filosofia: la pratica presuppone la teoria, la verità pratica presuppone la verità teorica. Questa è la ragione per cui la filosofia della storia si lega all'insieme della filosofia ed essa stessa appartiene alla filosofia morale e pratica. [...] La filosofia della storia è l'applicazione finale delle verità filosofiche, non alla condotta dell'uomo singolo, bensì al movimento intero dell'umanità. Per questo motivo è una filosofia morale»*⁶¹¹.

Se a livello di filosofia morale la relazione tra sapere pratico e sapere speculativo assume un rilievo fondamentale, essa rende ancor più manifesta la sua cogenza nell'esistente nella coimplicazione tra metafisica/teoria e storia/prassi – tra causalità ideale e causalità materiale –, e cioè, stando al livello dell'interpretazione storico-filosofica, *«la filosofia della storia esercita una forza d'urto sulla nostra azione: [...] molti errori che commettiamo ora nella vita sociale e politica procedono dal fatto che, pur avendo (auguriamocelo) molti buoni principi, non sempre sappiamo come applicarli intelligentemente. E l'applicarli intelligentemente dipende in gran parte da una autentica filosofia della storia: se non la possediamo, corriamo il grande pericolo di applicare in malo modo dei buoni principi. Il che è una sventura per noi, ma anche, e non meno, per i nostri*

⁶¹¹ MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 22.

buoni principi»⁶¹². Al di là di questa notazione finale che riecheggia la riflessione gilsoniana sulle “vicissitudini” alle quali la conoscenza dei principi sembra essere sottomessa, quello che più risulta significativo rispetto alla nostra ricerca è la rilevanza assegnata da Maritain alle implicazioni pratiche e socio-politiche della filosofia della storia, ossia – diremmo delnociatamente – all’imprescindibilità del rapporto tra storia della filosofia, filosofia della storia e presupposti filosofico-morali nell’interpretazione transpolitica della storia. Per cui per entrambi i nostri autori una mancata consapevolezza dei presupposti filosofico-religiosi che sussumono la nostra cosmovisione e dell’“inglobante non problematizzato” del proprio tempo – per il nostro tempo la visione assiologica della modernità –, rischia di veicolare una serie di virtualità negative nell’applicazione storica dei principi e delle essenze a cui ci si ispira. È interessante, inoltre, notare, *en passant*, dal punto di vista lessicale – come parallelo all’interpretazione transpolitica delnociata – che Maritain parla di filosofia *della cultura* (livello delle idee-essenze) e di filosofia *della storia* (ambito dell’intera realtà del divenire storico) indicando due diversi e distinti ambiti epistemologici che però devono necessariamente compenetrarsi per un’adeguata interpretazione della storia e della storia della filosofia⁶¹³. Per cui l’applicazione analogica (e non univoca) dei principi nel concreto divenire storico risulta tanto più adeguata quanto più corretta è l’indagine di filosofia della storia, o dell’interpretazione della storia della filosofia moderna e contemporanea.

Maritain non solo colloca la filosofia della storia all’interno di una concezione generale della filosofia, ma ritiene anche che il congetturare della filosofia della storia abbia una sua specifica scientificità, diversa da quella delle scienze naturali, che però risulta completamente legittima in sede epistemologica. Il filosofo francese si chiede, a proposito della possibilità di concepire il

⁶¹² *Ibid.*, 23.

⁶¹³ Possenti definisce sinteticamente come segue i due livelli di indagine storico-filosofica qui accennati: «*il primo [filosofia della cultura] concerne la pura logica delle idee e la ricerca delle loro concatenazioni necessarie: il filosofo della cultura muove alla caccia delle essenze ideali e delle linee di forza lungo le quali si sviluppano le necessità implicite in tali essenze. Il secondo livello, quello di filosofia della storia, riguarda l’intero corso storico e l’intera realtà della storia, ma è uno sviluppo concreto determinato da un lato dalla luce interna delle idee, e dall’altro dall’ambiente umano in cui tali idee operano, dalle contingenze della storia come anche dagli atti di libertà prodotti in essa. La filosofia della cultura risulta allora essere soltanto un momento o un settore della filosofia della storia, la quale appunto riflette sullo stato reale e concreto della totalità storica*» V. POSSENTI, *Introduzione*, a IDEM. (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, 15.

lavoro filosofico oltre una ristretta concezione astrattamente essenzialista-idealistica che non vede altro che la necessità o la certezza assoluta come ambito proprio al filosofare: *«perché la filosofia non deve anch'essa avere il privilegio di utilizzare la congettura e l'ipotesi? [...] Una disciplina, in cui verità e certezze filosofiche, iniettate, per così dire, nell'induzione, confermano e convalidano il processo induttivo, sarà tanto più congetturale quanto maggiore sarà la parte della pura induzione. Ma [...] essa [la filosofia della storia] non è puramente congetturale, non è mai pura induzione: una certa necessità razionale vi è sempre implicata»*⁶¹⁴. Dunque, come in Del Noce, anche in Maritain si riconosce una certa *razionalità* alla storia e una capacità all'uomo di poterla *leggere* e *interpretare* non solo soggettivamente – cioè, sempre situati nelle condizioni storico-culturali proprie al tempo e luogo in cui si vive, e relativamente condizionati dalla propria posizione moral-esistenziale –, ma anche, circostanziatamente o limitatamente, in modo (saremmo tentati di dire, “oggettivo” se non fosse per l'indole fortemente idealistica che questa espressione rischia di veicolare con sé) *reale* e certo⁶¹⁵. Maritain esplicita l'imprescindibilità della reciprocità tra metodo induttivo e deduttivo per la filosofia della storia nei seguenti termini: *«io non credo ad una filosofia della storia puramente aprioristica, fondata sia su intuizioni puramente filosofiche sia su esigenze dialettiche. Ma se quei due lumi sono uniti – il lume induttivo dei fatti e il lume razionale dell'analisi filosofica – ambedue si certificano e si fortificano a vicenda. E tutt'e due insieme costituiscono, a mio avviso, il contenuto oggettivo proprio della filosofia della storia, vale a dire un*

⁶¹⁴ MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 23.

⁶¹⁵ Si rammenti quanto il filosofo francese dice contro ogni “gnosticismo della storia” di matrice hegeliana che subisce la tentazione di esaurire il senso della storia attraverso la ragione: *«La storia non è un problema da risolvere, ma un mistero da contemplare: un mistero che, in un senso, è sovrintelligibile (in quanto dipende dai disegni di Dio) e, in un altro senso, infraintelligibile (in quanto implica la materia e la contingenza, e dipende dalla nientificazione prodotta nelle cose dall'uomo quando commette il male). La questione, di conseguenza, consiste solamente nel percepire, in questa inesauribile realtà, alcuni aspetti intelligibili, che rimarranno sempre parziali e, in qualche modo, disgiunti. La teologia non spiega la Trinità divina. Analogamente, la filosofia della storia non spiega la storia. [...] Affermiamo, dunque, come nostro primo principio: la storia non può né essere razionalmente spiegata, né ricostruita secondo leggi necessitanti. La storia può, bensì, essere caratterizzata, interpretata o decifrata in una certa misura e limitatamente ad alcuni aspetti generali, nella misura in cui riusciremo a scoprire in essa significati o direzioni intelligibili, e leggi che illuminino gli eventi senza necessitarli»* *ibid.*, 32-33.

*insieme di dati e di connessioni intelligibili che sono stati tratti per induzione, ma che sono controllati e verificati dall'analisi razionale»*⁶¹⁶.

Con grande equilibrio Maritain accoglie con Hegel *«l'intuizione della realtà come storia, cioè come mobilità, flusso, cambiamento e perpetuo mutamento»*, ovvero il carattere dinamico dell'essere come coesistente all'esistenza. Ma, d'altra parte, *contro* il filosofo di Stoccarda egli mette in evidenza che *«proprio perché la filosofia della storia è il ritorno finale del sapere filosofico all'individuale e al contingente, le è assolutamente impossibile (come Hegel ha follemente creduto) avere il medesimo grado di certezza che la metafisica»*⁶¹⁷.

La filosofia della storia presuppone, lo ribadiamo, la metafisica e la filosofia della natura, ma non appartiene a queste discipline, il suo ambito proprio è la filosofia morale in quanto disciplina che si volge a sondare la sfera del pratico e dell'esistenziale alla luce del mistero della libertà. Ovviamente la libertà oggetto d'indagine non sarà la libertà fisica, per dirla con Maritain la *libertà di spontaneità*, ma la libertà dello spirito, interiore, la *libertà d'indipendenza*⁶¹⁸. Proseguendo in questa direzione, l'indagine maritainiana assegna alla filosofia della storia quel carattere di filosofia della libertà, che risulta essere il vero centro della ricerca storico-filosofica del pensatore francese. Infatti, quello che sembra criticare più aspramente in Hegel (e in misura diversa in Marx) è proprio l'incapacità di vagliare e pensare il senso e il dinamismo della libertà nella storia. Maritain asserisce che il filosofo di Stoccarda è persino incapace di riconoscere il ruolo reale e decisivo dei grandi uomini della storia; *«mai Hegel parla della loro coscienza, dell'apporto della loro ragione, della loro libertà, di ciò, insomma, che v'è di più autenticamente umano e razionale in essi. [...] Hegel misconosce la libertà umana nella stessa misura in cui non vede che il modo di prodursi di un mutamento storico, in se stesso necessario, dipende da quella libertà. [...] Vi sono cambiamenti nella storia umana che sono necessari. Ma non basta dire così, giacché la maniera o il modo secondo cui questi cambiamenti avvengono non son necessari: il modo dipende dalla volontà e*

⁶¹⁶ *Ibid.*, 18.

⁶¹⁷ *Ibid.*, 24, 25.

⁶¹⁸ cfr. MARITAIN., *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968, 12-13.

dalla libertà degli uomini. In altre parole, il cambiamento necessario di cui parliamo può compiersi in un modo o in un altro, secondo vie tutt'affatto diverse quanto al loro significato spirituale o razionale»⁶¹⁹.

Ciò che caratterizza la filosofia maritainiana della libertà, nel solco della tradizione metafisico-teologica, è il riconoscere alla libertà umana di essere *drammaticamente* affidata a se stessa in vista del fine per cui esiste, della sua liberazione effettiva, cioè di poter essere quello che già realmente è in potenza, ma non ancora in atto: una *libertà liberata*. Essa implica quindi un percorso: «l'uomo è un essere metafisico, è un animale che si nutre di trascendentali. Non vi è morale nelle formiche più di quanto ve ne sia nelle stelle: il loro cammino è già tracciato. Ma noi per il solo fatto che conosciamo il senso della parola essere e della parola perché, e che nella nostra povera testa il cielo intero (e più che cielo) può entrare, eccoci persi prima di avere fatto un passo. Noi dobbiamo inventare il nostro cammino, dobbiamo deliberare il nostro fine»⁶²⁰.

Questo cammino della libertà non si riduce all'applicazione di un ordine, ma si realizza nel concepire un ordine in un giudizio pratico, in cui la coscienza, confrontandosi con la regola, decide e pone il fine della sua azione. Questa dinamica della libertà implica un continuo rimando tra ordine eterno ed ordine contingente in cui teoria e prassi sono chiamate congiuntamente a determinarsi effettivamente per il vero e il bene nelle diverse circostanze personali, sociali, storiche e culturali. In tal senso scrive ancora il filosofo francese: «la ragione non ha soltanto da riconoscere l'ordine scaturito dal pensiero creatore; vi è un ordine che essa stessa è incaricata di costituire in quanto ragione pratica: è appunto quello delle cose umane e degli atti umani, che rappresenta, secondo s.

⁶¹⁹ MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 28. Interessante per la pregnanza e l'attualità l'esempio che Maritain propone sulla tecnica, anche per una profonda affinità con Del Noce, e che noi qui riportiamo: «prendiamo, ad esempio, le implicazioni del progresso scientifico, industriale e tecnologico. È evidente che il passaggio dell'umanità in un regime tecnologico è cosa necessaria; non può essere evitato, ma in quale spirito, in quale maniera, secondo quale modo? In guisa tale che l'uomo passi al servizio della macchina e della tecnica; o piuttosto in guisa tale che la tecnica o la macchina divengano strumenti della libertà umana? Il medesimo cambiamento può prodursi in una maniera opprimente e avvilita, o in una maniera autenticamente razionale e liberatrice. E ciò non dipende da alcuna necessità storica, ma dalla via lungo la quale intervengono gli uomini, soprattutto i grandi uomini, le grandi figure della storia» *ibid.*, 28-29.

⁶²⁰ MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, 17.

Tommaso, il dominio dell'etica. Continuatrice e collaboratrice dell'opera divina, essa deve inventare, conformemente all'ordine eterno, l'ordine contingente e costantemente rinnovato delle opere del tempo. L'ordine umano non è già tutto fatto nelle cose e nella natura, è un ordine di libertà e non soltanto da constatare e da ricevere: lo si deve anche fare»⁶²¹. Come non scorgere in queste parole del filosofo francese ancora una profonda affinità col pensiero delnociano quando appunto si riferisce alla metastoricità delle verità eterne e dice della loro inesauribilità e della necessità di riguadagnare in ogni tempo e in ogni circostanza storico-culturale determinata le virtualità che queste possono dischiudere per l'umanità in ogni preciso contesto.

Ciò che specifica ulteriormente il nostro interesse per la filosofia della storia come filosofia della libertà così come è intesa da Maritain, e in grande consonanza con l'analisi delnociana, è il fatto che questi identifica il centro di questa dimensione nel rapporto tra libertà umana e libertà divina. Infatti per il filosofo francese *«nessuna filosofia della storia può essere autentica se la filosofia generale che essa presuppone e di cui è parte, non riconosce l'esistenza del libero arbitrio [...] e l'esistenza di Dio. La conseguenza di queste due verità è che la storia umana implica una duplice sorta di contingenza, da un lato in relazione alla libertà trascendente di Dio, e dall'altro in relazione tanto al libero arbitrio umano, quanto agli accidenti e vicissitudini della natura»⁶²². Dunque il confronto-scontro di queste due libertà costituisce la trama reale e sostanziale della storia e il suo principale problema; anzi «per quanto importante possa essere la parte di tutto il materiale visibile che condiziona nel mondo della natura, la storia è fatta anzitutto dall'intersecarsi e dal comporsi, dall'inseguirsi e dal conflitto di libertà increata e libertà creata. La storia, ad ogni istante del tempo, è come inventata dalle iniziative concordi o discordi di queste due libertà. [...] Questo è, in breve, il punto di vista che mi sembra vero circa il problema dei rapporti tra libertà defettibile dell'uomo e la libertà eterna di Dio – il problema assolutamente primo per il filosofo della storia»⁶²³.*

⁶²¹ *Ibid.*, 63.

⁶²² MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 34.

⁶²³ *Ibid.*, 96.

Illuminato dal pensiero metafisico e da quello teologico il cammino della libertà può così procedere più speditamente verso il suo compimento. E questo diventa ancor più evidente se poniamo attenzione al fatto che, come scrive Maritain, «*ci è chiesto di divenire, nel nostro agire, quello che siamo già metafisicamente, delle persone, ci dobbiamo rendere, col nostro sforzo, delle persone padrone di sé medesime e che siano il loro tutto. Ecco, dunque, [...] una libertà che noi dobbiamo guadagnare tanto faticosamente: la libertà terminale. Con quale termine designarla? Possiamo dire che è una libertà di esultazione e, in un senso paolino, non kantiano, una libertà di autonomia*»⁶²⁴.

Un'interessante conferma sulla profonda influenza di Maritain nel giovane Del Noce sul tema della libertà ci viene da un inedito che raccoglie alcuni sui appunti personali a commento de *Du régime temporel et de la liberté* ove emergono una serie di spunti che purtroppo non hanno poi trovato una sistematica ed articolata continuazione nell'opera delnociana. Citiamo di seguito alcuni passaggi significativi tratti da questo breve inedito: «*lo scopo della filosofia di Maritain: la filosofia di S. Tommaso non è soltanto una filosofia della natura o dell'essere, ma una filosofia della libertà e dello spirito. Ossia mentre i polemisti affermano che la filosofia di S. Tommaso è una filosofia della natura perché filosofia dell'essere, Maritain afferma che proprio perché filosofia dell'essere*

⁶²⁴ MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, 28. Per intendere adeguatamente il senso di “libertà terminale” si tenga presente il distinguo che Maritain pone tra questa e quella che definisce “libertà iniziale”. Per quanto concerne la determinazione di quest'ultima egli afferma; «*il libero arbitrio è la radice stessa del mondo della libertà, è un dato metafisico, noi lo riceviamo con la nostra natura ragionevole e non abbiamo da conquistarlo; così esso appare come la libertà iniziale*» *ivi*. Quindi se questa rappresenta l'inizio, la radice della realtà complessa della libertà *tout court* bisogna, però, anche considerare che essa non si esaurisce nel libero arbitrio che piuttosto ne costituisce solo un momento, certo imprescindibile, ma comunque solo un momento e non può mai essere il *fine* della libertà. Infatti il *termine*-compimento della libertà Maritain lo declina in modi diversi (*autonomia, spontaneità, esultazione...*) indicando come sia a livello spirituale che a quello sociale la dialettica della libertà tenda a realizzarsi secondo una connaturata *necessità* – non necessitante – inscritta nel suo dinamismo, invece che rimanere come sospesa in una indeterminata ed estenuante forma di mero arbitrio (per una profonda ed articolata esposizione della sua filosofia della libertà si vedano i capp. V-VII di IDEM., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*). Per dare una descrizione più dettagliata delle suddette forme di libertà terminale riportiamo il seguente passaggio di Possenti: «*liberandosi dal male morale e dai limiti che gravano sulla condizione umana, la persona raggiunge una vita più alta e una pienezza relativa di “libertà terminale”, che si può chiamare libertà di autonomia, di spontaneità, di indipendenza, di fioritura e infine di esultazione: d'autonomia e di spontaneità poiché il soggetto compie con perfetta naturalezza e senza alcuna costrizione quanto è richiesto dalla legge morale, introiettata liberamente e perciò non sentita come eteronoma; libertà d'indipendenza, poiché egli cerca di liberarsi dai condizionamenti eteronomi; libertà di fioritura, mirata alla compiuta edificazione del soggetto; libertà di esultazione, poiché nel suo vertice una tale libertà dona una pienezza di esistenza e di fruizione*» POSSENTI, *Essere e libertà*, 188.

la filosofia di S. Tommaso non si riduce a filosofia della natura. [...] Tendenza: il soggetto verso l'essere nella sua esistenza concreta. "È questa funzione finalizzatrice dell'essere nei riguardi dell'appetito che fonda la nozione di bene in generale e di bene ontologico, e che rende insieme ogni appetito tributario della conoscenza" [qui Del Noce cita dal testo maritainiano]. [...] La libertà non si capisce nel tomismo se non in relazione a Dio, se la volontà non è l'immagine di Dio. Se l'uomo è in rapporto con la sola società la libertà diventa autodeterminazione. [...] Che cosa vuol dire che "la libertà presuppone la natura? Vuol dire che l'etica presuppone la metafisica e la filosofia speculativa, o che il retto uso della nostra libertà presuppone la conoscenza di ciò che è, e delle leggi supreme dell'essere" [cita ancora dallo stesso testo]»⁶²⁵.

Quello che in Del Noce emerge come dato primo nell'interpretazione della storia contemporanea – come abbiamo visto nei precedenti capitoli – è il confronto della dialettica pascaliana con quella hegelo-marxista. Il confronto di queste due dialettiche implica un confronto tra due visioni della storia e due antropologie tra loro incompatibili. Incompatibilità che per il filosofo torinese sta in quella mozione interiore della libertà pro o contro il dato rivelato, mozione-opzione che sta a monte delle visioni storico-filosofiche di queste opposte antropologie. Ed è dallo scacco-sconfitta di una di queste (Hegel-Marx) che l'altra si trova confermata (Pascal), per cui si ha che il problema della libertà, specialmente nella sua forma di *libertas minor*, si trova ad essere al centro delle riflessioni delnoceane. Similmente, ma con un registro diverso, anche il filosofo francese ritiene imprescindibile per l'uomo, ed in particolare per il filosofo della storia, fare i conti con l'attuale condizione umana e la sua lettura fatta alla luce della rivelazione cristiana. Di fondamentale importanza risulta ora comprendere come la *filosofia adeguatamente presa* secondo Maritain conduca dal punto di vista dell'interpretazione storico-filosofico per intrinseca e coerente logica della sua ricerca a richiedere lumi sulla condizione umana alla teologia cristiana. Ovvero, senza diventare una teologia della storia la filosofia della storia nel cercare di comprendere

⁶²⁵ A. DEL NOCE, *Appunti per la teoria tomista della libertà* (inedito a cura di T. Dell'Era), in VASALE - DESSI, *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, 191-192.

l'effettiva situazione storica dell'uomo non può non considerare anche l'ipotesi rivelata della caduta che spiegherebbe sia la presenza *indecifrabile* e *scandalosa* del male sia l'esistenza del Dio cristiano: onnipotente e infinitamente buono. Infatti la filosofia della storia *«appartiene alla filosofia morale, giacchè considera gli atti umani visti nella evoluzione dell'umanità. E qui ci è necessario o accettare o rifiutare i dati della rivelazione giudaico-cristiana»*⁶²⁶. Dall'accettazione della prospettiva rivelata discendono due ordini quello della natura e quello della grazia; e affianco a tali ordini si collocano da una parte la Chiesa e dall'altra il mondo. In conseguenza di ciò dovremo distinguere una teologia della storia e una filosofia della storia con le loro rispettive cosmovisioni entro le quali si inserisce la storia: *«la teologia della storia è centrata sul mistero della Chiesa, pur considerando le sue relazioni col mondo; mentre la filosofia della storia è centrata sul mistero del mondo, pur considerando le sue relazioni con la Chiesa, con il regno di Dio allo stato pellegrinante. Se è vero, ciò significa che la filosofia della storia appartiene alla filosofia morale adeguatamente presa, cioè completata dai dati che la filosofia prende dalla teologia, e che riguardano la condizione esistenziale di questo essere umano stesso i cui atti e la cui condotta sono oggetto della filosofia morale. La filosofia morale deve tener conto di tutti i dati [...] che contribuiscono a farci autenticamente conoscere l'uomo reale e la sua condizione esistenziale»*⁶²⁷.

Si comprende dunque come la possibilità della riaffermazione della visione metafisico-religiosa per questi nostri autori sia profondamente legata al nesso tra filosofia della storia e antropologia filosofico-teologica. Prendendo in considerazione la dottrina del peccato originale Del Noce mostra come la libertà umana si trovi dinanzi alla scelta tra il mito di Anassimandro e la visione biblica della fede cristiana *«poiché la storicità del peccato originale si sottrae a ogni rappresentazione*

⁶²⁶ MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 36-37. Del Noce, dal canto suo, rifacendosi a Pascal scrive in merito alla stessa tematica: *«soltanto la religione cristiana è in grado di spiegare la duplicità dell'uomo attraverso il dogma del peccato originale, che ci parla di uno stato di grandezza primitiva, da cui l'uomo è decaduto per sua colpa. Per questa caduta egli è misero; per le tracce della grandezza originaria ha ancora l'idea della verità e della beatitudine. Mistero incomprensibile: ma senza di esso noi siamo incomprensibili a noi stessi»* A. DEL NOCE, voce *Mazzantini*, in *Enciclopedia Filosofica*, Lucarini, Firenze 1982, vol. VI, 302-315 (ora in IDEM., *Da Cartesio a Rosmini*, 586-588, qui 198).

⁶²⁷ MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, 36-37.

*oggettiva le filosofie si costituiscono su una scelta rispetto all'inverificabile»⁶²⁸. In definitiva, il soggetto umano – nel suo “essere gettato” nell'esistenza; per il mistero che è a sé stesso e nell'enigmaticità che le relazioni e il cosmo stesso rappresentano – è sempre rinviato ad un livello morale-esistenziale in cui decidere “previamente” la posizione del suo *cogitare* e del suo interpretare la vita e la storia. Dal punto di vista della fede l'interpretazione della storia si arricchisce del dato originario che pur non potendo possederlo fin in fondo, tuttavia illumina la sua concreta esistenza. Infatti il peccato originale non introduce una rottura radicale tra il cosiddetto stato prelapsario e quello postlapsario giacché «*per quanto sia grave la rottura consumatasi nel peccato di origine, è impossibile capire l'uomo storico senza radicarlo nella sua preistoria teologica rivelata*»⁶²⁹.*

IV.2 Spunti di riflessione *oltre* Del Noce attraverso Gilson e Maritain

Se Del Noce parla di un “ponte” tra Pascal e S. Tommaso da cercare nell'unità di filosofia e teologia, bisogna, secondo il nostro parere, esplicitamente incrementare la ricerca delnociana di questa unità attraverso le discipline della filosofia della storia, della filosofia morale e dell'antropologia sia filosofica che teologica, riconsiderandole alla luce del tomismo esistenziale maritainiano. Infatti l'approfondimento speculativo della filosofia dell'essere condotto da Maritain indirizza a ripensare in un senso dinamico ed esistenziale il fondamento dell'esistente e la ricerca del compimento della libertà dell'uomo come orientata costitutivamente al vero e al bene. Riconoscendo contestualmente la necessità, non necessitante, della ragione di essere illuminata

⁶²⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 192.

⁶²⁹ A. SCOLA, *Introduzione al primo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città nuova, Roma 2003⁴, 27. Si inserisce qui la profonda riflessione sul “principio” che fa riferimento alla discussione di Gesù coi farisei (*Mt* 19, 3ss): «*il principio coincide [...] con la vita dell'uomo, originario dalla creazione fino al peccato originale. Anzi esso si illumina definitivamente proprio in relazione con il peccato originale, come fattore discriminante le due situazioni originarie, tra loro ben distinte, quella di innocenza originaria (status naturae integrae) e quello di peccaminosità originaria (status naturae lapsae). In quest'ottica il richiamo di Cristo appare come un invito, carico di conseguenze etiche, a riconoscere l'esistenza di una continuità essenziale tra lo stato storico di peccato, proprio dell'uomo di ogni tempo, e quello, in un certo senso preistorico, di innocenza*» *ivi*.

nella sua ricerca esistenzialmente e storicamente determinata da una verità rivelata che apra ad una comprensione più complessiva (e ragionevole) dell'*humanum*. In tal senso, riferendosi alla profondità e all'acume del *realismo esistenziale* di S. Tommaso, Maritain dice che egli «*riconcilia l'intelligenza e il mistero nel cuore dell'essere, nel cuore dell'esistenza. E con ciò egli libera la nostra intelligenza, la rende alla sua natura rendendola al suo oggetto. [...] Mettendo pace tra il nostro spirito e il misterioso universo, egli mette anche pace fra il nostro spirito e il misterioso Creatore. Invece di separare la filosofia dalla teologia, come doveva fare Descartes, e rifiutare alla teologia ogni valore di scienza, egli pone la filosofia in continuità con la teologia e fonda in ragione l'eminenza della saggezza teologica, partecipazione in noi, come diceva, della scienza degli spiriti che vedono Dio*»⁶³⁰.

Nella ricerca di questo ponte, insieme e *oltre* Gilson, il ruolo di Maritain non risulta affatto secondario proprio avendo segnato il cammino al tomismo esistenziale verso la possibilità di assumere e svolgere adeguatamente nel suo alveo la filosofia della storia illuminata dalla Rivelazione, senza costringerla a diventare teologia della storia. In tal senso Del Noce – anche se non ha mai tematizzato questa riscoperta maritainiana del nesso tra filosofia della storia e tomismo esistenziale e di uno sviluppo dell'interpretazione transpolitica in questo orizzonte – riconosce tra i «*più insigni rappresentanti del tomismo come filosofia aperta ed esistenziale, Maritain, Gilson*»⁶³¹.

Il filosofare attraverso la storia dell'opera delnociana, connotato in senso ontologistico (e teistico), chiede di incontrare quel momento fondativo del tomismo esistenziale che corrobora le sue vedute storiografico-speculative in un orizzonte più squisitamente teoretico. Per questo se l'opera di Del Noce è orientata, come si è visto, «*da Cartesio a Rosmini e oltre, [...] verso la riscoperta del tomismo*», riteniamo che insieme a Gilson in questa riscoperta non possa mancare Maritain. Bastino qui di seguito alcuni spunti di carattere gnoseologico, esistenziale ed ontologico, per mettere in luce

⁶³⁰ MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, 274-275.

⁶³¹ DEL NOCE, *Il progressismo cattolico*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 164.

come l'impianto del pensiero delnociano sarebbe stato rafforzato e suffragato dall'incontro più specificamente speculativo con questi autori.

Un primo dato da tener presente è l'attenzione accordata da Gilson e Maritain all'esistenza come fattore intimamente connesso con l'essenza ma ad essa *sovraordinata*, nel senso che la sua intelligibilità non si lascia esaurire dall'essenza e che la realtà stessa dell'essenza non può far a meno dell'esistenza per poter sussistere nell'orizzonte dell'essere. Infatti Gilson ci mette in guardia in merito al fatto che *«le ontologie dell'essenza non commettono solamente l'errore di ignorare il ruolo dell'esistenza, ma s'ingannano sulla natura dell'essenza stessa. Dimenticano semplicemente che l'essenza è sempre quella di un ente, che non viene espresso nella sua interezza dal concetto della sola essenza. Vi è, nel soggetto che ciascuna essenza designa, un elemento metafisico che trascende l'essenza stessa [...] La storia della filosofia è lì a farci vedere che prendere atto dell'esistenza è l'inizio della sapienza filosofica»*⁶³².

Anche Maritain, dal canto suo, rileva che l'indagine intellettuale sull'essere e la scoperta di questo nel vissuto concreto portano – se si accoglie nella sua integralità la dialettica di esperienza e trascendenza della realtà – alla conclusione che *«l'essere che è oggetto del metafisico, l'essere in quanto essere, [...] è l'essere reale in tutta la purezza e l'ampiezza della sua intelligibilità propria e del proprio mistero. Questo essere è sussurrato nelle cose e in tutte le cose, le cose lo dicono all'intelligenza, ma non lo dicono a tutte le intelligenze: solo a quelle che sanno intendere, per cui anche qui si può dire con ragione: qui habet aures audiendi, audiat»*⁶³³.

In questo orizzonte il rapporto tra esistenza e filosofia – che include una più attenta riconsiderazione del rapporto tra fenomenologia e metafisica⁶³⁴ – risulta pienamente compatibile

⁶³² GILSON, *L'essere e l'essenza*, 279, 301. «Sussiste sempre nell'essere qualcosa che l'essenza in quanto tale è incapace di spiegare. [...] In qualsiasi modo si faccia, l'esistenza rifiuta di lasciarsi dedurre e partire da che che sia, foss'anche l'essere stesso» *ibid.*, 310.

⁶³³ MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere*, 73. Continua l'autore: «l'essere appare allora secondo i suoi caratteri propri come transoggettività consistente, autonoma ed essenzialmente varia, perché l'intuizione dell'essere è nello stesso tempo intuizione del suo carattere trascendentale e del suo valore analogico. Non basta imbattersi nella parola essere, dire "essere", bisogna avere l'intuizione, la percezione intellettuale dell'inesauribile e inconcepibile realtà così manifestata come oggetto. È questa intuizione che fa il metafisico vero» *ivi*.

⁶³⁴ «Al termine di ogni ontologia dell'esistenza, si incontra una fenomenologia che si illumina dei suoi principi, ma che anche la completa, poiché la fenomenologia comincia nel punto preciso in cui il pensiero si sforza di cogliere l'esistere

con le ricerche giovanili di Del Noce ove l'inesauribilità dell'esistente è colta attraverso l'"evidenza intesa come mistero intelligibile" (Mazzantini) e la ricerca "ontofenomenologica" della verità si svolge attraverso il vissuto concreto (Marcel-De Corte); inoltre si può scorgere una continuità rispetto al tema del "filosofare nella fede" (Gilson *oltre* Chestov). L'attitudine filosofica delnociana, poi, spesso così vicina al pascaliano «*i principi si sentono, le proposizioni si concludono*» – espressione che all'interno della relazione di reciproca circolarità tra *coeur* e *raison* implica, come ci ricorda Peratoner, una «*superiorità della conoscenza di tipo intuitivo sulla ragione*»⁶³⁵ – può trovare nell'intuizione intellettuale ripresa dal tomismo esistenziale una profonda consonanza e un più sicuro ancoraggio teoretico. Infatti, rimarcando oltre l'aspetto nozionale la dimensione sapienziale e morale del filosofare, Maritain scrive che «*l'intuizione dell'essere non è il culmine della sapienza filosofica, ma è la condizione indispensabile per giungervi*»⁶³⁶. Poiché, ribadendo lo stesso concetto in termini diversi con Gilson, «*la fonte della filosofia scaturisce da un piano più profondo di quello della filosofia stessa, ma questa è una verità alla quale i filosofi non amano molto pensare*»⁶³⁷. Non si può non pensare, in questo contesto, all'importanza che nell'opera delnociana riveste la ripresa del valore morale della conoscenza (Cartesio e Malebranche) e del conseguente nesso tra ragione e affezione⁶³⁸.

Se si pone attenzione all'aspetto più speculativo implicato nel nesso tra morale e conoscenza, bisogna riconoscere la necessità di fondare il momento opzionale presente nell'argomentare

*nella sua funzione propria di causa dell'essere, vale a dire nella sua attività vitale e sempre inventiva. È indubbiamente un grave errore voler costituire una fenomenologia che sia essa stessa in qualche modo la propria metafisica. [...] Ma non è meno necessario che la metafisica dell'essere si appoggi su una fenomenologia che essa oltrepassa senza tuttavia separarsene. È per mancanza di questa salutare zavorra che la metafisica si è così spesso perduta nel vuoto dell'astrazione pura» GILSON, *L'essere e l'essenza*, 320-321.*

⁶³⁵ A. PERATONER, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX (1997), 2/3, aprile-settembre, 327.

⁶³⁶ J. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, in «Revue thomiste» I (1968), 5-40 (Relazione tenuta a Kolbsheim il 21 luglio 1967; ora in IDEM., *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, trad. it. "Approches sans entraves". *Scritti di filosofia cristiana*, vol. II, 9-58, qui 22).

⁶³⁷ GILSON, *L'essere e l'essenza*, 301.

⁶³⁸ E come non ricordare, ancora a mo' di semplice rimando, il seguente testo maritainiano? «*Tutte le filosofie razionaliste pongono inevitabilmente un mortale divorzio tra la conoscenza e l'amore. L'esistenzialismo tomista li accorda e li unisce, e fonda l'amore sull'intelligenza, e fortifica l'intelligenza con l'amore*» MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, 277.

delnociano, perché non risulti equivocamente solo sospeso all'arbitrio del soggetto conoscente. Infatti l'opzione per Del Noce, determinata in un certo senso esistenzialmente e storicamente, e dipendente dalla visione filosofico-religiosa della condizione dello *status naturae lapsae*, non può non tener conto della realtà data e decidere per o contro il reale nella sua datità finita e limitata. E conseguentemente l'opzione che si fa non potrà non influenzare l'articolarsi del pensiero in relazione alla determinazione del senso dell'intelligibilità dell'esistente. Per questo l'analisi delnociana a diversi livelli ha preso di mira l'a-teologizzazione della ragione – e dunque la sua conversione da ragione metafisico-contemplativa a quella scientifico-operativa – che veicola con sé una radicale incapacità di soffermarsi di fronte alla datità entitativa e al mistero della libertà per cogliere tutta la profondità dei fattori in essi presenti e lasciar anche posto a ciò che non è di immediata presa concettuale. Tuttavia la determinazione precipuamente teoretica del mistero della sovrintelligibilità dell'esistenza e del rapporto del soggetto conoscente con questa risulta tematicamente non sviluppata nell'opera delnociana, così acuta e profonda nel rilevare l'opzione filosofico-religiosa che sta a monte di ogni visione storico-filosofica.

Gilson viene in soccorso all'impianto delnociano attraverso la sua riflessione gnoseologica sul nesso tra essenza ed esistenza e sull'annessa difficoltà-impossibilità di esaurire il reale nella pura concettualizzazione. *«Ciò che rende il problema così difficile, [...] è che la sola di queste due nozioni [essenza ed esistenza] che sia concettualizzabile deriva da quella che non si lascia concettualizzare. Nessuna constatazione è più sconcertante per il pensiero logico, di cui essa contraddice la tendenza naturale a tutto oggettivare sotto forma di concetti. Quando si dice che l'essere è ciò che "è", lo si definisce in funzione dell'esistenza; ma dal canto suo l'esistenza, in funzione di che cosa la si può definire? A meno di spiegarla come una semplice modalità di quell'essere stesso che peraltro si ritiene sia essa a fondare, non si vede a quale nozione anteriore riconnetterla al fine di chiarirla. D'altra parte, il pensiero ripugna a usarne per giustificare il concetto di essere che ne deriva, poiché ricollegare il concepibile all'inconcepibile è come sospendere il noto all'ignoto. Non solo, poiché si tratta qui del primo di tutti i concepibili, non si*

*può subordinarlo a quell'inconcepibile che è l'esistenza senza subordinargli al tempo stesso tutta quanta l'ontologia e, con lei, la filosofia che a essa chiede i suoi principi. Forse è questo tuttavia il solo partito al quale la filosofia, se non vuole sacrificare né l'esistenza né l'essere, deve alla fine appigliarsi. Scegliere questo partito non vuol dire prendere una decisione arbitraria. [...] La questione del primo principio dunque non si pone. Se a suo riguardo s'impone qualche opzione, essa non può riguardare lui, giacché questo principio è l'essere, ma il modo di concepirlo. Una opzione non è necessariamente arbitraria. Quella a cui noi pensiamo, tantomeno lo è in quanto si tratta al contrario di una opzione razionale tra elementi empiricamente dati. Il problema è infatti quello di sapere se la ragione porrà nel cuore del reale il solo elemento che possa permetterle di comprendere poi il reale totale, ossia il reale preso nella totalità degli elementi che lo costituiscono. Alla domanda così concepita, sembra che sia possibile una sola risposta, e tale sarebbe infatti il caso, se tutti gli elementi costitutivi del reale si lasciassero ugualmente cogliere dalla ragione. Ma abbiamo visto che uno di essi sfugge alla presa del pensiero concettuale, ed è appunto per questo che ogni ontologia, lo voglia essa o meno, è come sospesa a un'opzione»⁶³⁹. Ci scusiamo per la lunga citazione, ma riteniamo opportuno mostrare, attraverso questa riflessione di Gilson, il carattere speculativo dell'opzione filosofica, che informa di sé ogni sistema di pensiero e che in Del Noce è alquanto implicito. Infatti questo versante dell'opzione emerge nell'opera delnociana piuttosto in relazione al momento morale e filosofico-religioso⁶⁴⁰, mentre può trovare qui una sua giustificazione a livello di argomentazione ontologico-metafisica di segno *esistenziale*.*

⁶³⁹ GILSON, *L'essere e l'essenza*, 311-312.

⁶⁴⁰ Per cui se, da una parte, con Olivetti dobbiamo constatare che Del Noce col "rifiuto senza prove" dello *status naturae lapsae* «cerca di fondere i due atteggiamenti di fondo che non trovano composizione nel suo pensiero: il pari, da un lato, e, dall'altro, la scelta critica della trascendenza come posizione razionalmente preferibile a quella dell'immanenza che conduce a esiti nichilistici» OLIVETTI, *Riforma cattolica e filosofia moderna in A. Del Noce*, 156, nota 6. Dall'altra, con Buttiglione non possiamo non rilevare un certo sbilanciamento delle acute critiche di Olivetti; infatti egli considera «l'opzione esclusivamente in riferimento a Chestov e Castelli e non considera la dimensione gilsoniana del problema, cioè il suo lato propriamente teoretico e non semplicemente morale. Il modo propriamente delnociano di considerare la questione si situa all'incrocio tra Gilson e Chestov» BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, 102, nota 18.

Per comprendere come l'ontologismo delnociano potesse incontrare nel tomismo esistenziale elementi di convergenza e d'integrazione volgiamo l'attenzione alla dottrina dell'intuito. La ripresa che Del Noce pratica di questa dottrina, nella sua versione rosminiana, risulta scarsamente sviluppata nei suoi risvolti teoretici e ciò dipende probabilmente da una mancata determinazione della nozione di ontologismo, che più volte rinviò. In merito a questa reticenza, o se si vuole trascuratezza, a definire l'essenza del suo ontologismo, dobbiamo convenire con Botturi sull'ipotesi che ciò sia dovuto a quell'assioma delnociano del "filosofare attraverso la storia". Infatti è tipico del filosofo torinese *«impiegare l'intreccio storico ideale per giungere alla delineazione speculativa delle essenze teoriche. È questo il modo in cui egli intende recuperare la dimensione storica della teoresi ed ultimamente della teoresi metafisica»*⁶⁴¹. In effetti l'unica determinazione possibile dell'ontologismo delnociano pare potersi ricavare più a livello religioso-filosofico che propriamente intellettuale-speculativo. In tal senso scrive Possenti – insistendo anche lui sull'indeterminatezza dell'essenza in questione: *«sembrerebbe [...] che ontologismo sia l'unione di pensiero teista e di umanesimo, come ad esempio accadrebbe in Vico e Rosmini. Una determinazione di questo genere non risulta però molto specifica, perché la maggior parte del pensiero cristiano di tutte le epoche sarebbe ontologista quale logica conseguenza dell'Incarnazione (unione appunto di teismo e umanesimo)»*⁶⁴².

Queste notazioni storiografico-speculative sull'indeterminazione della dottrina dell'intuito in Del Noce ci portano a considerare anche il fatto che tra la ripresa di questa dottrina in ambito

⁶⁴¹ BOTTURI, *Vico nel pensiero di A. Del Noce*, 99, nota 8. Poco oltre l'autore continua: *«la storiografia delnociana insomma sarebbe una sorta di dialettica filosofica che discute le concezioni autorevoli (e le loro interpretazioni) saggiandone le relazioni e svolgendone le potenzialità. Di qui appunto l'enfasi delnociana sulle "essenza" filosofiche quali autentiche protagoniste della dialettica speculativa. Di ui però anche la tendenza a trascurare il momento speculativo dimostrativo come tale (quello epistemico in senso aristotelico), anzi, addirittura, la frequente sostituzione, in actu exercito, del momento fondativo epistemico con quello storiografico dialettico»* ivi.

⁶⁴² POSSENTI, *Modernità e metafisica in Augusto Del Noce*, 64, nota 27. Un altro dato da considerare in relazione alla mancata determinazione dell'ontologismo delnociano è il fatto che questo, perlomeno stando alla sua articolazione che ne ricaviamo da Il problema dell'atesimo, risulta incompiuto poiché tronca la sequenza ontologista con Rosmini senza riuscire a situare il tomismo. Per cui – come acutamente rileva Possenti – *«procede come sarebbe oggettivamente richiesto, né verso Maritain e Gilson, e neppure verso Blondel»* *Cattolicesimo e modernità*, 48.

ontologistico, e nella fattispecie per il nostro autore quella di Rosmini⁶⁴³, e quella legata all'intuizione astrattiva⁶⁴⁴ dell'intelligibile come tomisticamente viene intesa da Maritain, corre una differenza significativa. Ora tale differenza non è esplicitata nell'opera delnociana e non si riscontra nessuna rilevante messa a tema di una loro eventuale convergenza. Questione, quest'ultima, che invece avrebbe potuto fecondare significativamente l'impianto delnociano. Interessante, infatti, risulta in relazione alla differenza⁶⁴⁵ e, allo stesso tempo, alla profonda affinità tra queste due prospettive sulla dottrina dell'intuizione intellettuale quanto scrive Botturi: *«certamente il significato metodologico dell'intuitività rosminiana e di quella maritainiana è differente: in Rosmini si tratta di innatismo; in Maritain di astrazione. Ma al di là di questa irriducibile diversità non vi è una più fondamentale radice comune delle due posizioni? Quella, cioè, secondo cui il senso dell'essere è "forma della ragione"? Se infatti, si considera l'innatismo dell'idea dell'essere sotto il profilo per cui essa coincide con la "luce della mente", si incontra un'affermazione convergente con quella maritainiana. Per Maritain l'intuizione dell'essere si pone a livello del terzo grado di astrazione e sta a fondamento della conoscenza metafisica. Ma l'intuizione*

⁶⁴³ In relazione alla ripresa delnociana della dottrina dell'intuito di Rosmini si tengano qui presenti gli elementi presi già in considerazione nel capitolo I.

⁶⁴⁴ In relazione all'espressione intuizione astrattiva giova tener presente la seguente avvertenza: *«parlare di "momento dell'intuizione" e di "momento dell'astrazione" costituisce un'imperfezione del linguaggio: in realtà l'intuizione astrattiva è un atto unico e indiviso nel quale l'intelligenza, al vertice dell'operazione astrattiva, "vede" l'essere liberato nella sua intelligibilità propria, e perciò liberato dal carico del sensibile e del materiale, e se ne appropria in una percezione diretta. L'intelligenza intuisce astraendo, e astraee intuendo»* POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, 104.

⁶⁴⁵ *«Tra le due metafisiche c'è una differenza di fondo, che è una differenza sostanziale e non affatto secondaria. Infatti nella metafisica rosminiana sono assenti due dottrine capitali della metafisica tomistica: la dottrina della distinzione reale tra l'essenza e l'actus essendi (una distinzione che Rosmini non ignora, ma alla quale di fatto non dà alcuna importanza), e la dottrina dell'atto e della potenza. Queste due dottrine sorreggono tutto l'edificio metafisico tommasiano e consentono al Dottore Angelico di elaborare una metafisica "esistenzialistica", come è stato detto da Gilson e da Maritain, e una metafisica fortemente ontologica in senso realistico. Rosmini lavora piuttosto con la coppia possibilità-necessità e ricava la necessità dalla possibilità, così come aveva fatto Leibniz. Di conseguenza l'argomentare rosminiano assume un andamento ontologistico e la metafisica del Roveretano diventa necessariamente una metafisica degli esistenti. L'essere, anziché come actus essendi, è concepito dal Rosmini come una essenza universale che contiene tutte le essenze possibili particolari [...]. Rosmini ha un concetto molto elevato dell'essere. Alcune sue espressioni lo avvicinano al concetto intensivo di S. Tommaso. Anche per il Roveretano l'essere è la perfezione massima, la perfezione di tutte le perfezioni, l'attività di tutte le attività. E, tuttavia, egli non costruisce la sua metafisica sull'actus essendi bensì sulla idea dell'essere. E questo rende sostanzialmente diversa la sua metafisica da quella di S. Tommaso»* B. MONDIN, *Storia della metafisica* vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 463-464. In Rosmini *«l'eccedenza dell'essere sull'ente è di potenzialità, mentre in s. Tommaso è di attualità: l'essere ideale è pura capacità di recepire attuazione, mentre l'actus essendi è pura attualità capace di subire limitazioni, in quanto recepto nelle essenze o nature particolari. Nel primo caso si ha acquisizione di attualità, nel secondo coartazione della medesima»* F. PETRINI, *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, in «Rivista Rosminiana» 1999, f. I, 17.

dell'essere ha ad oggetto l'affermazione d'essere che, per quanto inconsapevole, è intrinseca ed immanente al giudicare umano come tale, fin dal primo svegliarsi dell'intelligenza [...]. Per Maritain, dunque, l'intuizione dell'essere è l'esplicitazione di ciò che è il costitutivo dell'umana razionalità»⁶⁴⁶. Tenendo presenti i dovuti distinguo si può dunque riconoscere nell'immagine della "luce" una comunanza di fondo di queste due prospettive che pur non pretendendo di esaurire l'essere o l'esistenza nella presa concettuale dell'intelletto tuttavia ritengono di poter individuare attraverso l'intuizione intellettuale un'intelligibilità del reale che dischiude un orizzonte di senso e di conoscenza in cui l'uomo può procedere progressivamente verso il vero e il bene. Maritain scrive a proposito dell'intuizione intellettuale che «essa è la fondamentale e primordiale luce naturale della intelligenza filosofica»⁶⁴⁷; e in un'altra sua opera asserisce ancora: «allorchè concettualizza l'intuizione metafisica dell'essere, è anche ed innanzitutto l'atto di esistere che essa fa emergere in questa stessa luce»⁶⁴⁸. Fa eco in un certo senso a queste riflessioni maritainiane la seguente affermazione di Rosmini: «l'essenza dell'essere che si chiama ideale» è l'essere «manifestato alla mente soltanto come luce, o conoscibilità; e questa ancora non è già niente; ma piuttosto è un modo dell'essere stesso» (Teosofia, V, n. 1742). In questo modo dell'essere si manifesta una potenzialità di pienezza, che il Roveretano chiama virtualità. Ora, riprendendo Maritain, se consideriamo che il portato dell'intuizione intellettuale è proprio l'*actus essendi*, è doveroso ricordare come questo sia qualcosa di indisponibile al concetto e che questo pur dandosi/donandosi in ogni ente sempre eccede e sfugge alla presa intellettuale. Per cui possiamo riconoscere, con G. Grandi, nell'eccedenza e sovrabbondanza del manifestarsi dell'essere un tratto comune a questi due autori: «l'essere dunque si rivela; tuttavia si rivela in maniera inesauribile, ed è questa inesauribilità (la virtualità in Rosmini) ad esprimere la cifra dell'essere»⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ F. BOTTURI, *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini: linee per un confronto*, in V. POSSENTI (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, 230.

⁶⁴⁷ MARITAIN, "Approches sans entraves". *Scritti di filosofia cristiana*, vol. II, 23.

⁶⁴⁸ MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 26.

⁶⁴⁹ G. GRANDI, *Prospettive sull'intuizione dell'essere tra Rosmini e Maritain, Suggestioni e scorci a margine del convegno internazionale 'Rosmini e la filosofia tedesca'*, in "Divinitas" 2/2006, 163.

Riprendendo quelle che Maritain definisce implicazioni dell'intuizione dell'essere si deve considerare di notevole pregnanza per le questioni qui addotte le riflessioni portate sulle nozioni di causa efficiente e di finalità. Dice a loro proposito Maritain che queste *«possono entrare in un contesto propriamente filosofico e trovare in esso una giustificazione solo dal punto di vista di un intellettualismo esistenziale come quello di Tommaso d'Aquino. Nessuna essenza pura infatti sarà mai né causa né fine. La causalità efficiente è uno straripare nell'esistenza, che presuppone negli esseri una tendenza a sovrabbondare così esistenzialmente. La causalità finale è la ragione di questo straripamento degli esseri nell'esistenza e dell'orientamento della loro tendenza a trapassare al di là di se stessi esistenzialmente. Per questo la loro causalità si esercita solo in virtù della sovracausalità, mediante la quale l'attivazione da parte del Primo Esistente li penetra, in virtù della sovra-finalità mediante la quale essi amano più di se stessi il Bene comune separato, e tendono a lui, più originariamente e intensamente che al proprio fine specifico, anche se non sono che un uccello, un filo di muschio o una molecola inanimata»*⁶⁵⁰. In relazione a questo rapporto tra ogni esistente e l'Esistere supremo possiamo tentare di determinare ulteriormente il senso esistenzial-teologico implicato in tale rapporto attraverso la seguente riflessione gilsoniana: *«l'Esistere, che noi poniamo all'origine di tutto, non è esso stesso un'idea, né, nel senso che questo termine riceve quando lo si applica agli oggetti dati nell'esperienza, una essenza. [...] L'esistere di ciascun essere gli è più intimo della sua intellegibilità, ma tutto avviene come se ciascun atto di esistere richiedesse necessariamente questa determinazione complementare, l'essenza intelligibile che esso attualizza nella sintesi da cui scaturisce l'essere. Noi qui non abbiamo da domandarci quale possa essere il rapporto delle essenze all'Esistere supremo, ma possiamo almeno prevedere a quale conclusione dovrebbe probabilmente dare luogo la discussione di questo problema teologico, e dunque metaontologico»*⁶⁵¹. Ora nella reciproca correlazione di queste riflessioni si deve scorgere,

⁶⁵⁰ MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 37.

⁶⁵¹ GILSON, *L'essere e l'essenza*, 319. In margine a queste considerazioni si può ulteriormente pensare il fatto che *«ogni ente reale è, nella sua intimità più segreta e più profonda, una delegazione della fecondità creatrice suprema a cui*

secondo il nostro parere, un notevole incremento dal punto di vista teoretico e fondativo di quel “filosofare attraverso la storia” dell’ontologismo teistico delnociano. Infatti, l’esigenza della dottrina dell’intuito nella sua tensione, a livello di causalità ideale, a cogliere le diverse essenze filosofiche trova in questo orizzonte onto-teologico *esistenzialistico* un più compiuto e complessivo modo di percepire il nesso tra causalità ideale e causalità materiale immettendovi anche la determinazione più esistenziale che ricaviamo dalla riflessione sulla causalità efficiente e su quella di finalità. Inoltre anche il senso della vichiana “storia ideal eterna” e della sua correlazione con la storia umana trova – nella ripresa di una filosofia della storia e di una filosofia della libertà come sopra descritte – per innesto in questa sfera precipuamente teoretica una possibilità di un ulteriore approfondimento della riflessione sul rapporto tra metafisica e storia, tra l’Eterno e il contingente illuminando più profondamente come «*le azioni umane sono semplici occasioni per l’instaurazione nella storia di un ordine che è la Provvidenza, secondo leggi immutabili, a stabilire*»⁶⁵².

Al di là degli spunti qui proposti, che si offrono più come indizi di una ricerca da continuare e come indicazioni a cercare anche su strade non ancora percorse una più profonda consonanza tra la prospettiva delnociana e quella del tomismo esistenziale, vorremmo ora, a chiusura di questo capitolo, proporre una serie di brani (quasi una piccola antologia) di un testo di Maritain nato come comunicazione tenuta il 25 aprile 1941 al Congresso annuale della «Mediaeval Academy of America» all’Università di Princeton, comunicazione dedicata a *L’umanesimo di S. Tommaso*

deve, insime e inseparabilmente, di essere e di essere ciò che è. Qui, la metafisica delle cause e quella dell’essere coincidono, poiché ogni ente si comporta a sua volta come un atto di esistenza e, nie limiti della sua essenza, coopera come causa alla fecondità dell’universo in seno al quale esso stesso si trova situato. [...] Una libertà suprema presiede alla sua nascita, non solo, ma alla scelta delle essenze da cui esso deriva la sua struttura intelleggibile. Tale libertà, esso non l’ha semplicemente subita una volta per tutte, ma a suo modo vi partecipa. La sua storia non è che il dispiegarsi nel corso del tempo» 317-318. Si potrebbero qui anettere delle considerazioni sull’eventuale possibilità – contemplata solo implicitamente da parte di Del Noce – per l’ontologismo cristiano moderno di trovare un suo «*perfezionamento*» attraverso quella via aperta dal tomismo cui «*tende pure il pensiero religioso contemporaneo in molte forme, per esempio, nella linea che pone al centro della filosofia tomista la teoria della partecipazione*» DEL NOCE, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell’attualismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (1964), 521. Peccato che anche questa tematica ontologico-metafisica non trovi un significativo ed articolato sviluppo nell’opera delnociana né in sede filosofica, né in quella teologica. Per svolgimenti di carattere più squisitamente teologico sulla metafisica dell’*actus essendi*, sulla teoria della partecipazione e sulla libertà della Creazione cfr. A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 111-116.

⁶⁵² DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, 497.

d'Aquino, e ora inclusa come capitolo VIII del saggio *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*. Le riflessioni presenti in questo testo risultano inclusivi dei diversi livelli (conoscenza speculativa, conoscenza pratica, vita spirituale) di riflessione toccati in queste pagine e aprono a suggestive prospettive di carattere sociale e temporale che mostrano come a partire dal livello più propriamente speculativo e morale discendono delle implicazioni antropologiche e sociali fondamentali per un'adeguata convivenza civile. In tal senso più volte e a livelli diversi Del Noce ha sottolineato che *«il ripensamento e la continuazione di quella riscoperta del tomismo che fu operata nel nostro secolo da pensatori di abito laico [...] come il Maritain, il Gilson e appunto il de Corte, è oggi essenziale come [...] l'unica alternativa valida»*⁶⁵³.

Tra le altre considerazioni di carattere speculativo sul realismo tomista Maritain mette a tema anche la seguente pregnante riflessione su quei risvolti *esistenziali* che fanno trapassare dal piano più specificatamente teoretico a quello pratico-morale e relazionale (non solamente con gli altri uomini, ma aperto anche al divino). *«Per il fatto stesso che è centrato, non sulle essenze, ma sulla esistenza, sulla misteriosa scaturigine dell'atto d'esistere, in cui si attualizzano e si formano secondo la varietà analogica dei gradi dell'essere tutte le qualità e le nature che rifrangono e moltiplicano nelle sue partecipazioni create l'unità trascendente dell'Essere stesso sussistente, il pensiero di San Tommaso, fin dal principio, afferra l'essere come sovrabbondante. Dovunque l'esistere sovrabbonda e dona di sé, ed è quaggiù l'azione per cui tutti gli esseri sono intercomunicanti tra loro. In ciò consiste uno dei punti fondamentali della sintesi tomista. Al di sopra del tempo, nella Sorgente prima e trascendente, è la sovrabbondanza dell'esistere divino, sovrabbondanza in atto puro che si manifesta in Dio stesso, come ci apprende la rivelazione, per mezzo della pluralità delle Persone divine, e, come la ragione da sola è capace di conoscere, per mezzo del fatto che l'esistenza stessa di Dio è Intelligenza ed è Amore, e per il fatto che essa è liberamente creatrice. Questa divina pienezza non dona soltanto: si dona, ed è per donarsi a spiriti*

⁶⁵³ DEL NOCE, *Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 213.

capaci di lei che essa in definitiva, ha creato il mondo. [...] Ora, se l'essere è sovrabbondante e capace di comunicare se stesso, se si dona, l'amore è giustificato; e con l'amore anche quello stimolo e quell'aspirazione a uscire da se stesso per vivere la vita stessa dell'amato, consostanziali all'essere umano, che scandalizzano ogni filosofia delle pure essenze»⁶⁵⁴.

Nell'ordine della conoscenza pratica e della vita morale Maritain approfondisce ulteriormente la dinamica *esistenziale* e relazionale dell'amore come fine della perfezione umana. Ed indica nella sovrabbondanza dell'Essere e nell'elevazione in un amore superiore della sfera naturale la via autentica per l'avvento di un Umanesimo dell'Incarnazione; umanesimo che possiamo definire – come già abbiamo fatto per Del Noce – *teocentrico e realista*. «[Tommaso] insegna che nell'amore di carità consiste la perfezione, e che ciascuno è tenuto a tendere verso la perfezione dell'amore secondo la propria condizione e per quel tanto che è in lui. Non è un consiglio, questo è un precetto, è il primo precetto. Qui si trova in maniera assai tipica l'esistenzialismo che ho già segnalato perché San Tommaso dice costantemente che l'amore non va verso dei possibili o delle essenze pure, ma verso esistenze reali. Ed è appunto perché Dio è l'atto stesso di esistere sovrano e sovrabbondante, che l'amore perfetto di Dio è la sovrana perfezione del nostro essere. Dire che la perfezione della vita umana consiste nell'amore è quanto dire che questa perfezione consiste in una relazione e in una comunicazione tra persone, e primariamente tra la persona dell'uomo e quella di Dio. [...] La perfezione della vita umana è una perfezione dell'arte d'amare, non dell'arte di completarci noi stessi e di essere sufficienti a noi stessi nella nostra intelligenza, nella nostra potenza o nella nostra virtù. [...] Il significato tipico del tomismo, dal punto di vista della filosofia della cultura, è quello di mostrare la consistenza propria, il valore e la dignità della natura; rispetto alla grazia, “un sol bene della quale vale di più di tutti i beni dell'universo riuniti”, in quanto deriva dalla santa sovrabbondanza dell'Essere stesso sussistente. Dico che il significato del tomismo è quello di degnificare e di riabilitare la creatura in Dio e per Dio; e appunto questo, la degnificazione e la riabilitazione teocentrica della creatura, e particolarmente dell'essere umano e

⁶⁵⁴ MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, 275-276.

della vita umana, è, sono persuaso, ciò che domanda la civiltà se essa deve rinnovarsi per non perire. Che la persona e la vita umana siano veramente e profondamente rispettate nel loro legame con Dio e perché derivanti tutto da lui; che le cose create, la storia temporale, lo sforzo e l'opera della città profana siano non disprezzati [...] ma rispettati, assunti ed elevati in un'amore superiore alle cose, ecco la riabilitazione della vita umana in Dio che mi sembra caratteristica di una nuova era di cristianità, e di un nuovo Umanesimo, essenzialmente diverso dall'Umanesimo del Rinascimento o da quello dell'era classica. Umanesimo teocentrico, radicato laddove l'uomo ha le sue radici, Umanesimo che si potrebbe chiamare Umanesimo dell'Incarnazione e di cui vedo il dottore in Tommaso d'Aquino»⁶⁵⁵.

Questa *degnificazione e riabilitazione* della vita umana e della civiltà in Dio conduce a riconsiderare, con Del Noce, in modo adeguato il rapporto tra natura e grazia contro tutte le tendenze teologiche secolarizzate e secolarizzanti che propugnano e vivono di quella «separazione, tra il temporale e il religioso, che riduce la grazia a un'aggiunta che non si riesce a capire come poi possa inserirsi nella nostra vita»⁶⁵⁶. Maritain continua in tal senso affermando che Tommaso «non insegna soltanto che la grazia completa la natura e non la distrugge, egli insegna che ogni essere – anche le cose inanimate, nell'aspirazione ontologica che è nel loro intimo ciò che è in noi l'amore – ogni essere ama naturalmente Dio al di sopra di tutto; egli insegna che per ferire l'amore egoista in noi stessi, radice di tutti i nostri mali, dobbiamo amare noi stessi, la nostra anima e il nostro corpo con un amore di carità; egli insegna al tempo stesso che senza la carità non vi è perfetta virtù, e che le virtù dei pagani [...] sono, sebbene in uno stato imperfetto, vere virtù d'ordine naturale; e che le virtù soprannaturali non sostituiscono le virtù naturali, ma le chiamano, le fortificano e le innalzano»⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 280-282.

⁶⁵⁶ DEL NOCE, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, in IDEM., *Verità e ragione nella storia*, 144.

⁶⁵⁷ MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, 283.

Passando infine nell'ordine della vita spirituale Maritain mette a fuoco la relazione tra contemplazione e azione. Egli riconosce che la saggezza antica aveva a ragione individuato la superiorità della vita contemplativa su quella attiva, ma afferma anche che tale contemplazione fino all'avvento del cristianesimo era rimasta relegata nella sfera dell'intelligenza e nell'ambito di una ristretta cerchia di saggi: i filosofi. Ma asserisce il filosofo francese che la contemplazione veramente *liberante* e *deiforme* non è quella dei filosofi, ma quella dei santi. Infatti «è la contemplazione dei santi, che non s'arresta nell'intelligenza, ma passa nel cuore e vi sovrabbonda e non si compie con la suprema tensione delle forze soprannaturali dell'uomo, ma in virtù dell'amore di carità che ci rende un solo spirito con Dio e che diventa, sotto l'ispirazione superiore dei suoi doni, mezzo egli stesso di una suprema conoscenza sperimentale, e non ha per scopo il bene proprio del saggio e la suprema sufficienza a se stesso, ma l'amore di Colui che è contemplato, la comunicazione d'amore e la cooperazione d'amore con Dio [...]. Così, poiché la contemplazione veramente liberatrice e veramente deiforme è nell'intelligenza stessa l'opera e la gloria dell'amore in atto, e poiché l'amore è essenzialmente sovrabbondanza e dono di se stesso, questa contemplazione domanda di sovrabbondare in azione, di espandersi all'esterno come generosità salvatrice e come fecondo sacrificio di sé, in modo tale che l'uomo comunica con gli altri uomini nella stessa comunicazione d'amore che l'unisce all'Amore sussistente. [...] L'immensa rivoluzione così compiuta dal cristianesimo, per il fatto che esso chiama tutti gli uomini alla perfezione è stata essenzialmente e prima di tutto una rivoluzione d'ordine spirituale, e si effettua per grazia di Dio. Ma poiché la grazia suppone e completa la natura e non la distrugge, dobbiamo dire che questa rivoluzione spirituale scopriva anche, indirettamente, grandi verità d'ordine naturale e doveva produrre anche a poco a poco e indirettamente grandi cambiamenti nell'ordine temporale»⁶⁵⁸. Poco oltre Maritain declina ulteriormente, con grande attualità e ampiezza di prospettive, come questa fecondazione della vita spirituale nell'ordine temporale si traduca anche per l'uomo, il suo lavoro e la società contemporanea. «Nell'ordine della vita

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 287-288.

temporale e della civiltà terrena è una verità fondamentale per l'umanesimo in questione che il lavoro degli uomini ha per fine di aprire loro l'accesso a quei beni interiori dell'anima che sono l'oggetto delle attività di diletto o di riposo, attività "immanenti" proprie alla conoscenza e all'amore, le quali sono già un abbozzo e una partecipazione naturale della vita contemplativa. [...] Se è vero che un giorno i progressi delle tecnica permetteranno all'umana moltitudine di procurarsi, con un lavoro quotidiano di durata relativamente assai breve, i beni materiali di cui ha bisogno, si comprende allora come, ripetendo una frase di Bergson, la meccanica chiamerà la mistica, e come sarà necessario riconoscere che il lavoro produttore dei valori economici è ordinato da se stesso alle attività di sviluppo libero e di fruizione [...] che nutrono l'anima di verità e di bellezza, e di quella saporosa esperienza e di quella saggezza di vita alle quali conducono, più sicuramente dell'erudizione, i compiti della vita comune se assolti con amore. Nello stesso ordine di idee si comprende che il bene comune della città temporale ha per principale valore l'accesso delle persone umane alle ricchezze interiori e alla libertà che le rende degne; e si comprende anche che l'opera comune della città temporale [...] è ordinata a quelle attività immanenti e immateriali di cui ho parlato, le quali nel dominio sociale si traducono prima di tutto con uno sforzo eroico verso un regime di giustizia e di amicizia civile, di libertà e di cooperazione fraterna da istituire fra gli uomini»⁶⁵⁹.

Fanno da *pendant* a questo brano di Maritain le considerazioni delnoceane sulla necessità del recupero del pensiero tradizionale contro il nichilistico tentativo di sopprimere i valori religiosi e la trascendenza. L'unica via che Del Noce riconosca perché possano affermarsi ancora ed adeguatamente gli stessi ideali pratici. «*L'interpretazione della storia come processo di secolarizzazione e di demitizzazione e l'idea della modernità come valore (l'uomo diventato adulto!), il progressismo, insomma, nel momento del loro pieno trionfo pratico e in quello della più piena espressione teorica, danno luogo a un processo necessario che porta [...] alla distruzione*

⁶⁵⁹ *Ibid.*, 290-291.

totale delle tre virtù teologali, della fede, della speranza e della carità e delle loro versioni laiche (e questo, appunto, è nichilismo). È soltanto al risveglio dello spirito tradizionale, quando venga inteso nel suo vero significato, e qualora possa oggi essere pensato come verità [...] che sono oggi affidate le sorti dei due massimi ideali pratici, la libertà e la giustizia»⁶⁶⁰.

E chiudiamo questa serie di brani maritainiani con quest'ultima osservazione sul realismo dell'ideale dell'umanesimo integrale tommasiano. *«Queste implicazioni e queste esigenze di un'umanesimo integrale, che dall'ordine spirituale discendono all'ordine sociale-temporale, trovano la loro giustificazione razionale nella dottrina di San Tommaso d'Aquino. E, nello stesso tempo, l'idea che San Tommaso si fa della natura umana ci lascia senza illusioni su tutto ciò che un tale ideale, per passare nella comune vita degli uomini, richiede d'energia progressiva e di pazienza durante generazioni e generazioni. Nelle prospettive dell'umanesimo di San Tommaso si può pensare che da questo punto di vista delle realizzazioni social-temporali, noi siamo ancora ai primi tempi del cristianesimo»⁶⁶¹.*

A conclusione di questo capitolo non possiamo non rilevare come quel percorso maritainiano che non ricusa di riflettere sulle implicazioni dell'intuizione dell'essere e che giunge fino a pensare le implicazioni che *«dall'ordine spirituale discendono all'ordine sociale-temporale»* sia davvero lo sviluppo più congeniale e consequenziale alla ricerca del Noce che pur partendo da presupposti ontologici desiderava sinceramente riconciliare agostinismo e tomismo in seno alla tradizione cristiana. Riconciliazione più volte cercata, direi quasi con una certa inquietudine, in sede storiografico-speculativa, ma senza trovare ristoro; poiché evidentemente non aveva cercato nella più adeguata casa della riflessione teoretica del tomismo esistenziale. Inoltre la sua acuta analisi transpolitica sarebbe stata sicuramente corroborata dalle penetranti intuizioni del tomismo esistenziale sulle diverse "implicazioni" suaccennate. Lo stesso Del Noce comunque intuì questo asserendo che secondo lui Gilson e Maritain rappresentano *«guide nel ripensamento presente delle*

⁶⁶⁰ DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 147-148.

⁶⁶¹ MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, 291.

*condizioni metafisiche della politica dei cattolici»*⁶⁶². Peccato che il grande acume del genio delnociano non abbiamo incontrato teoreticamente in modo più circostanziato ed approfondito questi maestri del tomismo esistenziale. Chiaramente a questi autori Del Noce aggiungerebbe anche Rosmini, – si ricordino i due corni estremi che si contrappongono tra le due linee, immanentistica e trascendentistica, della modernità: «Rosmini (“recupero dell’essere”) e Nietzsche (“piena consapevolezza della perdita dell’essere”))»⁶⁶³ – e quel suo “postulato del peccato”. In tal senso quello che noi abbiamo definito *umanesimo realista e teocentrico* di Del Noce lo si deve concepire nell’intersezione e reciproca fecondazione tra l’ideale storico maritainiano di “nuova cristianità”, inteso come *umanesimo dell’incarnazione*, e “postulato del peccato” rosminiano, inteso, come di recente è stato definito, come «*umanesimo del limite*»⁶⁶⁴.

Del Noce intuisce che l’evento della secolarizzazione non cancella la legittimità del problema della nuova cristianità, ma anzi lo rende a un tempo più difficile e più urgente e per questo è molto categorico nel formulare la seguente alternativa: «*l’alternativa che oggi si presenta è dunque quella di “nichilismo” e di “nuova cristianità”; il suo approfondimento rigoroso è il problema essenziale del pensiero cattolico di oggi, che perciò può ancora ravvisare in Maritain il suo promotore iniziale*»⁶⁶⁵.

⁶⁶² A. DEL NOCE, *Per un’autocritica della Destra e della Sinistra*, in TH. MOLNAR-J.M. DOMENACH-A. DEL NOCE, *Il vicolo cieco della Sinistra*, Rusconi, Milano 1970, 76.

⁶⁶³ DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 146.

⁶⁶⁴ G. GOISIS, *Il pensiero politico di Antonio Rosmini e altri saggi fra critica ed Evangelo*, Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR) 2009, 79. Goisis definisce tale umanesimo come «una prospettiva ben determinata sul piano dei valori, e tuttavia duttile e flessibile sul piano delle realizzazioni storico-politiche, affrancata dalle paralizzanti antinomie dell’*homo ideologicus* e dunque in grado di ripensarsi e riorientarsi continuamente» *ibid.*, 79-80.

⁶⁶⁵ A. DEL NOCE, *Maritain messo in congedo?*, in «Il Tempo» 8 gennaio 1987, ora in IDEM., *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea*, 107.

CONCLUSIONI

Il nesso tra metafisica e storia deve essere declinato per Del Noce come nesso tra momento filosofico-religioso e momento socio-politico, tra etica e antropologia, come pure tra pensiero e vita, tra verità e libertà. Egli cerca di coniugare il primato ontologico della verità e il primato morale della libertà e del bene, considerandoli reciprocamente legati ed indisciungibili nel loro attestarsi storico effettuale nella società come nella vita della singola persona. Ma, come abbiamo rilevato nella nostra ricerca, non sono poche le difficoltà a rinvenire in modo chiaro ed articolato i nessi che la genialità delnociana istituisce tra causalità ideale e causalità materiale, tra l'eterno e il temporale, dato che egli sempre rifuggì la forma del sistema e sempre rinviò una trattazione critica e sistematica, teoreticamente parlando, del suo pensiero.

«Al cuore della questione culturale sta il senso morale, che a sua volta si fonda e si compie nel senso religioso». In questa affermazione dell'enciclica *Veritatis Splendor* (n. 98) di Giovanni Paolo II possiamo scorgere tutto l'orientamento dell'opera e della ricerca delnociana. Infatti la sua ricerca transpolitica si caratterizza come un'analisi *transfenomenico-culturale* che cerca di far emergere dagli eventi storici e dai fenomeni culturali l'ispirazione morale e religiosa (o a-religiosa che sia) che, più o meno manifestamente, opera nella storia influenzando la libertà e il pensiero dell'uomo a diversi livelli. L'analisi del filosofo torinese è prettamente protesa a far emergere criticamente i presupposti filosofico-religiosi presenti in ogni sistema di pensiero e cosmovisione, e nascosti anche dietro i diversi luoghi comuni⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ Si legga, a titolo di esempio, la seguente acuta osservazione delnociana: «per la generalità della pubblicistica contemporanea, tradizione, conservazione, reazione, paura della libertà, ecc., sono sinonimi, o almeno gradi dello stesso processo. Mostrare che si tratta di fenomeni essenzialmente diversi è fare la critica della storia contemporanea» DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 147.

Nella nostra ricerca abbiamo sottolineato alcuni elementi centrali del pensiero di Del Noce, che riteniamo criticamente pregnanti e fecondi per una proposta alternativa alla dissoluzione nichilistica.

Stando ad una sorta di *pars destruens*, si è rilevata la concezione assiologica della modernità con annessa opzione ateistica, la dottrina della rivoluzione e la correlata eterogenesi dei fini che ha ingenerato, l'impossibilità del progressismo (laico o religioso che sia) – connotato sostanzialmente come antimetafisico e antiteistico – a far progredire il cammino della ragione, della libertà e della relazione verso il suo autentico e reale compimento.

Volgendo l'attenzione, invece, ad un'ipotetica *pars construens*, oltre ad aver sondato attraverso nuclei tematici la linea ontologica Cartesio-Pascal-Malebranche-Vico-Rosmini, abbiamo rinvenuto elementi notevoli dell'opera delnociana anche negli anni giovanili, nella frequentazione di filosofi cristiani impegnati in un confronto serrato con le istanze della modernità (in particolare, il più delle volte in modo tangenziale e non per una trattazione sistematica ed articolata, Marcel, Lavelle, Mazzantini, Maritain): il rapporto tra soggettività e oggettività come *interpartecipazione*, il nesso tra libertà e verità, la relazione con l'essere tra *appello*, *datità*, *evidenza* e *dono*. Con accenti diversi abbiamo riscontrato nei testi del Del Noce più maturo una, implicita e non pienamente tematizzata, ripresa di questi elementi attraverso Gilson, Wojtyła e, ancora, Maritain (paradigmatica risulta l'osservazione di Del Noce sulla necessità di riproporre oggi la *filosofia dell'essere* come *filosofia del bene*).

Ma la nostra ricerca nei confronti dell'opera delnociana non si è orientata in senso biografico-storiografico o filologico o storico-genetico dei testi. Il nostro interesse si è volto principalmente a rinvenire nel genio del filosofo torinese quelle tematiche che risultino di aiuto per individuare una più articolata e adeguata comprensione del nesso tra metafisica e storia, tra essenze filosofiche (e teologiche) e cultura, tra teoria e prassi. In tal senso abbiamo parlato del metodo delnociano di *evidenza storico-prassiologica* e di analisi *transfenomenico-culturale*. Inoltre, in merito alla sua

visione socio-politica, abbiamo definito la sua proposta un *umanesimo realista e teocentrico*. Esso, dal lato più ontologico-platonico, deve essere concepito in relazione alla riscoperta/esplicazione delle virtualità presenti nelle verità eterne custodite dalla tradizione classica e cristiana. D'altra parte, nella ripresa per *innesto* in Maritain, abbiamo inteso incrementare l'impianto delnociano cercando di suffragarlo attraverso una filosofia della storia e una filosofia dell'analogia considerate alla luce del tomismo esistenziale.

Infine abbiamo parlato per il pensiero di Del Noce di *dialettica aperta tra esperienza e trascendenza*: dialettica, per cui la relazione tra storico e metastorico, tra causalità materiale e causalità ideale, pur rinviando ad una certa razionalità presente nello svolgersi degli eventi e della storia, rimane comunque *aperta* perché alla contingenza e alla libertà sia lasciato il giusto spazio di indeterminazione.

Tale percorso per un verso, per quel che attiene alla *pars destruens*, mette in evidenza il grande impensato della modernità/postmodernità: il nesso relazione-libertà-compimento; per un altro verso, in una sorta di *pars construens*, ripropone nell'orizzonte del *realismo esistenziale* un'*antropologia relazionale* collocata *di fronte e dentro* il mistero inesauribile dell'essere (datità, senso, intelligibilità) come della persona (libertà, interiorità, relazione).

Ora, sulla scia di queste nostre considerazioni vorremmo non trarre delle conclusioni, ma proporre alcune riflessioni aperte a ulteriori sviluppi ed approfondimenti. E ciò al fine di mostrare come la ricchezza di argomentazioni delnociane e la coerenza di questi risultati davvero di aiuto per una riflessione sul nostro tempo e sulla possibilità di trovare vie adatte a problemi antropologici e sociali sempre più urgenti e incalzanti. La critica-proposta delnociana si pone di fronte e contro l'antropologia storicistica e immanentistica che tenta attraverso un'antropo-prassi *rivoluzionaria* (operante ad ogni livello: sociale, tecnico, sessuale...) di dare compimento all'umana libertà solo attraverso l'empirico e il fattuale, seppur declinati in modi diversi.

L'avvento e l'espansione della dottrina rivoluzionaria, prima attraverso il marxismo e poi per il tramite delle diverse derive nichilistiche e delle tante teologie della secolarizzazione, ha finito per

ridurre il pensiero a espressività, riducendo la funzione della ragione alla sua forma strumentale: tutti i processi di desacralizzazione, di demitizzazione, di deellenizzazione hanno condotto ad una tale de-metafisicizzazione e de-teologizzazione del pensiero, che ad esso è rimasta solo la capacità critico-negatrice. Infatti, sempre più, oggi *«tutto può essere criticato, niente fondato. [...] la ragione, debolissima nel momento inferenziale, è onnipotente in quello critico»*⁶⁶⁷. Ciò che pare dunque affermarsi nell'attuale situazione storico-culturale è una radicale antitesi tra due antropologie contrapposte: quella dell'*homo sapiens* più legata all'ideale metafisico-contemplativo e quella dell'*homo faber* che trova nella forma espressivo-strumentalistica della ragione una delle sue più notevoli determinazioni. Quest'ultima posizione, che si caratterizza come antimetafisica ed antiteistica, alimenta una nuova situazione intellettuale e morale per cui *«dopo la negazione di ogni autorità dei valori non resta che il puro totale negativismo, la volontà di un indeterminato prossimo al “nulla”»*⁶⁶⁸.

Se dapprima, con il pensiero marxista, si è sostituita la politica all'etica, ora, nella concezione strumentalistica, ciò viene oltrepassato dal sociologismo. Del Noce esprime così il carattere di ulteriorità che assegna all'idea strumentalistica: essa *«ha oltrepassato la stessa posizione marxista perché, nonostante tutto, e per singolare che possa parere, in Marx un elemento platonico sussiste ancora. Platone ha descritto la situazione della creatura pensante, attratta verso l'alto dall'azione soprasensibile dell'idea del Bene, che prefigura quel che nel cristianesimo è l'azione soprannaturale della Grazia. Marx ha materializzato questa idea e ha attribuito alla materia sociale il movimento verso il bene attraverso le contraddizioni dialettiche. Ma ciò suppone pur sempre un ideale assoluto, mentre il sociologismo o lo strumentalismo [...] non può riconoscere nessuna assolutezza di valori, perché sarebbe una caratteristica del pensiero metafisico l'ipostatizzazione dei valori che sarebbero invece semplici risposte storiche a situazioni storiche»*.

⁶⁶⁷ V. POSSENTI, *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Manelli (CZ) 2007, 50.

⁶⁶⁸ A. DEL NOCE, *Appunti per una filosofia dei giovani*, in «Vita e Pensiero» V, 1968, 399-413 (ora in IDEM., *L'epoca della secolarizzazione*, 21-40, qui 34).

Ne consegue che «la sostituzione della sociologia alla metafisica fa in realtà scomparire tutti i valori intesi come ideali, restando solo la ricerca del benessere, valore, se si vuol dir così, in quanto principio di preferenze e di orientamenti, ma valore distinto da ideale»⁶⁶⁹.

L'attuale condizione socio-culturale post-marxista e post-metafisico-cristiana si caratterizza quindi per il fatto che «tolta la metafisica, restano scienza e religione; e avviene allora che lo spazio per la religione sembra restringersi quanto più le scienze si estendono al mondo umano»⁶⁷⁰. In questo nuovo orizzonte di senso – impregnato di relativismo nichilistico e soggetto al nuovo totalitarismo secolare della tecnocrazia – della società del benessere⁶⁷¹, od opulenta che dir si voglia, si procede *etsi metaphysica non daretur*, e «per l'elevazione della scienza a tipo assoluto di conoscenza, viene meno l'interiorità (la presente perdita del pudore non ne è che l'aspetto sensibile; che posto può esserci ancora per il pudore se la scienza oggettiva tutto?) e l'assolutizzazione dello scientismo deve anche significare la fine assoluta delle religioni (teologia della "morte di Dio", ecc.)»⁶⁷². In definitiva quella che viene a tratteggiarsi è una reciprocità tra tendenza deellenizzante e secolarizzazione per cui l'"irreligione naturale", come Del Noce la definisce, con la sua indifferenza verso il problema di Dio (teistico o ateistico che sia), introduce nell'evo contemporaneo un'antropologia secolare e immanentistica, che riduce il dinamismo della relazione intersoggettiva al *sociale* e il mistero della persona a individuo *depersonalizzato*.

⁶⁶⁹ IDEM., *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 123 (Comunicazione tenuta al convegno di Studi della democrazia cristiana a Lucca, pubblicata in Atti, Arti Grafiche italiane, 1967, 32ss; già pubblicato in IDEM., *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1967, 7-44). Del Noce torna più volte sul concetto di sociologismo definendolo "relativismo assoluto" o "relativismo integrale" e ne contesta in particolare la pretesa di poter giudicare la religione e la metafisica come meri dati dell'elaborazione storico-culturale delle diverse società. Contesta inoltre il fatto che questo approccio sociologico voglia anche imporsi come primario nella determinazione della realtà della irreligione contemporanea; in merito il nostro autore invece ribadisce la preminenza della causalità ideale: «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. Ed è su questo ateismo propriamente filosofico che deve essere volta l'attenzione: la ricerca sociologica sarà corretta soltanto se sarà successiva a una prima impostazione strettamente filosofica» DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 301.

⁶⁷⁰ IDEM., *Tradizione e innovazione*, in IDEM., *L'epoca della secolarizzazione*, 62 (relazione al Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari, *Autorità e libertà del divenire della storia*, 23-25 maggio 1969).

⁶⁷¹ Giova qui esplicitare come si caratterizza per Del Noce il rapporto tra società opulenta e marxismo: «la società opulenta combatte il comunismo nel suo aspetto di religione anziché in quello di ateismo. Ed è l'unica società nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma dalla contrapposizione a una religione, anche se per paradosso questa religione è quella marxista e se, in ragione del comune avversario, si avvale del concorso di forze religiose o concede il governo di stati ai rappresentanti politici di queste forze» IDEM., *La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 54.

⁶⁷² IDEM., *Appunti per una filosofia dei giovani*, 25-26.

Del Noce individua un elemento fondamentale della dissoluzione dell'antropologia nel sociale e nell'economico – con la relativa scomparsa della dignità della persona – nel concetto di *alienazione*, ricomposto e riformulato come perdita del carattere di alterità e reciprocità proprie della relazione autentica. Per comprendere adeguatamente questo *pseudo oltrepassamento trasvalutante* il marxismo, che opera la società del benessere attraverso la trasvalutazione dell'alienazione, si deve porre attenzione alla correlazione dei caratteri essenziali compresenti in essa: *«abolizione della miseria e con ciò della possibilità dell'avvento del comunismo per via rivoluzionaria, ma coincidenza di questa abolizione con l'estensione massima dell'alienazione, intendendosi per alienazione la disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità. Da ognuno dei soggetti l'altro è sentito come alienus, estraneo, separato, cioè come non unificato nella devozione a un comune valore, e perciò come obiectum, sia poi questo “posto davanti” valutato come strumento utile o come ostacolo. [...] Si può così dire che nella società opulenta ogni valore venga falsificato; così la volontà di pace diventa sinonimo di disarmo morale. [...] Nella società opulenta abbiamo la massima corruzione di un concetto di per sé sano, quello di individuo»*⁶⁷³. Dunque si attua nella società del benessere l'ultimo stadio del suicidio della rivoluzione, ossia il suicidio dell'umano; e come potremmo definire tale dissoluzione della persona e della relazione se non nichilismo? Infatti scrive ancora il nostro autore: *«il termine di nichilismo serve a definire esattamente questa situazione; credo infatti che non possa altrimenti essere definita che come riduzione di ogni valore a valore di scambio e che questa definizione serva a render conto dell'alienazione attuale come “nichilismo accettato”. La ripresa del termine nichilismo serve a designare esattamente quella che è la realtà dell'uomo nella società dei consumi o società*

⁶⁷³ IDEM., *La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 53-54. In un altro suo saggio il filosofo torinese scrive ancora in proposito: *«che cosa si intende per alienazione? Il fatto che l'uomo venga spossessato del suo carattere di soggettività, depersonalizzato, per così dire. L'Occidente si regge sulla dissoluzione morale operata dal consumismo, che per un verso aumenta oggettivamente il lavoro, in ragione della continua e ossessiva ricerca del superfluo, ma d'altra parte spoglia il lavoratore di ogni soggettività; egli non soltanto sussiste come strumento dei bisogni sensibili dell'altro, ma quel che è peggio tende ad assumere questa strumentalità come normale»* IDEM., *Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 239. Le stesse argomentazioni che qui si espongono sul concetto di alienazione si possono trovare anche in IDEM., *Il problema dell'atesimo*, 314-320.

opulenta»⁶⁷⁴. Insomma questa alienazione Del Noce la intende come reciproca schiavitù portata sino alla «*mercificazione o oggettivazione dei soggetti*» che ben si accorda con «*la filosofia neopositivistica, che non riconoscendo altra conoscenza oltre la scientifica, arriva all'idea dell'oggettivazione assoluta*»⁶⁷⁵. L'oblio della tradizione metafisico-teologica – autentico viatico al reale “oblio dell'essere” – comporta una ridefinizione radicale del rapporto intersoggettivo e del valore della persona stessa fino a ridurla ad oggetto; e ciò proprio perché la nuova concezione storico-antropologica si fonda sull'incapacità dell'uomo di accedere al vero e al bene e di pensare fino in fondo la realtà della relazione. Questa concezione, che veicola tutta una serie di presupposti materialistico-economistici, incrina irrevocabilmente la relazione e la socialità umana: «*il rapporto di coesistenza-alterità è infatti completamente deformato, nel senso che l'altro è visto soltanto come un insieme di bisogni sensibili da accrescere, e per converso io mi riduco a strumento che può accrescere questi bisogni sensibili senza alcuna altra realtà che sia al di fuori di questa strumentalità. L'interiorità, lo spirito diventano in questa prospettiva una “malattia”*»⁶⁷⁶.

Si profila dunque, per l'assunzione acritica dei suddetti presupposti (concezione assiologica della modernità e opzione ateistica), la legittimazione del più completo relativismo che non è più in grado di riconoscere e pensare la *differenza* che oggettivamente (nella sua effettualità storico-fenomenologica) si dà nella relazione con gli enti, con l'altro e con l'Assoluto. In sostanza «*la filosofia implicita nella società del benessere, è lo sviluppo radicale di un modello del marxismo, quello per cui si presenta come “relativismo assoluto” (conseguente al materialismo storico); sviluppo così rigoroso da giungere a eliminare l'altro, quello per cui si presenta come pensiero*

⁶⁷⁴ IDEM., *Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 239.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 240. Continua con tono perentorio il nostro autore: «*del resto, il vincolo che sussiste tra tecnocrazia, neocapitalismo, società del benessere e neopositivismo e neorazionalismo è talmente noto da non meritare ulteriori accenni*» *ivi*.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, 240-241. L'alienazione di stampo nichilista risulta per il filosofo torinese il punto di saliente della degradazione erotico-sessuale della moralità della società opulenta: «*l'idea di alienazione serve da giustificazione [...] a ogni disordine morale, e particolarmente all'erotismo, l'oppio presente nelle nazioni occidentali. Al termine può servire come strumento di quel passaggio alla Pornocrazia che è lo stadio finale delle società in sfacelo*» IDEM., *La potenza ideologica del marxismo e la possibilità del successo del comunismo in Italia per via democratica*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 90, nota 3.

dialettico e dottrina della rivoluzione. In breve segna la vittoria del positivismo e sociologismo sul marxismo»⁶⁷⁷.

All'interno del processo di secolarizzazione e di decomposizione dell'attuale situazione socio-culturale, abbiamo visto, emerge l'inadeguatezza del progressismo come reale risposta alle attese del cuore dell'uomo e della società. Infatti vi è un falso realismo nel pensiero marxista come nel pensiero strumentale-tecnocratico e nel progressismo religioso, nel voler disgiungere fede e vita, religione e politica, natura e soprannatura; e in definitiva cristianesimo e cultura. Del Noce, per definire la nuova concezione della vita e della storia post-marxista e post-cristiana, asserisce che «non esistono più progressismi, laico, protestante, cattolico, ma un unico progressismo caratterizzato da un ateismo di forma areligiosa, *che si diversifica perciò dal marxismo che è ateismo come religione secolare, e che mentre presume di superare il marxismo in realtà non ne esprime che la decomposizione; benchè occorra pure dire che questa decomposizione è inevitabile*»⁶⁷⁸. L'eterogenesi dei fini, che la dottrina rivoluzionaria provoca nella storia e alla quale essa stessa si trova sottoposta, conduce la modernità a quegli esiti secolaristico-nichilistici che non possono trovare soluzione alcuna entro la decomposizione stessa della rivoluzione. Si legga, in merito, questo sintetico passaggio del Noce: «*in definitiva la secolarizzazione che ha assunto la forma di nichilismo coincide, dunque, con la crisi dell'idea della modernità, conseguente al fatto che la realtà non corrisponde più al significato assiologico che l'accompagna. Tale crisi trova espressione nella decomposizione del marxismo che avviene senza possibilità di inveramento in una forma superiore, impossibilità attestata così dalle filosofie laiciste come dalle teologie*

⁶⁷⁷ IDEM., *Appunti per una filosofia dei giovani*, 27.

⁶⁷⁸ IDEM., *Tradizione e innovazione*, in IDEM., *L'epoca della secolarizzazione*, 63. Il corsivo è dell'autore. Poco sopra, ancora in merito alla confluenza/comunanza dei progressismi laici e religiosi egli afferma che «*tutto il fermento del progressismo religioso ad altro non può portare che ad annullare il pensiero religioso nel progressismo laico; e anzi l'annullamento del pensiero religioso non può avvenire che nella forma di quel progressismo laico di cui sinora si è discusso*» *ibid.*, 55.

modernistiche, che, illudendosi appunto di raggiungere un punto di vista più elevato, restano tuttavia all'interno di questa decomposizione»⁶⁷⁹.

Si impone dunque la necessità di una riscoperta autentica ed integrale del pensiero metafisico-teologico della tradizione classico-cristiana, capace di intercettare le istanze del *soggetto* moderno/postmoderno contemperando insieme quelle dell'*oggetto*: della verità, del bene, del bello. Questa riscoperta deve portare a incontrare nuovamente, secondo le diverse esigenze del tempo e della cultura, la fecondità di quell'ordine immutabile, eterno, che garantisce un più sicuro ancoraggio dell'*humanum* nell'essere e nella verità verso il suo compimento. Di qui l'esigenza delnociana di connettere i termini di valore, tradizione ed "autorità liberatrice", intendendo con ciò quanto segue: «è il "valore" a fondare la tradizione e non l'inverso. Il significato dell'endiade "valori tradizionali" è però questo: esistono dei valori assoluti e soprastorici che "perciò" possono e devono venir "consegnati"; esiste un "ordine" che è immutabile, anche per Dio stesso [...]. Si tratta di un ordine increato oggetto di intuizione non sensibile; solo in questa accezione il termine "autorità" ritrova il suo significato etimologico (da augere, "accrescere") e si può parlare di autorità liberatrice»⁶⁸⁰.

Al fine di contemperare le istanze della modernità e della tradizione, della libertà e della verità, Del Noce indica la riscoperta del tomismo esistenziale come via maestra per la possibile attuazione di una *filosofia dell'essere* che sappia farsi *filosofia del bene* e *filosofia della libertà*, che illumina la possibilità dell'appropriazione personale ed esistenziale della verità (del bene, e dell'essere) nella concreta implicazione dinamica della libertà nell'azione. Stando alle parole di Del Noce: «*la filosofia dell'essere trova oggi una sua conferma nel suo ritrovamento a partire*

⁶⁷⁹ IDEM., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, 152.

⁶⁸⁰ IDEM., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, 22. Si colga qui l'accento antireazionario ed antitradizionalista della posizione delnociana. Infatti il nostro autore attribuisce a queste posizioni, allo stesso tempo teoriche e storiografiche, l'errore di confondere «l'affermazione di principi soprastorici con l'immagine di una realtà storica realizzata, così da essere indotti a pensare che l'eternità dei principi esclude la "novità dei problemi"» *ivi*, 20. Inoltre si consideri quanto il filosofo torinese scrive in un altro contesto a proposito del superamento della coppia progresso-reazione: «l'opposizione alla società del benessere non può essere condotta da un punto di vista reazionario, e ciò semplicemente perché l'opposizione di progressivo e di reazionario è interna al suo linguaggio. [...] Criticare realmente la società del benessere, è andar oltre l'opposizione del progressivo e del reazionario» IDEM., *Appunti per una filosofia dei giovani*, 26.

dall'esperienza della vita umana; è dall'esistenza nel più concreto e storico dei sensi, che si procede verso l'essenza. I problemi che sorgono dalla vita di oggi trovano la loro soluzione nella filosofia cristiana consacrata dalla tradizione. *Ens et bonum convertuntur* è la parola prima del tomismo; l'attualità storica importa che si approfondisca l'aspetto del bonum; approfondimento che naturalmente ha il suo riflesso ontologico»⁶⁸¹. Lo sviluppo della filosofia dell'essere come filosofia (della storia/libertà) del bene ancorata alle riflessioni esistenzialistico-fenomenologiche della modernità e a quelle ontologico-metafisiche della tradizione implica la necessità, non necessitante, di procedere lungo quel cammino che va dall'esistenza (storica) all'essenza (filosofica) nella riscoperta di un adeguato rapporto tra libertà e valori⁶⁸². Ciò comporta anche l'esigenza di una filosofia della storia che sappia trovare nell'applicazione *analogica* dei principi una strada sicura per formulare dei giudizi storici e per guidare la prassi umana.

Il nesso tra *theoria* e *praxis* deve essere ripensato per la correlatività di verità e libertà – «*idea della verità e idea della libertà sono [...] termini correlativi, così che la loro negazione è complementare*»⁶⁸³ – all'interno di una teoria della partecipazione dell'essere che, in primo luogo, va riformulata, *quoad nos*, come *interpartecipazione* all'essere in cui soggettività-reciprocità-dono formano un unico plesso attraverso cui accedere al compimento della persona, della libertà e della

⁶⁸¹ IDEM., *Alcune osservazioni sul concetto di lavoro in Giovanni Paolo II*, in IDEM., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, 234. In margine a quest'ultima considerazione delnociana, giova tener conto quanto L. Melina asserisce: «*la bontà morale (che riguarda l'essere non come essenza, ma in quanto esito dell'agire libero) non può essere dedotta da un costitutivo metafisicamente necessario, anche se trova in esso la sua fondazione ontologica. "Operari sequitur esse" è un principio ontologico e non gnoseologico. La conoscenza del bene, che dev'essere compiuto liberamente (il bene morale, diverso da quello ontologico) è una conoscenza originalmente pratica, che avviene all'interno di un'esperienza singolare che il soggetto fa di se stesso nell'agire. La ragione pratica, pertanto, non è una mera applicazione di conoscenze speculative, ma un modo specifico di conoscenza del bene, che avviene all'interno della dinamica in cui il soggetto agente è attratto dal bene*» L. MELINA, *La dimensione pratica della ragione credente*, in MELINA, LARRÙ, *Verità e libertà nella teologia morale*, 275.

⁶⁸² Si tenga presente qui il contributo che Del Noce ha dato in tal senso con la sua riflessione su Lequier. Giova ripercorrere il seguente passaggio per cogliere la pregnanza di tale contributo: «*per questa [per la concezione tradizionale], la libertà è, a rigore, uno strumento, di pregio incomparabile, certo, perché permette la nostra adesione alla verità e alla virtù: non può tuttavia essere elevata a fine. Da ciò la distinzione classica tra libertà di perfezione (virtù) e libertà di scelta. Invece in Lequier, per il fatto stesso che è affermata liberamente, la libertà diventa un valore; e non sembra si possa affermarla come valore senza dichiararla l'unico valore. Si va così verso l'inizio del libertismo, cioè verso l'assorbimento della libertà di perfezione nella libertà di scelta. Quella rivolta contro la necessità, che Lequier intendeva come lotta contro il panteismo, non sembra doversi prolungare nella rivolta contro l'Essere Necessario?» DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, ora in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 173-174.*

⁶⁸³ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 521.

relazione. Ciò si chiarisce ulteriormente se si tiene presente che *«l'evidenza morale è mediata dall'esperienza della libertà: la percezione della verità sul bene ha infatti sempre come prezzo necessario il rischio di sé nell'agire effettivo»*⁶⁸⁴. Per cui se, in ultima analisi, tra verità e libertà non si dà una deduzione meccanica, né estrinseca, ma una circolarità e una coimplicazione reciproca, sul piano del singolo si istituisce l'esigenza di una continua riappropriazione personal-esistenziale del bene e al livello dell'intersoggettività umana si scorge il bisogno di aprirsi ad un "personalismo comunitario", in cui il bene della persona e il bene comune della società sono profondamente interconnessi.

Il mistero della correlazione tra persona, relazione e libertà (e annesso problema del male) pone la necessità di una riappropriazione del dinamismo della libertà in sede teorica per una maggior chiarezza e consapevolezza, per poter pensare in modo rigoroso la socialità umana e la sua apertura all'alterità; e allo stesso tempo di un ripensamento dello stesso dinamismo in sede storico-filosofica (e teologica) per sapere cosa poter sperare. In sede teorica possiamo appoggiarci alla riflessione di F. Botturi sul "senso destinale della libertà finita" chiedendoci con lui: *«se la libertà può smentirsi, con quale altra energia sarà mai possibile reintegrarla? Che cosa potrà compensare questa intrinseca umiliazione che colpisce il centro vitale dell'identità umana? Non si deve dire che venga qui a unità l'interrogativo sul senso destinale della libertà finita? La circolarità dialettica delle forme di libertà non sembra trovare il suo senso in un'eterna ripetizione dell'identico, bensì in una spirale che tracci il percorso di una libertà in crescita di realizzazione nella totalità del soggetto e della sua relazionalità. La potenza autoaffermativa della libertà infatti non può non avere l'utopia della piena realizzazione. Ma è questa possibile oltre il limite risorgente a ogni livello e con quale garanzia? Il bene della libertà può prescindere dalla Libertà che sia l'Origine, che rende conto dell'esser data a se stessa della libertà finita, e che sia il Bene, che è ragion d'essere del suo ideale utopico? Se il senso utopico della libertà è stabilmente accompagnato dall'ombra del male della libertà, della sua sempre possibile malignità, la radicale alternativa di*

⁶⁸⁴ MELINA, *op. cit.*, 273.

fronte a cui è posta la libertà finita è in ultima istanza quella tra la paura di sé fino all'autoinibizione e l'amore per l'altra Libertà, Origine gratuita, Relazione esauriente e - per il limitato punto di vista filosofico -, forse, Perdono restauratore»⁶⁸⁵. In sede storico-filosofica, attraverso l'analisi transpolitica – che è sempre riflessione sui presupposti filosofici e teologici delle visioni storico-antropologiche – e la riproposizione della dialettica pascaliana dobbiamo porci con Del Noce di fronte all'“ambiguità” della storia umana e del male presente in essa e optare per la scelta tra due soluzioni. Infatti «l'esperienza ci mostra questo male costantemente legato con l'esistenza finita, senza però informarci sulla necessità o contingenza del nesso. Onde la possibilità di due vie: o considerare il nesso di finitezza e di morte come necessario e orientare perciò la vita spirituale alla comprensione della sua necessità e al riconoscimento del carattere fenomenico (in qualsiasi modo questa fenomenicità venga intesa) della realtà finita (la vita spirituale come superamento della finitezza), o considerarlo come contingente e affermare perciò che il male è stato introdotto da noi nel mondo per un atto di libertà e credere alla possibilità di esserne, per un nuovo atto di libertà, redenti»⁶⁸⁶. È quanto mai necessario – per cogliere la pregnanza anche esistenziale del discorso – considerare l'importanza del rapporto personale col “Dio vivente”, irriducibile al “Dio filosofico”, che il filosofo torinese presenta in un lucido passaggio dal carattere esplicitamente pascaliano, provocando il pensiero a porsi di fronte alla realtà senza precludersi alla trascendenza, e soprattutto al soprannaturale: «l'empirismo radicale è cioè da questo punto di vista una filosofia interamente aperta che perciò è portata ad ammettere la possibilità del miracolo. È al limite la filosofia di Pascal quando si accetti il suo asserto che “la verità è una persona”, e che una persona non si dimostra, ma si coglie in un'esperienza immediata, quando essa accetti di farsi conoscere e quando si accetti di rendersi attenti a questa rivelazione»⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ F. BOTTURI, *L'ontologia dialettica della libertà* in F. BOTTURI (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 146-147.

⁶⁸⁶ A. DEL NOCE, *L'esistenzialismo di Chestov*, in IDEM., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, 33.

⁶⁸⁷ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 21. Per cogliere adeguatamente il senso che Del Noce attribuisce all'espressione “empirismo radicale” in questo contesto, si veda al Capitolo II la nota ...

La riscoperta della filosofia dell'essere come filosofia del bene, della libertà e della storia necessita, dunque, per Del Noce di ricevere costantemente luce e linfa dall'apertura al Trascendente e al Soprannaturale, e nella fattispecie dal mistero rivelato dell'evento cristiano. In questa apertura il rapporto intersoggettivo scopre il suo implicito carattere comunione e teandrico⁶⁸⁸, e può volgersi a chiedere una risposta di senso *nella e sulla* storia in un orizzonte più vasto e comprensivo di quello immanentistico-storicistico. In un certo senso il metodo delnociano cerca di "attualizzare" le tesi classiche della metafisica dell'essere e dell'antropologia teologica attraverso una storia della filosofia che si fa filosofia della storia, nell'esplicazione delle virtualità contenute nei diversi presupposti filosofico-religiosi. In tal senso la filosofia della storia delnociana trapassa *quasi* in una sorta di teologia della storia che fa presente – riprendendo le parole del teologo G. Pasquale – come «è l'agire teandrico del redentore che rende tutta la storia del mondo un inabissarsi progressivo e sempre più profondo nella compiutezza della storia e per questo uno spingerla in avanti verso la parusia, ovvero verso quella "presenza" del divino nella storia che dimora compiutamente nei misteri storici della vita di Gesù»⁶⁸⁹.

In definitiva, rispetto all'attuale dibattito filosofico e socio-politico, l'opera di Del Noce suggerisce che l'unico modo per salvare la ragion pratica dalle recenti involuzioni nella mera ragion procedurale è una rielaborazione critica dei presupposti filosofico-teologici che sottendono ad ogni cosmovisione ed ad ogni proposta socio-politica; e ciò attraverso l'analisi dell'antropo-prassi che ogni *Weltanschauung* implica e veicola con sé. Del Noce, chiama in causa l'interpretazione assiologica della modernità e la congiunta cultura antropologica contemporanea, vitalista e tollerante nelle intenzioni, ma mortifera e dogmatica nei fatti, mostrando l'aspetto opzionale e non pienamente compiuto di questa scelta, che si vorrebbe essere completamente razionale, verso

⁶⁸⁸ Infatti «la somiglianza con Dio non si limita al carattere spirituale presente nell'uomo, ma include la capacità della persona umana di entrare in relazione con l'Assoluto e di partecipare alla communio personarum della Trinità» V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma 2006, 88.

⁶⁸⁹ G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, 528.

l'autoaffermazione-autoreferenzialità del soggetto/libertà e l'indipendenza assoluta (sia orizzontale che verticale; ossia relativa ai legami umani e all'onto-teologia)⁶⁹⁰.

Gli esiti antropologici e socio-politici di questa cultura sempre più relativista e nichilista mostrano l'impossibilità di una astratta neutralità dello Stato, cui competerebbe solamente la gestione meramente procedurale⁶⁹¹ dei rapporti tra i singoli, tra vari corpi intermedi e tra i primi e i secondi. L'appiattimento della ragion pratica sul versante esclusivo della ragion procedurale⁶⁹² – correlativa all'appiattimento della ragione metafisico-contemplativa su quella scientifico-operativa – genera un'antropo-prassi, che sul piano individuale favorisce una tendenza narcisistico-solipsistica, e su quello etico-politico gli interessi di alcune *élites* senza edificare il tessuto umano e

⁶⁹⁰ Possiamo scorgere una grande affinità in merito alle riflessioni delnociane sui presupposti e sulle derive della cultura illuminista e laicista con quanto l'allora Cardinal Ratzinger ha detto a Subiaco nell'aprile 2005 in occasione della consegna del "Premio San Benedetto per la promozione della vita e della famiglia in Europa", conferitogli dalla Fondazione Sublacense Vita e Famiglia. Discorrendo a proposito della cesura che questa cultura pratica rispetto alle sue radici e al conseguente appiattimento della ragione sul paradigma razionalista-scientista, Ratzinger si interrogava «*se la filosofia razionalista (positivistica) sia strettamente razionale, e di conseguenza universalmente valida, e se sia completa*» e diceva: «*questa filosofia non esprime la compiuta ragione dell'uomo, ma soltanto una parte di essa, e per via di questa mutilazione della ragione non la si può considerare affatto razionale. Per questo è anche incompleta, e può guarire soltanto ristabilendo di nuovo il contatto con le sue radici. [...] Affermando questo non si nega tutto ciò che questa filosofia dice di positivo e importante, ma si afferma piuttosto il suo bisogno di compiutezza, la sua profonda incompiutezza. E così ci troviamo di nuovo a parlare dei due punti controversi del preambolo della Costituzione europea. L'accantonamento delle radici cristiane non si rivela espressione di una superiore tolleranza che rispetta tutte le culture allo stesso modo, non volendo privilegiarne alcuna, bensì come l'assolutizzazione di un pensiero e di un vivere che si contrappongono radicalmente, fra l'altro, alle altre culture storiche dell'umanità. La vera contrapposizione che caratterizza il mondo di oggi non è quella tra diverse culture religiose, ma quella tra la radicale emancipazione dell'uomo da Dio, dalle radici della vita, da una parte, e le grandi culture religiose dall'altra. Se si arriverà ad uno scontro delle culture, non sarà per lo scontro delle grandi religioni – da sempre in lotta le une contro le altre ma che, alla fine, hanno anche sempre saputo vivere le une con le altre – ma sarà per lo scontro tra questa radicale emancipazione dell'uomo e le grandi culture storiche. Così, anche il rifiuto del riferimento a Dio, non è espressione di una tolleranza che vuole proteggere le religioni non teistiche e la dignità degli atei e degli agnostici, ma piuttosto espressione di una coscienza che vorrebbe vedere Dio cancellato definitivamente dalla vita pubblica dell'umanità e accantonato nell'ambito soggettivo di residue culture del passato. Il relativismo, che costituisce il punto di partenza di tutto questo, diventa così un dogmatismo che si crede in possesso della definitiva conoscenza della ragione, ed è in diritto di considerare tutto il resto soltanto come uno stadio dell'umanità in fondo superato e che può essere adeguatamente relativizzato. In realtà ciò significa che abbiamo bisogno di radici per sopravvivere e che non dobbiamo perdere Dio di vista, se vogliamo che la dignità umana non sparisca» ora in J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Bologna 2005, 29-65, qui 52-55.*

⁶⁹¹ «In generale, la difficoltà del proceduralismo è tale in proporzione della pretesa che la sua formalità, che deve permettere l'interazione e l'integrazione delle differenze, non sia in qualche misura fondata in esse; non esprima cioè, a livello istituzionale, una dimensione di universalità interna alle plurime realtà socio-culturali. In altri termini, il significato del proceduralismo dipende dalla sua antropologia di riferimento». Ultimamente si dovrà convenire sul fatto che «non esistono neutrali procedure universali, ma solo comuni strutture dell'agire pratico, che sono sempre realizzate storicamente entro visioni particolari e secondo interpretazioni determinate» F. BOTTURI, *Comunità e politica nel personalismo di Jacques Maritain*, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Armando Editore, Roma 1995, 288.289.

⁶⁹² Riflessioni illuminanti sul rapporto tra ragion pratica, ragion procedurale e pensiero postmetafisico si possono trovare in POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, 217-238; IDEM., *Essere e libertà*, 207-246.

sociale della *communitas*. Infatti, con l'eclissi delle giustificazioni ontologiche e religiose dell'etica, le procedure democratiche risultano sempre più inadeguate ad intercettare le reali necessità del tempo presente e a saper contemperare le istanze del singolo con quelle del bene comune. E ciò è frutto di un duplice processo che continua ad alimentarsi in una circolare reciprocità: privatizzazione della sfera morale e religiosa, cancellazione del carattere di *scienza* pratica della morale⁶⁹³.

Procedendo oltre i risvolti antropologici ed etico-politici della catena razionalismo-atteismo-nichilismo Del Noce suggerisce la centralità del «nesso che si pone oggi tra la riaffermazione religiosa e la riaffermazione liberale»⁶⁹⁴. Ma questa riaffermazione del religioso risulta problematica, nel senso di non scontata o immediata, se collocata nel momento storico-culturale post-marxista in cui ci troviamo. L'attuale concezione antropologica *irreligiosa* infatti ravvisa nel problema di Dio qualcosa che non interessa, senza rilievo reale nella vita e nella società, oppure un ostacolo alla libertà umana, un vincolo limitante, se non castrante, l'autarchia dell'*ego*⁶⁹⁵. Il filosofo torinese, invece, indica nella riaffermazione religiosa la possibilità di un'adeguata riaffermazione della libertà umana – sia per la vita personale che per quella sociale: vi è un «*intimo compenetrarsi oggi di filosofia e di politica perché la crisi politica attuale è l'espressione di una crisi metafisica. Il tema fondamentale della problematica filosofica di oggi è quello della libertà dell'uomo – e se il Dio trascendente potrà essere riaffermato sarà unicamente mostrando come l'uomo possa*

⁶⁹³ Per precisare il senso di quest'ultima definizione ci riferiamo alle parole di Possenti: «con tale termine intendiamo che il carattere più geloso del sapere etico sta nell'essere una conoscenza costitutivamente volta a dirigere l'azione: una conoscenza che si rivolge alla persona, alla sua mente e al suo volere proponendo il "da farsi". Non dunque conoscere per conoscere, ma conoscere per regolare l'agire» POSSENTI, *Essere e libertà*, 229

⁶⁹⁴ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 565.

⁶⁹⁵ Ci paiono interessanti anche le seguenti riflessioni delnociane sull'irreligione naturale nel nesso che ravvisano tra concezione strumentalistica, relativismo e pantecnicismo: a questa forma ulteriore – ulteriore a quella di religione secolare di stampo marxista – di atesimo «è peculiare il non dirsi esplicitamente atea, perché si limita al piano del verificabile lasciando impregiudicato quello dell'inverificabile, in modo che si è potuta generare in alcuni cattolici l'illusione della sua possibile conciliazione con la religione demitizzata che proprio in ragione di questa demitizzazione diventerebbe "veramente pura". Ma ho pure chiarito come questa sia un'illusione perché, per il relativismo dei valori che professa e per le valutazioni concrete cui porta la forma di pensiero che, con termini intercambiabili, possiamo chiamare pantecnicistica, sociologistica, neopositivistica o neoprattistica (nel senso del pragmatismo rigorosamente separato dallo spiritualismo), nel sostituire alla lotta diretta contro la religione quella indiretta, le è più pericolosa, perché erode la dimensione religiosa fino a fare scomparire dalla coscienza ogni traccia del problema di Dio» IDEM., *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, 134-135.

*affermarsi libero soltanto nel suo riconoscimento»*⁶⁹⁶. L'adeguato intendimento della trascendenza di Dio – e del rapporto tra natura e soprannatura – rinnova la possibilità di intendere anche il carattere trascendente della Chiesa rispetto ad ogni sistema politico e ad ogni civiltà e cultura, che è «*il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana*» (*Gaudium et Spes* 76). Quest'aspetto nel pensiero delnociano non è di secondaria importanza poiché da esso dipende il problema dell'unità politica dei cattolici. Unità più ideale che reale, ma oggi imprescindibile nel confronto con l'interpretazione storica della modernità (l'idea assiologica del moderno) e con la antropologia secolaristica post-marxista che ha segnato definitivamente la perdita dell'unità morale della compagine sociale. Per cui dopo l'assunzione come normale dello *status naturae lapsae* e la recezione del paradigma della ragione scientifico-operativa, tutto l'umano pare risolversi in una prassi relativisticamente e strumentalisticamente orientata (o meglio, dis-orientata) incapace di rispondere al problema del male sia sul piano personale-esistenziale che su quello etico-politico.

La trascendenza di Dio e la trascendenza della verità rispetto alla storia garantiscono l'introduzione equilibrata nell'ambito etico e politico di quei valori eterni e necessari per l'edificazione della società e dell'*humanum tout court*. Del Noce si richiama ad una concezione non perfettistica della politica fondata sul recupero della *libertas minor* della morale e della metafisica classico-cristiana, strada maestra per un realismo politico in grado di garantire l'esistenza della pluralità di vedute e di soggetti e di fondare un dialogo autentico non basato sulla *forza*, ma sulla *persuasione*. In un certo senso dobbiamo intendere la proposta delnociana come un realismo onto-teologico e storico-morale che presupponendo un realismo antropologico-gnoseologico (vs Nietzsche-Gentile) si traduce in un realismo socio-politico (vs Marx-Gramsci), come risposta alla dissoluzione postmoderna del plesso soggetto-verità-senso e della relazionalità intersoggettiva. Ci permettiamo di riportare qui di seguito questa lunga citazione delnociana che ci sembra esplicitare in modo esemplare la sua visione/proposta etico-politica che conserva tuttora un grande valore per

⁶⁹⁶ DEL NOCE, *Scritti politici 1930 - 1950*, 259.

una retta prassi e una retta comprensione del fenomeno umano-sociale: «nessuno tra i fautori più accesi dei caratteri tradizionali della verità, l'oggettività, l'eternità, la necessità, l'immutabilità, ha mai pensato di equiparare una verità imposta con la forza a una verità accettata per intima persuasione; perché in tal caso la verità si ridurrebbe a forza nelle mani del politico, custode della città; perderebbe il suo aspetto di eternità per acquisire un carattere meramente sociologico di elemento necessario alla conservazione di una comunità politica; la religione si abbasserebbe a religione chiusa. Andremmo verso una concezione della politica macchiavelliano-libertino-hobbesiana, non perfettistica certo, ma pur caratterizzata da un realismo del tutto diverso da quello cristiano [...]. Si pensi d'altra parte a una società in cui la pluralità dei valori sia tenuta come irreducibile. In conseguenza di ciò il dialogo e quindi la persuasione diventerebbero impossibili, perché il dialogo non potrebbe arrivare che alla constatazione di questa pluralità, di una sorta di razze morali irreducibili. In una tale concezione le varie famiglie spirituali non potrebbero di fatto imporsi che con la forza e ciò anche se la tecnica della libertà venisse riconosciuta come regola della coesistenza. La famiglia spirituale più forte potrà anche riconoscere il diritto, ma impedirà di fatto alle altre la libertà di esprimersi. Il concetto di una democrazia pura, come ideale, per dir così, neutro, accettabile dalle più diverse posizioni di pensiero, deve perciò essere tenuto come il più irrazionale tra i concetti politici. La concezione non perfettistica ha dunque in realtà dei presupposti di ordine metafisico: l'assolutezza e la trascendenza della verità. Direi di più, ha il suo presupposto ultimo in una teologia politica genericamente cristiana: ammissione di una realtà superiore all'uomo, ammissione della caduta. Uno Stato che si ispiri a essa potrà essere fiorente solo quando sia viva nella cultura e nella coscienza popolare la religiosità in senso trascendente. Dalla crisi di questa coscienza viene la crisi attuale dell'autorità nel mondo occidentale, che si ispira alla concezione ministeriale del potere. Cioè, soltanto la restaurazione dell' "autorità" (auctoritas da augere) può impedire realmente la decadenza dei rapporti sociali in rapporti di forza»⁶⁹⁸.

⁶⁹⁸ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 521-522. In un altro contesto specifica come segue il fondamento metafisico e

L'indicazione che ricaviamo dalla nostra analisi *attraverso* l'opera delnociana è di riguardare alla storia e alla vita sempre all'interno della dialettica aperta tra metafisica e libertà, tra trascendenza ed esperienza per cogliere *oltre* ogni metafisica amorale, ogni teologia ametafisica ed ogni morale deellenizzata e scristianizzata la convenienza per la ragione, l'agire e l'ambito socio-politico dell'accoglienza del trascendente e dell'apertura al soprannaturale: il vivere *veluti si Deus daretur*. Ecco, in definitiva, la sfida che il pensiero credente pone oggi all'attenzione dell'agone pubblico, e precipuamente in relazione al suo dispiegarsi socio-politico: se «*nell'epoca dell'illuminismo si è tentato di intendere e definire le norme morali essenziali dicendo che esse sarebbero valide etsi Deus non daretur, anche nel caso che Dio non esistesse*», nel nostro tempo «*dovremmo [...] capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita veluti si Deus daretur, come se Dio ci fosse*»⁶⁹⁹.

teologico del concetto di autorità: «*l'alternativa all'eclissi presente dell'idea di autorità non [può] essere cercata che nel retto intendimento [...] dell'affermazione tomista secondo cui le verità metafisiche sono rapporti fondati sulle eterne idee divine [...] per cui sono necessari anche per il divino intelletto e la divina volontà; non nel senso che Dio sia sottoposto a una legge, ma in quello che la natura di Dio si identifica con la legge unica che tutte le comprende, in modo che per l'intelletto divino è essenza costitutiva quella che per l'intelletto umano è norma direttiva [...]. [E ciò che] importa ricordare è come in dipendenza della necessità metafisica delle verità eterne, l'autorità si differenzi dal potere, perché essenzialmente ordinatrice. In rapporto alla natura increata dell'Ordine, la legge non esiste a causa del peccato, ma piuttosto lo precede e lo giudica*» IDEM., (inedito, parzialmente pubblicato in) *Autorità*, voce in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1975, vol. I, 416-426 (ora in IDEM., *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, 511-578, qui 528-529).

⁶⁹⁹ RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 61. 62-63.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia delnociana

- DEL NOCE A., *Alle radici della crisi*, in AA. VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano.
- DEL NOCE A., *Analisi del linguaggio. Senso della libertà*, in «Il Popolo nuovo», 12-13 maggio 1945.
- DEL NOCE A., *A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» di Rosmini*, «Giornale di Metafisica», XXII, 4-5, 15/7-10/1967.
- DEL NOCE A., *Appunti per una filosofia dei giovani*, in «Vita e Pensiero» V, 1968, 399-413.
- DEL NOCE A., *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a c. di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.
- DEL NOCE A., *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson.*, in AA.VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.
- DEL NOCE A., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.
- DEL NOCE A., *Gilson e Chestov*, in «Archivio di Filosofia» (1980), 315-326.
- DEL NOCE A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990.
- DEL NOCE A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.
- DEL NOCE A., *I cattolici e il progressismo*, Comunicazione tenuta al *Convegno di Studi della democrazia cristiana a Lucca*, pubblicata in *Atti*, Arti Grafiche italiane, 1967.
- DEL NOCE A., *I grandi miti platonici visti dalla Scuola di Cracovia*, in «Il Tempo» 10 febbraio 1981.

- DEL NOCE A., *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.
- DEL NOCE A., *Il filosofo davanti alla Redemptor Hominis*, in AA. VV., *Papa Wojtyla: una certezza*, Dino, Roma 1980.
- DEL NOCE A., *Il papato che è trascorso*, in «L'Europa», 3, agosto 1978.
- DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990⁴.
- DEL NOCE A., *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino 2004.
- DEL NOCE A., *Insufficienza del conservatorismo. Conservazione-reazione-tradizione*, in «L'Europa» VII (1972).
- DEL NOCE A., *Intorno all'obbligatorietà del voto*, *Il Popolo Nuovo*, I, 23-24 agosto 1945.
- DEL NOCE A., *Intorno all'«antiumanesimo» di Pascal*, in AA. VV., *Pascal e Nietzsche*, «Archivio di Filosofia», 1962.
- A. DEL NOCE, *Juvalta e Mazzantini*, in AA.VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985.
- DEL NOCE A., *La crisi del molinismo in Descartes*, in «Archivio di filosofia» (1956).
- DEL NOCE A., *La filosofia di Karol Wojtyla*, recensione a BUTTIGLIONE R., *La filosofia di Karol Wojtyla*, in «Il Tempo», 16 settembre 1983.
- DEL NOCE A., *La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld*, in AA.VV., *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso sul metodo»*, Vita e Pensiero, Milano 1937.
- DEL NOCE A., *La prevalenza della cultura progressista nella recente pubblicistica cattolica*, in Idem., *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, bozze di stampa, Bottega di Erasmo, Torino 1964; ora in IDEM., *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano 1994.
- DEL NOCE A., *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson*, in AA. VV., *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

- DEL NOCE A., *L'erotismo alla conquista della società*, in AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze 1970.
- DEL NOCE A., *L'esistenzialismo di Chestov*, in ID., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.
- A. DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, Zanichelli, Bologna 1963.
- DEL NOCE A., *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in «*Giornale Critico della Filosofia Italiana*» (1968).
- DEL NOCE A., *Lo scacco dell'hegelismo*, in «*Spirali*», n. 41, maggio 1982.
- DEL NOCE A., *Louis Lavelle*, Recensione a *Le Moi et son destin*, in «*Rivista di Filosofia*» (1937), XXVIII, 1.
- DEL NOCE A., *Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, recensione a DE CORTE M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, in «*Sophia*», VIII, n. 3, luglio-settembre 1940, 330-335.
- DEL NOCE A., *Maritain: grandezza e limiti di un «solitario»*, in «*Il Tempo*» 18 novembre 1982.
- DEL NOCE A., voce *Mazzantini*, in *Enciclopedia Filosofica*, Lucarini, Firenze 1982, 586-588.
- DEL NOCE A., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007.
- DEL NOCE A., *Note sulla secolarizzazione e sul pensiero religioso*, in «*Il Nuovo Aeropago*» 2, n. 3, 1983.
- DEL NOCE A., *Notizia sulla vita e sull'operosità scientifica di Augusto Del Noce*, in C. VASALE - G. DESSI (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996.
- DEL NOCE A., *Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida?»*, in «*Il Mulino*», n. 79 (1958), (ora in BALBO F., *Opere 1945-1954*, Torino 1966).
- DEL NOCE A., *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII/ Paolo VI/ Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005.
- DEL NOCE A., *Recensione a Jean Laporte, «Le Rationalisme de Descartes»*, in «*Rivista di filosofia*», XXXVIII, nn. 3-4, 1947.

- DEL NOCE A., *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari – Gallarate 1961, Morcelliana, Brescia 1966.
- DEL NOCE A., *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965.
- DEL NOCE A., *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, in «L'Europa» (1972), VI, n. 17, 129-141.
- DEL NOCE A., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.
- DEL NOCE A., *Scritti politici 1930 - 1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Manelli (Cz) 2001.
- DEL NOCE A., *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia» 1974.
- DEL NOCE A., *Torino, primi anni trenta*, in AA. VV., *La recezione italiana di Heidegger*, «Archivio di filosofia» 1989, 1-3.
- DEL NOCE A., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, Rizzoli, Milano 2007.
- DEL NOCE A., *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1979.
- SPIRITO U. – DEL NOCE A., *Tramonto od eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971.

**Altri riferimenti bibliografici
(letteratura secondaria inclusa)**

- ANGELINI G., *Conoscenza e senso, verità e libertà*, in MELINA L. E LARRÙ J. (a cura di), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001.

- ARATA C., *La «filosofia prima» quale meditazione ontologista nel pensiero di Augusto Del Noce*, in AA. VV. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce. Atti del convegno. Trieste, 19-20 novembre 1991*, a cura di A. Savignano, Giuffrè, Milano 1994.
- ARDUSSO F., *Fede* in BARBAGLIO G., BOF G., DIANICH S., *Teologia (Dizionari S. Paolo)*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002.
- ARMELLINI P., *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999.
- BAGET BOZZO G., *Del Noce e Rodano*, in MERCADANTE F. E LATTANZI V. (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- BALTHASAR H. U. VON., *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968 (1993⁵).
- BALTHASAR H. U. VON., *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998.
- BALTHASAR H. U. VON., *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, vol. II, Jaca Book, Milano, 1992.
- BAUSOLA A., *Verità e libertà*, in AA. VV., *La libertà oggi*, Massimo, Milano 1986.
- BELARDINELLI S., *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Edizioni Studium, Roma 1999.
- BERTI E., *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993
- BERTI E., *Lo statuto "epistemologico" della storiografia filosofica*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 5, 1984.
- BERTI E., *Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, in MERCADANTE F. E LATTANZI V. (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- BOBBIO N., *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- BORDONI M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2004⁵.

- BORGHESI M., (a cura di), *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, Cantagalli, Siena 2008.
- BORGHESI M., *Augusto Del Noce. Teodicea e redenzione nel razionalismo moderno*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, a c. di S. Zucal, vol. II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- BORGHESI M., *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in MURATORE U. (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997.
- BORGHESI M., BRUNELLI L., *Storia di un pensatore solitario*, Intervista ad Augusto Del Noce, "30 Giorni", n. 4, aprile, 1984.
- BOTTURI F., *Comunità e politica nel personalismo di Jacques Maritain*, in DALLE FRATTE G. (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Armando Editore, Roma 1995.
- BOTTURI F., *Dinamismo perfettivo e felicità immutabile in Tommaso d'Aquino*, in HAUKE M., PAGANI P. (a cura di), *Eternità e libertà*, Franco Angeli, Milano 1998.
- BOTTURI F., *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini: linee per un confronto*, in POSSENTI V. (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979.
- BOTTURI F., *L'ontologia dialettica della libertà* in BOTTURI F. (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- BOTTURI F., *Per un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica*, in AA. VV., *Il risveglio della ragione* (a cura di) G. Sgubbi e P. Coda, Città Nuova, Roma 2000.
- BOTTURI F., *Vico*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 12, Bompiani, Milano 2006.
- BOTTURI F., *Vico nel pensiero di A. Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- BRIANESE G., *L'«eterna rivoluzione» dello Spirito: Giovanni Gentile e l'intersoggettività trascendentale*, in VIGNA C. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita & Pensiero, Milano 2002.

- BUTTIGLIONE R., *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991.
- BUTTIGLIONE R., *Il pensiero religioso di Augusto Del Noce*, in AA. VV. *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce. Atti del convegno. Trieste, 19-20 novembre 1991*, a cura di A. Savignano, Giuffrè, Milano 1994.
- CACCIARI M., *Postfazione a, DEL NOCE A., Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2010.
- CALABRÒ G., *De felice, Del Noce e l'interpretazione transpolitica del fascismo*, in MERCADANTE F. E LATTANZI V. (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica* Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- CARDONA C., *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969; trad. it.: *Metafisica dell'opzione intellettuale*, Ed. Università Santa Croce, Roma 2003.
- CECI G. - CEDRONI L. (a cura di), *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993.
- COLOMBO G., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995.
- CORETH E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Antropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1976, trad.it. *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978⁶.
- COTTA S., *Filosofia come storia o storia come filosofia? Note sul pensiero filosofico di Augusto Del Noce*, in F. MERCADANTE, V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- DE FINANCE J., *Esistenza e libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.
- DELL'ERA T., *Augusto Del Noce e Jacques Maritain: libertà e liberalismo*, in C. VASALE - G. DESSI (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996.
- DELL'ERA T., *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000.
- DEL POZZO L., *Cattolicesimo e modernità: la "metafisica civile" di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2005.

- DESSI G., *Augusto Del Noce e Ugo Spirito: libertà e metafisica*, in C. Vasale - G. Dessi (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996.
- R. FISICHELLA, «*Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*», in AA. VV., *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, a cura del Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena 2010.
- GIANNINI G., *San Tommaso e Rosmini*, in «*Rivista Rosminiana*» 1981.
- GILSON É., *God and philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, trad. it., *Dio e la filosofia*, Editrice Massimo, Milano 1998.
- GILSON É., *Constantes philosophiques de être*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982, trad. it., *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993.
- GILSON É., *La philosophie au moyen age*, Librairie Payot, Paris 1952, trad. it. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 2000.
- GILSON É., *La possibilità dell'ateismo*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari – Gallarate 1961, Morcelliana, Brescia 1966.
- GILSON É., *L'être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1948, trad. it., *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano 1988.
- GILSON., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1932, trad. it. a cura di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998).
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor* (1993).
- GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, Morcelliana, Brescia 2006.
- GOISIS G., *Il suicidio della rivoluzione: Augusto Del Noce critico del gramscismo*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992

- GRANDI G., *Prospettive sull'intuizione dell'essere tra Rosmini e Maritain, Suggestioni e scorci a margine del convegno internazionale 'Rosmini e la filosofia tedesca'*, in "Divinitas" 2/2006.
- LADARIA L. F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 2004³.
- LAMI G. F., *Introduzione a Augusto Del Noce. Dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere: la scuola critica di un filosofo della tradizione*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1999.
- LIVI A., *Augusto Del Noce, Étienne Gilson e il realismo politico*, in F. MERCADANTE E V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- LIVI A., *Étienne Gilson: metafisica e metodologia dell'esperienza storica*, in *Filosofia oggi*, anno VII, 1984 n. 4.
- LIVI A., *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.
- LUCAS LUCAS R., *Natura e libertà*, in *Veritatis Splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico* (a cura di R. Lucas Lucas), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
- MARITAIN J., *Azione e contemplazione* (a cura di G. Barra), Borla, Torino 1962.
- MARITAIN J., *Cour traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947 ; trad. it. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965.
- MARITAIN J., *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de métaphysique et de morale*, Éditions de la Maison Française, New York 1944; trad. it. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Mondadori, Verona 1947.
- MARITAIN J., *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituelles d'une nouvelle Chrétienté*, Aubier, Paris 1936; trad. it. *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962.
- MARITAIN J., *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris 1965; trad. it. *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969.

- MARITAIN J., *On the philosophy of history*, Charles Scribeur's Sous, New York, 1957; trad. it. *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967.
- MARITAIN J., *Principes d'une politique humaniste*, Éditions de la Maison Français, New York 1944; trad. it. *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968.
- MARITAIN J., *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1939, *Quattro saggi sullo spirito incarnato*, Morcelliana, Brescia 1978.
- MARITAIN J., *Sept leçons sur l'être*, Paris 1934 ; trad. it. *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1981.
- MARITAIN J., *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris 1933; trad. it. *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968.
- MATHIEU V., *Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce* in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- MATHIEU V., *La filosofia nel Novecento*, Le Monnier, Firenze 1978.
- MAYANI M., *Le realisme existentiel de E. Gilson*, in *Filosofia oggi*, anno VII, 1984 n. 4.
- MAZZANTINI C., *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica*, in AA.VV., *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Milano 1946.
- MELINA L. , *La dimensione pratica della ragione credente*, in MELINA L. E LARRÙ J. (a cura di), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001.
- MERCADANTE F., *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992.
- MICCOLI P., *La transpoliticità della storia secondo Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992.

- MORRA G., *La cattiva modernità (Del Noce e Scheler)*, in MERCADANTE F. E LATTANZI V. (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- NATOLI S. (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova 1998.
- NOCERINO G., *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2004.
- OLIVETTI M. M., *Riforma cattolica e filosofia moderna in A. Del Noce*, in «Archivio di filosofia», (1969).
- OMAGGIO V., *Autocritiche del moderno. Giuseppe Capograssi e Augusto Del Noce*, ES, Napoli 1998.
- OTTONELLO P.P., *Da Tommaso a Rosmini e da Rosmini a Tommaso*, in *Thèmes. Revue de Bibliothèque philosophie comparée* I/2004.
- PAGANI P., *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- PARIS A., *Il dibattito sul solipsismo a Torino e la formazione di Augusto Del Noce*, in LAMI G. F., *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009.
- PARIS A., *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, in CECI G., CEDRONI L., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma 1993.
- PARIS A., *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti, Genova-Milano 2008.
- PASQUALE G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001.
- PERATONER A., *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX (1997), 2/3, aprile-settembre.
- PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL J.J. , “*Operari sequitur esse*”?, in MELINA L. E LARRÙ J. (a cura di), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001.

- PERCIVALE F., *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003.
- PERONE U., *Ricominciare la modernità: Cartesio*, in MURATORE U. (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997.
- PERLINI T., *Esistenzialismo religioso e teologia civile in Augusto Del Noce*, in NATOLI S. (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova 1998.
- PETRINI F., *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, in «Rivista Rosminiana» 1999, f. I.
- POSSENTI V., *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995.
- POSSENTI V., *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.
- POSSENTI V., *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Manelli (CZ) 2004.
- POSSENTI V., *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, Città Nuova, Roma 1999.
- POSSENTI V., *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma 2006.
- POSSENTI V., *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Manelli (CZ) 2007.
- POSSENTI V., *Modernità e metafisica in Augusto Del Noce*, IN AA. VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992.
- POSSENTI V., *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004.
- POSSENTI V., *Philosophia mortalis? Philosophia perennis?*, in AA. VA., *La filosofia come vocazione. (Seconda navigazione. Annuario filosofico 1997)*, Mondadori, Milano 1997.
- POSSENTI V., *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando Editore, Roma 2001.
- POSSENTI V., (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979.
- PRINI P., *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Bari 1999.
- PRINI P., *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Laterza, Bari 1997².

- RAMELLA L., *Del Noce antiattualista*, in MERCADANTE F. E LATTANZI V. (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- RAMELLA L., *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- RATZINGER J., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.
- RATZINGER J., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Bologna 2005.
- RICONDA G., *Del Noce e l'esistenzialismo religioso*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- RIZZA A., *Mazzantini e Del Noce*, in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- SANTORSOLA L., *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, PUL - Mursia, Roma 1999.
- SCOLA A., *Il mistero nuziale. 2 matrimonio-famiglia*, PUL Mursia, Roma 2000.
- SCOLA A., *Introduzione al primo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città nuova, Roma 2003⁴.
- SCOLA A., *Il matrimonio tra fede e cultura*, in *Marcianum* I (2005) n. 1.
- SCOLA A., MARENGO G., PRADES LOPEZ J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.
- SCOLA A., *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova-Milano 2003.
- SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, PUL Mursia, Roma, 1997
- SCOLA A., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007.
- SEQUERI P. A., *Ragione teologica e analysis fidei. Idee per una teologia fondamentale pura*, in *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 495-516.

- SERRA P., *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- SHOOK L.K., *Étienne Gilson*, Ponifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, trad. it. *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991.
- SPANIO D., *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- STYCZEŃ T., *Essere se stessi è trascendere se stessi*, Saggio integrativo a, WOJTYLA K., *Persona e atto*, a cura di Reale G. e Styczeń T., Bompiani, Milano 2001.
- TRINGALI M., *Metafisica e storia contemporanea in A. Del Noce: nota sul nichilismo*, in F. MERCADANTE e V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- VASALE C., *Etica e politica in Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- VASALE C., *Augusto Del Noce: «una filosofia della libertà e dello spirito»*, in VASALE C., DESSI G. (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996.
- VASALE C., *“Riforma cattolica” e “Restaurazione creativa”*, in F. MERCADANTE e V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti Convegno Internazionale Roma, 9-11 novembre 1995, voll. II, Edizioni Spes, Roma, 2000.
- VERGA L., *L'«ambiguità» come chiave di lettura fondamentale della filosofia cartesiana secondo Augusto Del Noce*, in AA. VV., *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce. Atti del convegno. Trieste, 19-20 novembre 1991*, a c. di A. Savignano, Giuffrè, Milano 1994.
- VIGNA C., *Etica del desiderio umano*, in Id., *Introduzione all'etica*, Vita & Pensiero, Milano 2001.
- VIGNA C., *Filosofia e marxismo*, CELUC libri, Milano 1974.
- VIGNA C., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- VIGNA C. (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

- WOJTYLA K., *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2003.
- WOJTYLA K., *Persona e atto*, a cura di Reale G. e Styczeń T., Bompiani, Milano 2001.