

A cura di
Hervé A. Cavallera

FIORMICHELE BENIGNI, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Le Lettere, Firenze, pp. 216.

La figura di Spinoza fu certamente scomoda per i cartesiani che, colpito il filosofo olandese dell'accusa di ateismo e materialismo, vedevano ritorcere l'accusa verso il proprio maestro, una volta appurata la cosiddetta derivazione del pensiero di Spinoza da quello del francese. Orbane, il volume di Benigni ricostruisce con acribia critica l'intreccio delle osservazioni mosse, tra fine '600 e primi del '700, dai cartesiani francesi in una ambigua e inaspettata "triangolazione" tra Cartesio, Epicuro e Spinoza, consistente, peraltro, «nell'utilizzo, contro Spinoza, degli stessi argomenti dell'anticartesianismo. Il finalismo, ad esempio» (p.10). Così per François Lamy vi era in Spinoza una confusione tra pensiero e realtà e la sostanza spinoziana, di conseguenza, una mera astrazione. Di parere non dissimile Poiret e da parte sua Jacquelot osservava che «la sostanza di cui parla Spinoza, se ha una pertinenza sul piano logico-linguistico (in cui in-sé è ogni oggetto di accidenti), non ne ha alcuno su quello dell'esistenza reale, dove al contrario possono ben darsi sostanze che non esistano necessariamente» (p. 27). Inoltre, vi era il complesso problema della libertà divina negata, a dire dai cartesiani nella difesa di una ortodossia cristiana, dal necessitarismo spinoziano. «Tutte le confutazioni insistono infatti sull'accusa di eternitarismo verso un sistema in cui il mondo non è che un'emanazione necessaria della sostanza unica» (p. 33).

Invero Benigni mostra con cura come le critiche che i cartesiani muovevano a Spinoza potevano ben essere utilizzate dagli anticartesiani contro Cartesio. «A un lettore del tempo il bastione metafisico da quelli eretto per arginare l'avanzata dell' "empietà" non dovette pertanto sembrare particolarmente solido. Lo 'scotismo' dell'ente unico, il concetto di sostanza, l'infinitismo, l'esaltazione della potenza divina, il determinismo il materialismo apparivano elementi tutt'altro che estrinseci rispetto alla metafisica di Descartes»(p. 57). Benigni fa rilevare infatti che per i cartesiani l'attacco a Spinoza «non era che il rigetto e il disconoscimento di tendenze insite nelle loro stesse metafisiche» (p.60).

E qui si solleva implicitamente un'altra questione al di là delle stesse analisi delle posizioni dei cartesiani, le cui critiche, come in

Malebranche, Arnauld e altri, finivano col mostrare come vi fosse molteplici e diverse vie che collegavano Cartesio e Spinoza. Quello che il volume manifesta è la sottigliezza e ricchezza di un dibattito in cui i pensatori del tempo, alla luce del confronto con Spinoza, dibattevano questioni di estremo interesse metafisico e teologico. Non si dimentichi inoltre, la polemica dell'epoca contro i *libertins* ai quali era associato Spinoza. Significativo l'intervento di Fénelon. «Determinismo, negazione del libero arbitrio, attenzione ai movimenti affettivi del comportamento umano, *amor dei* privo di qualsiasi timore reverenziale: il campionario dei temi scelti da Fénelon per esporre e denunciare l' "opinion à la mode" sembra non discostarsi molto da quella che all'epoca era l'immagine consolidata di Spinoza» (p. 107). D'altra parte, per Benigni, in Fénelon vi era una certa consapevolezza di intrinseci legami tra cartesianesimo e spinozismo. «La difficoltà che aveva gettato l'autore [Fénelon] "nell'incertezza" era stata infatti [...] la possibilità che l'idea innata di infinito su cui poggiava la prova *a priori* portasse ad ammettere l'esistenza, in breve, non di un Dio infinitamente perfetto e trascendente, ma di un universo naturale infinito in estensione» (p. 125). In tal modo Fénelon, sempre secondo Benigni, contrastava «in Spinoza le tendenze radicali di Descartes, senza compromettere direttamente il cartesianismo – vale a dire, in primo luogo, il proprio cartesianismo. Il risultato, del tutto involontario, sarebbe però stato quello di avallare la tesi attorno a una filiazione diretta di Spinoza da Descartes, che da decenni costituiva il cavallo di battaglia dell'anticartesianismo» (p. 147).

Da aggiungere infine in questo quadro complesso il ruolo di Pierre Bayle. Che fa «dello spinozismo una sorta di *refrain* trans-storico e trans-geografico, che ciclicamente ricorre nella storia del pensiero» (p. 162). In Bayle, per Benigni, «dietro l'esibita abilità storiografica non c'era tanto (o non solo) la volontà di ridurre l'originalità – e con essa il fascino – della filosofia spinoziana tramite una brillante catena di rimandi a pensatori del passato. Ciò che più contava era semmai la costruzione di una tradizione filosofica sufficientemente lineare e compatta nelle sue direttrici portanti, a cui contrapporre la propria posizione, altrettanto definita nei suoi richiami al passato» (pp. 169-170). Emergevano altri temi. Il creazionismo, l'inconciliabilità fra la bontà di Dio e la infelicità delle creature, e così via.

Naturalmente anche l'autore del volume ha dire la sua che fa proprio «il monito di Victor Delbos, per cui in Spinoza c'è qualcosa che in Descartes manca, ed è l'intuizione della natura come realtà unica eterna e incausata» (pp.201-202) che lo rende lontano da Cartesio. Inoltre, aggiunge giustamente Benigni che nella sua ricostruzione «spiccano due vistose

assenze: il tema teologico-politico, e quello dello studio degli affetti» (p. 206), temi che Spinoza aveva affrontato in maniera e che al dibattito promosso dai cartesiani sfuggirono.

Alla luce di tutto questo si può constatare che *Itinerari dell'antispinozismo* mentre da un lato è una puntigliosa analisi degli interventi di vari pensatori, dall'altro serve a ricostruire un'epoca, evidenziando i temi che ai contemporanei sembravano essere i principali, che erano appunto i temi che riguardavano la conciliazione tra la libertà filosofica e il rispetto della religione confessionale.

Infatti di là da quelle che erano o che possono essere considerate polemiche di scuola e di conseguenza limitate al tempo in cui furono espresse, quello che emerge è la preoccupazione, da parte dei cartesiani, di "salvare" Cartesio. A prescindere, cioè, della validità delle loro osservazioni e della "facilità" sul dir male di Spinoza, quello che si difendeva era la *libertas philosophandi* in una Europa che era uscita dalla rovinosa Guerra dei Trent'anni ma non dalle guerre. Spinoza e Cartesio avevano trascorso una vita isolata, difendendosi, si può dire dai rischi di un pubblicità che li avrebbe potuto forse condannare. E Spinoza del resto fu condannato dai suoi concittadini ebrei. Era allora chiaro che le discussioni metafisiche che cartesiani e anticartesiani aventi per oggetto Spinoza rinviavano ad un altro tema sotterraneo, che era quello di poter esprimere il proprio pensiero liberamente. Questo però significava il permanere comunque nella ortodossia e di qui il grandi dispute. Alla fin fine, lo scontro non era solo tra correnti filosofiche rivali, ma implicava una ridiscussione generale sulla convivenza tra filosofia e religione. Non a caso numerosi autori esaminati da Benigni erano dei religiosi (Lamy, Fénelon ecc.). Ciò serve a spiegare come il dibattito avesse una sua concretezza anche spicciola, celata dietro i grandi temi metafisici e teologici. Dopo sarebbe accaduto che l'età dei lumi avrebbe cancellato attraverso la freddezza della ragione e del calcolo le ansie degli errori teologici instaurando un profondo tracciato che avrebbe lentamente condotto alla secolarizzazione di gran parte dell'Occidente.

ILICH MOLIN, *Gentile e Leibniz. Verso una virtualità dell'atto*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 254.

Leibniz, si sa, fu un filosofo varie volte citato da Gentile, ma non spicca tra i suoi preferiti. Se una sorta di dialogo ideale in qualche modo ci fu con i filosofi del XVIII secolo, il confronto maggiore fu certamente con Benedetto Spinoza, di cui Gentile peraltro curò (1915) l'edizione dell'*Ethica*

per la Laterza di Bari. Ora Ilich Molin nel suo saggio fa emergere un interessante legame tra i pensiero dei due filosofi. Come scrive Davide Spanio nella Prefazione al volume, «benché i riferimenti gentiliani ai testi e al tema leibniziani non siano né numerosi né sempre particolarmente approfonditi, nelle pagine che seguono si suggerisce con acutezza come essi, a saperli cogliere, compaiano sempre nei punti chiave del discorso elaborato dal padre dell'idealismo attuale, quasi a marcare le tappe fondamentali di un percorso di ricerca che in Leibniz, a determinate condizioni, può trovare un formidabile alleato» (pp. 9-10).

Per Molin, Gentile, di là dalla critica di matrice hegeliana al monadismo, già nel saggio *La riforma dello hegelismo* (1914) «ribadiva il concetto secondo cui la lezione leibniziana, interpretata adeguatamente, si sarebbe dovuta configurare quale anticipazione speculativa del pensiero kantiano il quale, a sua volta, inverato dall'idealismo successivo, avrebbe trovato in Spaventa l'erede indiscusso in grado di convogliare la verità del criticismo nella tradizione filosofica italiana» (p.41). Di fatto, per Molin, non si tratta di una mera successione cronologica di filosofie più o meno vicine, ma di qualcosa di molto più profondo. Connesso al tema della virtualità destinata all'autoproduzione. «Il tema leibniziano della virtualità conteneva, dunque, un'originalità di fondo che, agli occhi dell'attualismo, non poteva che alludere formalmente alla sintesi a priori dell'Io penso la cui peculiare facoltà di sottrarsi a ogni presupposto ne avrebbe autorizzato una legittima assimilazione all'atto puro gentiliano» (p. 47). In realtà, il fatto non è altro che la determinazione di ciò che è prima del suo manifestarsi, di qui la possibilità di recuperare nell'attualismo il ruolo della virtualità leibniziana. Per i due filosofi, «la possibilità anteposta all'attualità è un che d'astratto. Essa cioè come “possibilità prossima all'agire”, è qualcosa di semplicemente inerte, è “come morta”. Sia in Leibniz che in Gentile questa eliminazione dell'immobile potenzialità coincide anche con l'eliminazione del presupposto naturalistico. Senza essere *excitée par dehors* quella possibilità se ne resta cioè ferma e immobile. Per consentire, dunque, il vero divenire è necessario non concepire più il mutamento come passaggio dalla potenza all'atto, ma come *un milieu entre le pouvoir et l'action*: il soggetto stesso richiede questa forza in quanto carattere *constitutif de la substance*; in altri termini, esso richiede la coincidenza di *essere e non-essere*; e l'attività che compenetra ogni cosa è gentilianamente proprio il pensare concreto. Ecco che in tal modo si spiega anche la necessità di pensare i possibili come *tendenti all'esistenza*» (p.83). Del resto, annota Molin, di una qualche connessione della virtualità leibniziana con l'attualismo gentiliano si erano

resi conto studiosi vicini al pensiero di Gentile come Giuseppe Carlotti, Giovanni Emanuele Barié, Susanna Drago Del Boca, Eugenio Colorni.

In verità, Molin svolge una serie di argomentazioni speculative a sostegno della propria tesi, ripercorrendo lo sviluppo del pensiero del Gentile e trovando il pronto di approdo nel concetto di *sentimento* illustrato nella *Filosofia dell'arte* in cui Gentile, attraverso «una continua serie di rimandi a Leibniz e a Kant, affiderà il compito di rappresentare la regione inaugurale dell'atto autocosciente. Da questo punto di vista l'attualismo autorizza l'emergenza di una nuova e rivoluzionaria reinterpretazione dell'intero corpus dottrinale di se medesimo proprio a partire dal concetto di *sentimento*» (p. 206). Così Molin può concludere che «evitata l'anticipazione di dell'identico rispetto a sé stesso non si poteva far altro che concludere che il dominio della virtualità – dell'Io penso, veramente trascendentale – *custodisse senza presupporre* lo svolgimento dell'identità stesa e che quindi l'attualità dell'identità mostrasse la sua realtà effettiva – si può dire – *nel suo farsi*» (p. 238).

Merito del volume di Molin è indubbiamente quello di avere affrontato con piena conoscenza delle fonti e della letteratura critica un tema scarsamente tenuto presente nella pur considerevole letteratura critica su Gentile e di averlo affrontato, va aggiunto, non in una logica meramente formale e filologica, come spesso accade in certa attuale produzione storico-filosofica, bensì con una trattazione di impianto effettivamente speculativo, consentendo il recupero di una filosofia, quella leibniziana talvolta più rispettata che studiata o reinterpretata. Del resto che Gentile avesse collocato il filosofo tedesco tra i suoi interlocutori, anche se non tra i più frequenti, implicava un chiaro coinvolgimento speculativo congeniale al filosofo siciliano che aveva identificato la filosofia con la storia della filosofia. Per Molin, «il confluire del *verbo* leibniziano nell'opera estetica gentiliana della *Filosofia dell'arte* avvalorerà l'interpretazione secondo cui, proprio grazie al dominio del virtuale additato dal momento aurorale dell'atto – grazie a una rilettura in chiave concreta della coincidenza di possibilità e realtà - , l'attualismo, giunto sino a questa vetta speculativa, è in grado di decifrare l'apparentemente inafferrabile e insondabile *costituirsi e farsi dell'identico*» (pp. 25-26).

Sotto tale profilo, il volume di Ilich Molin arricchisce la lettura critica su Gentile e al tempo stesso offre un serio contributo per una ridiscussione sulla storia della filosofia contemporanea.

NICOLA RAPONI, *Per una storia dell'Università Cattolica. Origini, momenti, figure*, introduzione di L. Pazzaglia, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 784

Luciano Pazzaglia ha raccolto i numerosi saggi di Nicola Raponi (1931-2007) che avrebbero dovuto far parte di una grande storia dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano di cui resta traccia un progetto (pp.115-118) che prevedeva un'opera a più autori, in 6 volumi. Nella sua ampia introduzione (*Gli studi di Nicola Raponi sulla storia dell'Università cattolica*) che è essa stessa una monografia (pp. 5-114), Pazzaglia integra, facendo la storia dell'impegno dello storico scomparso, quanto Raponi era andato scrivendo con le vicende a cui Raponi stesso partecipò, sì da effettivamente avere una storia che illustra la fondazione dell'istituzione e gran parte della sua presenza nella cultura italiana del secolo scorso. La narrazione, invero, arriva agli anni Sessanta del Novecento e saggi a parte sono dedicati ai rettori padre Agostino Gemelli, Ezio Franceschini, Giuseppe Lazzati e a docenti come Francesco Olgiati, Mario Enrico Viora, Ettore Passerin d'Entrèves. Come scrive Pazzaglia, si tratta della «storia di una realtà che Raponi si preoccupava di studiare non solo nei suoi profili istituzionali, ma anche attraverso le personalità che vi avevano preso parte e l'avevano via via resa possibile con le loro idee e con le loro iniziative. Anche qui egli doveva manifestare quello che gli è stato riconosciuto come il gusto per la storia del vissuto cristiano, ovvero degli uomini che, nei diversi contesti in cui operavano cercavano di dare concretezza alla loro visione cristiana del mondo» (pp. 111-112).

E infatti ciò che caratterizza i vari studi, sempre documentatissimi è, di là dall'equilibrio del giudizio critico, l'attenzione a dare un senso allo sviluppo dei fatti. Così Raponi spiega che il riconoscimento giuridico del 1924 della Cattolica «coronava due diversi itinerari: quello che aveva mirato innanzitutto ad ottenere la libertà d'insegnamento, quello che aveva collocato al primo posto il rinnovamento degli studi e il progresso della scienza nel campo cattolico» (p. 262). Raponi è intento a distinguere il cattolicesimo della Cattolica dal fascismo. «Del resto né Gemelli né Olgiati avevano alcuna mentalità politica che potesse portare ad una qualche intesa con il regime, il quale tendeva semmai a strumentalizzare lo spirito di disciplina e un certo autoritarismo di Gemelli, com'è dimostrato dalla proposta di Federzoni, mai andata in porto, di farlo accademico d'Italia» (p. 270). Si tratta, effettivamente, di una linea sottile, considerato che in quegli anni l'affermazione del pensiero cattolico non poteva essere scisso,

soprattutto dopo il Concordato, da solidi rapporti col fascismo. Significativa, d'altro parte, l'esigenza di Raponi di comprendere (pp. 293 ss) il "francescanesimo" della Cattolica quale lo concepì Gemelli: «più che una università "istituzionalmente francescana", una università francescana nello spirito e magari nella guida al più alto livello direttivo: unita all'ordine da un legame morale, spirituale, personale» (p. 306). E Raponi ricorda, tratteggiandone l'apporto culturale, coloro che coadiuvarono il Gemelli negli anni Venti, da Armida Barelli a Maria Sticco, da padre Emilio Chiocchetti ad altri terziari francescani. E se la Cattolica, come notava Gustavo Bontadini, sembrava chiudersi in un tomismo di stretta osservanza, Raponi sottolinea che Gemelli pubblicando *Il francescanesimo* intendeva, pur nel rispetto del tomismo, «esprimere la sua professione di fede francescana, la piena aderenza alla scuola filosofico-teologica francescana rappresentata dai suoi pensatori più significativi. Alessandro di Hales, san Bonaventura di Bagnoregio, il beato Giovanni Duns Scoto, Ruggero Bacone, il beato Raimondo Lullo» (pp. 310-311). Per Raponi si trattò di una accorta coesistenza della corrente francescana all'interno del tomismo, tenendo conto che «la spiritualità francescana è una spiritualità volontaristica, perché, ricorda Gemelli, è basata sulla libertà di poter scegliere un fine, di imporselo, di raggiungerlo dominando se stessi e superando gli ostacoli esterni» (p. 312). In conclusione, secondo Raponi, *Il francescanesimo* di Gemelli costituiva così non solo una specie di sintesi, di *summula* della tradizione e della spiritualità francescana, ma anche un documento del radicamento, dell'asestamento della cultura e dello spirito francescano in seno all'Ateneo cattolico e negli ambienti che ne condividevano le finalità e ne sostenevano le attività» (p. 315). Sotto questo profilo, il volume di Raponi è una storia vista particolarmente dall'interno, capace di spiegarne gli intenti.

Del resto, si tratta di una storia intensa e ricca di intrecci. Si pensi al contributo della Cattolica alla diffusione della «*Rerum novarum*» ove l'insegnamento sociale della Chiesa doveva confrontarsi con il corporativismo fascista, verso cui era favorevole Amintore Fanfani, allora giovane docente. Fanfani infatti, rileva Raponi, in un suo saggio, «dopo aver criticato l'individualismo liberista e il collettivismo sovietico – e particolarmente quest'ultimo – ribadiva insieme il principio della proprietà privata e dell'uso sociale di essa, attribuendo allo Stato il compito di disciplinare l'uso della proprietà e di favorire un'equa distribuzione della ricchezza» (p. 341). Gemelli, da parte sua, dava grande rilevanza al compito formativo della sua Università come, si perdoni il gioco di parole, «la

formazione dei formatori» (p. 376) e all'Università cattolica si guardò «immediatamente come ad una centrale dalla quale attingere non solo elaborazioni scientifiche e culturali sul piano dei principi e delle idee, ma anche indicazioni pratiche, operative, ad esempio sul piano della presenza culturale nel Paese, dell'impegno in campo sociale, della formazione dei dirigenti» (p. 377). Era la volontà di acquisire l'egemonia culturale e di qui, naturalmente, lo scontro con l'attualismo del Gentile, il quale aveva pur consentito la nascita dell'istituzione. Raponi in ogni caso raccoglie anche le perplessità di fronte a tale operato. «Fra le voci più autorevoli in questo campo sono da ricordare Gustavo Bontadini e Pietro Zerbi, i quali hanno parlato della presenza di un interessante pluralismo culturale delle prime fasi di vita dell'Ateneo, che sarebbe stato sacrificato intorno agli anni Trenta ad una unanimità» (pp. 406-407), generando un certo isolamento culturale. Naturalmente non meno interessanti le figure dei rettori e di vari docenti. Basti qui ricordare il "ritratto" di Gemelli: «di fronte al regime fascista il Gemelli tenne in effetti una posizione variamente interpretata. Dato il temperamento autoritario e accentratore, un "movimento d'ordine" come il fascismo poteva senz'altro suscitare nel suo animo una evidente simpatia ("qualcuno lo chiamò *naturaliter* fascista", scrive Bontadini [...]); di fatto il suo atteggiamento, oscillante talora tra tensioni con il regime e aperti riconoscimenti, apparve oggettivamente di consenso al fascismo» (p.369), non accettandone però lo statalismo laicistico. «Gelosissimo della sua creatura, di fronte a un partito che s'era insediato con la forza all'interno delle istituzioni statali e tendeva a un controllo totale della stessa attività accademica e scientifica, il Gemelli non esitò tuttavia a fare concessioni che rendessero possibile la vita dell'ateneo e quindi il progetto della formazione e della crescita di una classe dirigente la quale avrebbe potuto consentire, a suo tempo, di agire nello Stato» (p.570). Di Lazzati, Raponi scrive: «promosse l'istituzione, in varie località, di nuovi centri di cultura per rafforzare il legame tra l'Università Cattolica e il Paese e ritessere i rapporti con il mondo cattolico disorientato dalle vicende della contestazione; riassorbita, pur con qualche gesto di fermezza verso le posizioni più radicali, la spinta della contestazione, ricostruì, nonostante alcuni attacchi mossi alla sua linea educativa, un clima di serenità, di rigore scientifico, di efficienza, mantenendo alto il livello della ricerca e della didattica» (pp. 634-635).

Insomma gli scritti di Raponi, intelligentemente sistemati da Pazzaglia, non sono la ricostruzione di *tutta* la storia della Cattolica, bensì della parte fondativa di essa, ma riescono comunque ad offrire un quadro variegato ed equilibrato di vicende, caratteri, obiettivi che hanno inciso nella

storia della Penisola. Una analisi e insieme una testimonianza storica di alto livello.

EMANUELE SEVERINO, *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 194.

Si tratta di un volume prezioso sia perché testimonia il modo di tener lezione di Severino sia perché consente di intendere alcuni capisaldi del pensiero del filosofo (la terra, il nichilismo, l'apparire e così via).

Nella sua chiara introduzione Nicoletta Cusano spiega molto bene che «in linguaggio severiniano “terra” indica la totalità dell'essente che appare e scompare, “nichilismo” indica il pensare e vivere l'essente come niente *nella convinzione di pensarlo e viverlo come essente*» (p. 9) e si sofferma poi su una breve storia del modo con cui è stato inteso il nichilismo.

Da parte sua, Severino tratta la propria filosofia con la padronanza che ovviamente gli si riconosce e con una notevole *vis* speculativa. La spiegazione che egli fa del vero significato delle parole *tremendum* e *fascinans*, *hagios* e *hieron*, *sanctus* e *sacer* è di grande suggestione e profondità. In particolare, la lotta che l'uomo sin dall'inizio svolge per trasformare il mondo si manifesta, sin da subito, come il suo tentativo di evitare la morte. «Ci si dà da fare perché? Si fa economia perché? Per vivere meglio. La scienza perché nasce? Per rendere possibile una vita che allontani il più possibile la morte. E di che cosa parlano le religioni, se non della propria capacità di salvare l'uomo dalla morte? Anche quando non lo si riconosce, la morte è l'ossessione essenziale e fondamentale, perciò irrinunciabile, dell'uomo. L'uomo è *meditatio mortis* non in senso strettamente filosofico, come pensava Platone, ma nel senso che ha dentro di sé il germe della caducità. L'uomo per vivere, cioè per non morire, frantuma la barriera e diventa altro; ma il diventare altro apre, scatena la morte, perché la morte è appunto la forma più visibile del diventar altro» (p. 45). Qui, se vogliamo, è il nucleo centrale della domanda a cui la filosofia intende dare la risposta, a cui Severino intende dare la risposta.

Già i miti hanno cercato di riparare dalla morte attraverso la protezione divina, ma lo fanno attraverso la fede. La stessa filosofia, giustificando il divenire, ha legittimato il diventar altro, quindi l'esistenza della morte come diventar altro, meglio: non essere più. Invero, per

Severino, la filosofia non scaturisce dalla meraviglia, bensì dalla paura della morte (pp. 62-65). In tale contesto problematico, la risposta dell'Occidente, da Platone a Hegel, è il pensare che il divenire altro avviene in quanto c'è l'Eterno che garantisce la possibilità di una vita oltreterrana. «Il divenire è il contenuto del rimedio filosofico della tradizione dell'Occidente. Il rimedio consiste nel pensare con verità che il divenire - che è ritenuto il contenuto manifesto e innegabile - è possibile solo se esiste l'Eterno» (p. 67). Se non che, come hanno affermato gli abitanti del sottosuolo essenziale del pensiero, personalità come Leopardi, Nietzsche e Gentile, «solo se gli eterni non esistono, è possibile il divenire. E questo è il linguaggio del sottosuolo. Perché parlo di sottosuolo? Perché nonostante ogni sproloquio che si fa oggi contro la verità definitiva e contro la presunzione filosofica, tutti i discorsi che si fanno a proposito della provvisorietà, ipoteticità e problematicità del sapere, poggiano su questo teorema filosofico di fondo, ovvero su quel sottosuolo filosofico che mostra [...] come l'esistenza di un eterno - quindi di un dio, di una verità eterna - renda impossibile il divenire» (p.69). Severino sviluppa le sue argomentazioni con calma, ritornando sulle medesime e ciò consente non solo agli ascoltatori, ma altresì al lettore di intendere pienamente il senso dello sviluppo delle sue argomentazioni quasi partecipandovi e scoprendone gradualmente le conseguenze e le implicazioni. Il problema appunto dell'oltrepassamento.

Severino avverte che già Giovanni Gentile rilevava che solitamente l'uomo «non vede che le cose e non si accorge e non vede il proprio vedere. Le cose che abbiamo davanti sono tutte vedute, e qui con l'espressione "vedute" non s'intende con gli occhi, ma come contenuto del *phainesthai*. Certamente l'atteggiamento scientifico e pratico dell'uomo è questo: il perdersi, il non aver occhi che per cose, dimenticando gli occhi che consentono di farle vedere» (p. 107). Si tratta della mente che abbraccia tutte le cose e in quanto le abbraccia non le dissolve. Rimangono. Mentre nichilista è qualunque concezione secondo la quale le cose diventano altro, ossia nulla.

Orbene, se per Severino la follia è pensare che l'ente diventi nulla, ciò significa che ogni ente come tale è un eterno. E allora cosa è il variare del mondo, il continuo apparire? «Non c'è che una risposta. Il variare è il sopraggiungere degli eterni nell'apparire, nel *phainesthai*» (p. 122). È la nota posizione di Severino che il filosofo spiega con estrema chiarezza: «Da un lato l'*episteme* pensa il futuro l'ancora niente; ma se c'è un dio - nel senso più ampio cioè ma non solo religioso - e una verità eterna che non possono meravigliarsi di ciò che accade, allora questo futuro è trasformato

in un ascoltatore della legge divina, in qualcosa che non può sottrarsi alla legge divina. Così trasformato in un ascoltatore, il niente del futuro non è più niente. E anche il niente del passato, essendo sottoposto alla legislazione divina, è trasformato in essente. [...] Se esiste un eterno, non può esistere il divenire: questa è la voce del sottosuolo. Se esiste un eterno non può esistere il diventar altro» (pp.138-139). Ecco allora la chiarificazione del trascendentale non come il trascendente, bensì come ciò che include l'apparire di qualsiasi cosa particolare. Pertanto, «alla luce del senso sopra indicato dell'apparire trascendentale, che cosa significa la parola "terra"? Significa l'incominciare ad apparire e lo scomparire di tutto ciò che va via via apparendo e sottraendosi al cerchio dell'apparire. La terra è la totalità delle vicende che costituiscono l'immensa, infinita variazione del mondo: variazione degli oggetti fisici, sensibili, corporei, della nostra mente, dei nostri progetti, dei nostri ricorsi. *La terra è la totalità degli eterni che vanno via via mostrandosi e vanno via via scomparendo*» (pp. 169-170).

In tal modo, la pubblicazione delle lezioni milanesi del 2015-2016, tenute presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, costituisce una straordinaria spiegazione del pensiero di Severino attraverso lo stesso Severino. Si potrebbe dire, con il gusto della battuta, una interpretazione *autentica*. Ma è anche l'illustrazione di come il suo pensiero si vada costituendo con una ricchezza estrema nei punti di riferimento che sono una complessa e al tempo stesso esaustiva storia della filosofia e insieme un invito a rileggere e a ripensare una storia della filosofia che spesso si conosce secondo *vulgate* poco approfondite. Qui basti ricordare i continui e pertinenti richiami a frasi e pensieri di Leibniz, Heidegger, Galilei, Aristotele, Anassimandro, Nietzsche, Schmitt, Husserl, Gentile, Bloch, Leopardi, Platone, Tommaso d'Aquino ecc. Riemerge tutto un mondo che va considerato e ripensato. Il tutto nella possibilità di un dialogo chiarificatore con la coscienza religiosa. In quanto, come il filosofo afferma in colloquio con uno studente, «non c'è soltanto l'apparire finito, secondo quanto si è voluto ricordare, che è finito in quanto accoglie il sopraggiungere della terra, ma - e questo non l'abbiamo neanche sfiorato - *l'apparire finito, la costellazione dell'apparire finito, implica necessariamente l'apparire infinito*» (p. 192). Invero, le *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)* non sono una *summa* di tutto il pensiero di Emanuele Severino, ma illustrano alcuni temi fondativi e sollecitano ulteriori letture. Insomma, un libro che va letto per poter continuare a ripensare e a meglio comprendere il pensiero di un grande filosofo contemporaneo.

LUIGI VERO TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 594.

È volume I (tomo II) delle Opere complete di Tarca ed è un libro importante per comprendere il pensiero filosofico dell'autore.

Nell'introduzione Tarca spiega come per lui una verità filosofica, quindi *positiva*, si può proporre «solo all'interno di una concezione, quale appunto quella qui proposta, la quale consideri il positivo, che pure è certamente *differente* dal negativo, come *distinto* dalla negazione del negativo, e precisamente come il tutt'altro *della* negazione del negativo e quindi del suo stesso essere negazione del negativo» (p.15). Ossia la diversità deve essere pensata come diversa dalla negazione *tout court* e in questo è libera dal negativo, In altri termini, la posizione filosoficamente corretta che Tarca propone è quella che riconosce come proprio del nostro tempo la tendenza a rifiutare la verità come assoluta e pertanto, negando il negabile, si apre ad una prospettiva veramente positiva. Per questo, aggiunge con accortezza Tarca, la filosofia «consiste nell'esperienza della perfetta beatitudine; la beatitudine che deriva da fatto di *sapere* che la propria appartenenza al puro, perfetto positivo è *assoluta verità*, cioè partecipa di quella dimensione alla quale solamente questo alto nome (verità) compete legittimamente e pienamente» (p. 26). Sotto tale profilo, il testo di Tarca, per la parte introduttiva, può anche essere considerato una propedeutica alla filosofia che vuol essere ed è la *determinazione del positivo*. Da questo punto di vista, l'accordo positivo a cui Tarca anela si configura come una forma logica di possibilità che conduce alla vera metafisica.

Per il filosofo, infatti, il ruolo della conoscenza consiste nella conformità alla realtà, una conformità che non è un mero appiattimento nei confronti di ciò che avviene, bensì, in quanto *metafisica*, è l'insieme delle proposizioni necessariamente vere, «l'insieme di tutto ciò che della realtà può essere affermato rigorosamente a priori» (p. 68). È chiaro allora che il discorso di Tarca intende essere rigorosamente *costitutivo* del sistema generale. Del resto, egli lo spiega in termini netti: «nessuna proposizione può essere immune da contraddizione; *solo il sistema totale delle proposizioni può essere in contraddittorio*. L'incontraddittorio è appunto il sistema totale del sapere *contraddittoriamente non contraddittorio*. L'incontraddittorio è, appunto, lo *spirito assoluto*: il sistema che conosce-comprende se stesso» (p. 139).

È evidente che tale logica speculativa conduce Tarca a giungere alla conclusione che «il positivo ‘innegabile’ è il puro positivo, ovvero ciò che è libero (differente) rispetto al negativo; e in questo senso esso è d’accordo (persino) con il negativo. Da un altro punto di vista potremmo allora dire: il positivo è l’*accordo*, il puro-perfetto positivo è il *rinnovarsi* dell’*accordo*» (p. 167). Di qui il muoversi verso il superamento del principio del negativo, salvando i fenomeni. Di qui altresì la posizione per così dire maieutica della *contraddizione* che, in quanto configurante l’originario, «diventa l’*orizzonte stesso del dire*, la forma dell’esistenza umana e la cifra del discorso filosofico» (p. 349). In tal modo Tarca perviene, sotto l’aspetto logico-costitutivo, a definire la contraddittorietà in atto l’unico modo di salvarsi dall’errore, dall’errare, dal dogmatismo. Non una posizione scettica, fine a se stessa, bensì l’attenzione a non scivolare, come spesso è capitato nella storia, in convincimenti che hanno generato, nella loro fredda e astratta certezza, conflitti in sede interpersonale e controversie in sede logica.

Ma posto ciò, come è possibile, viene da chiedersi, costituire un convivenza non conflittuale? Se la parte prima del volume si chiama “la filosofia come teoria del puro positivo” e affronta tale problema, la parte seconda è “la filosofia come pratica del libero accordo universale”, e questo in una società, quella occidentale, che tende all’unificazione planetaria. Una unificazione che avviene sempre attraverso una violenza (nel senso dell’imporsi di un punto di vista), ma che al presente, dopo la crisi dei grandi totalitarismi del secolo scorso, non può che essere “democratica”. «Il valore innegabile della democrazia – questo è il discorso che stiamo svolgendo – consiste in ciò: dato che la violenza è *inevitabile*, la migliore azione possibile è quella che usa la violenza per negare la violenza stessa» (p. 401): la democrazia infatti, continua Tarca, usa la violenza esclusivamente contro i violenti. Pertanto «ciò che consente alla democrazia di rivendicare il titolo di miglior forma possibile di potere politico è appunto la circostanza che essa non consente altro uso della forza che quello rivolto alla riduzione massima possibile della violenza stessa» (p. 402). L’uso della forza, in democrazia, continua Tarca, è rivolto contro chi minaccia il *libero* sviluppo del singolo nella armonia dell’insieme. Si tratta della «struttura elentica della negazione della negazione» (p. 408).

Quello di Tarca non è un discorso sofisticato, ma il costruire un percorso validante che non escluda la possibilità di ripensarsi, lasciando in tal modo aperta la porta al confronto, ma soprattutto consentendo un accordo non effimero, bensì continuamente *in fieri*. «Per essere alternativo a questo *negativo* il sistema deve evidentemente essere basato su un principio

positivo. Abbiamo visto che negativo è anche ciò che *nega* il negativo (proprio questo costituisce il carattere distruttivo dell'impostazione che governa oggi la vita della nostra civiltà); pertanto veramente positivo può essere solo un modello che pone a proprio fondamento qualcosa di *diverso* da ogni negazione, e questo può essere rappresentato solo da *una determinazione positiva nei confronti di ogni qualsiasi determinazione*, quindi anche nei confronti di quelle che hanno un carattere oppositivo» (pp. 425-426). Di conseguenza, l'affermare che al presente solo l'Occidente è l'alternativa a sé stesso in quanto, attraverso il diritto, manifesta la sua vocazione universalistica contenendo la violenza nella giustizia. Di qui l'auspicio (p. 439) che l'Europa sappia farsi carico del valore universale della propria prospettiva. In tal modo il discorso di Tarca si rivela anche non solo fondativo del compito europeo, ma altresì per nulla astratto, ma ben attento alla realtà del tempo. Non solo; Tarca con grande finezza individua i germi dissolutori che sono intrinseci al sistema democratico quando questo, in nome della libertà, rinuncia «per principio a far propri dei valori etici» (p. 497), favorendo, di conseguenza, la crisi della stabilità e della convivenza e aprendo la strada alla violenza disgregatrice che tradisce il vero universale. In altri termini, come egli dice, l'*ideale* deve avere una funzione reale ed essere il vero motore della politica. Si tratta del problema della società "giusta" a cui Tarca dedica pagine estremamente interessanti. Ed è in questa parte del volume che si perviene ad una disamina delle difficoltà emergenti in una società in cui i rischi di deviazione sono estremamente forti in ogni senso. E rendere edotti di questo è anche compito del filosofo.

Della filosofia, invero, Tarca dà delle definizioni operative assai convincenti in quanto connaturate davvero al significato autentico della stessa. In primo luogo, «la filosofia è dunque il discorso che tratta *il bene*, ma lo tratta appunto in maniera *verace* e non ingannevole, non illusoria» (p. 545), ma la filosofia è pure «la 'scienza' della gioia (beatitudine) scaturente dall'accordo universale» (p.584). Pertanto, conclude Tarca, «possiamo chiamare filosofia compiuta quel gesto, e quindi anche quella parola, in cui si fa presente l'accordo degli umani. Il *rigore* della parola filosofica, la parola buona e vera, consiste nel fatto che essa è il luogo del reciproco, libero accordarsi degli umani» (p. 592). In tal modo l'importante volume di Tarca riprende a suo modo i grandi temi del pensiero in un discorso speculativo che non ignora il confronto con gli accidenti, ma cerca di intenderli e soprattutto di farli intendere in un orizzonte di accordo critico, quello che in fondo deve essere un vero libro di filosofia.