

sica tradizionale, a loro parere troppo naturalistica, astratta, e comunque sorpassata.

Ora si tratta di vedere se questo tratto di penna tracciato dagli spiritualisti sulla metafisica classica è accettabile o meno; si tratta di verificare in altre parole se la ragione umana è davvero in grado di giustificare filosoficamente quel senso cristiano della vita e quei valori religiosi, ritenuti indispensabili secondo « una convinzione profonda che è nell'animo di una gran parte degli uomini » nostri contemporanei, senza passare attraverso quella secolare elaborazione di concetti e di principi metafisici, a cui si applicò il pensiero umano per tanti secoli.

Il problema se lo è proposto ciascun relatore esaminando da tale preciso punto di vista le opere più significative dell'autore che gli era stato assegnato.

Bisogna dare atto al P. Porcelloni, al P. Cecci, al P. Marengoni, che riferiscono rispettivamente su Guzzo, su Stefanini e sullo Sciacca, di aver assolto il loro compito con grande aderenza al tema, ed esemplare onestà critica.

La schematicità dei loro scritti mi dispensa dalla fatica di un resoconto e mi permette di rimandare senz'altro i lettori ad essi.

Andiamo subito alle conclusioni.

« ... L'idealismo di Guzzo — conclude per conto suo P. Porcelloni — nasce da esigenze che possono venir soddisfatte a pieno con la nostra metafisica: gradatamente a questa egli si è avvicinato e certo disporrebbe di tutti i principi per compiere definitivamente il passaggio, che appare tuttavia ancora problematico per il persistere d'un pathos etico-religioso così prepotente da spingere ad ammissioni di sapore fideistico » (p. 152).

« Lo spiritualismo di Stefanini — scrive a sua volta P. Cecci — minaccia... di rimanere nell'ambito della fenomenologia. Si rimane delusi nell'attesa di quel processo non sillogistico promesso, di quell'altra ascesa diversa da quella classica. Lo spiritualismo — almeno quello di Stefanini — rivelando qui la sua debolezza si rivela teoreticamente disposto — per fondarsi — ad una invocazione del principio della metafisica classica » (p. 157).

Alla fine della sua indagine il P. Marengoni muove allo Sciacca una critica sostanzialmente uguale: quella di esser costretto a far appello a principi validi oggettivamente, ma non operanti nel contesto sistematico, che lo Sciacca è venuto tessendo. « E ci pare, infine, che tutto il tentativo dello Sciacca sia una contraddizione, poichè avendo egli negato dapprincipio alla ragione il diritto di giudicare i primi principi e le prime verità intuute dall'intelligenza... egli non può più, in buona fede, domandare alla ragione di spiegare, ossia di giudicare, l'origine di questi principi e di queste verità » (p. 168).

Il torto insomma degli spiritualisti presi in considerazione — osservano all'unisono i tre relatori — è quello di essersi scavati incautamente la fossa fino dai primi passi; nel mo-

mento stesso cioè che, concedendo un credito indebito a certe tesi della filosofia moderna, condannarono in blocco e senza regolare processo le dottrine della metafisica classica.

Venuti infatti al « quia », cioè al punto di giustificare filosoficamente quel determinato « sensus vitae », da essi fatto valere con tanto impegno, si trovano nella necessità di fare entrare dalla finestra, cioè clandestinamente, quei principi e quelle dottrine che, per coerenza, debbono continuare a cacciare dalla porta.

In breve: per la metafisica classica « tutta la fenomenologia dello spirito e tutta la dialettica dell'esigenza religiosa, elaborate dallo spiritualismo cristiano » possono costituire un'ottima « introduzione esistenziale alla metafisica » (p. 143) stessa; ma lo spiritualismo solo dalla metafisica classica può mutuare quelle risorse logiche, che gli permetteranno di condurre gli uomini a Dio per una strada ardua e ripida, se si vuole, ma senza quelle interruzioni che richiedono per essere superate acrobazie di buona volontà o slanci mistici, che non si possono pretendere da tutti.

P. EFREM BETTONI

ANNIBALE PASTORE, *Il segreto di Kant ossia la metafisica della metafisica*, estratto dagli « Atti della Accademia delle Scienze » di Torino, vol. 89 (1954-1955).

E' gran merito di Heidegger avere scoperto una frase, rimasta sepolta ed ignorata nell'epistolario kantiano, ove si afferma la necessità di una metafisica della metafisica e la difficoltà di una tale specie di indagine.

*Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik* (A Marcus Herz, 11 marzo 1781).

Che non si tratti di una semplice curiosità archeologica, lo dimostra la ricchezza dei motivi che da essa sono scaturiti nella interpretazione di Heidegger e questo interessante saggio di Annibale Pastore.

In essa è racchiuso « il segreto di Kant ». Un segreto sfuggito finora ad un uomo che all'opera del filosofo tedesco ha dedicato anni di meditazione, pubblicazioni, corsi universitari. Egli vuole ora integrarli avventurandosi con onestà e coraggio nel mistero di un'anima.

Un saggio equilibrio ci consiglia di non volgarizzare banalmente il pensiero kantiano, ma anche di liberarlo dalle incrostazioni di ghiaccio della critica tradizionale. Esiste un Kant intimo, che tende a vivere la sua vita con un suo orientamento personale, con una sua direzione individuale. Dobbiamo essere grati ad Heidegger di aver provocato il disgelo, di aver messo a nudo la storia di un'anima. Egli ci rivela che la ragion pura non è una teoria della conoscenza, che v'è in Kant il senso del trascendere temporale verso il futuro e soprattutto la comprensione emotiva della finitudine

legata alla inevitabile recettività dell'intuizione. Ciò è un ottimo avvio per giungere a scoprire il segreto di Kant.

Ci sembra qui il luogo di porre una domanda che sin dall'inizio provoca una diffidente cautela nel lettore. Levare fuori con le pinze da una lettera confidenziale una frase, che non si trova mai più ripetuta in alcun passo, e farne germinare una interpretazione rivoluzionaria, è legittimo?

La questione ha due aspetti. Da un lato si può accettare la legittimità finché l'interpretazione rimane « entro Kant », dall'altro essa deve essere messa in discussione quando si spinge « oltre Kant ».

Le ragioni della sua validità sono entro i limiti segnati da ragioni psicologiche e storiche di un pensiero che rinasce in noi impegnandoci a comprenderlo senza travisarlo o deformato: Kant innanzi a se stesso ed innanzi al suo tempo, e noi protesi nel tentativo di cogliere nella totalità di una sintesi il frutto di tutta la sua opera.

L'esigenza privata del vivere di Kant ci si presenta come uno sforzo trascendentale di procedere al di là del sapere e del volere, di entrare in possesso del risultato noetico ed etico della ragione teoretica e pratica, di afferrare, all'interno della personale esperienza del proprio io esistenziale, l'unità risolutiva di una situazione-limite.

La metafisica della metafisica non è un principio dottrinale preliminare, ma l'idea direttrice oltre le due ragioni, l'atto del conquistare. Questo progetto ipermetafisico si può ben vedere nella *Critica del giudizio*.

A ben guardare la metafisica della metafisica non distrugge né la metafisica ordinaria, né la metafisica in sé, ma di quella fa un momento propedeutico per instaurare il fondamento di questa. Il nuovo principio rivoluzionario è spinto contro ogni metafisica dottrinale, volgare, non vissuta, è opposizione, sempre rinnovantesi, dell'esperienza intima dell'individuo al sogno del visionario.

A colui che vuol tentare di stringere in una sintesi totale e concreta il frutto di tutte le *Critiche*, non può sfuggire l'ansia che chiama ad una meta ideale l'atto di vitale integrazione, ove si incontrano il conoscere, il volere, il sentire.

Fin qui, ci sembra, il principio della metafisica della metafisica ci offre una interpretazione operante e legittima senza uscire da Kant. Senonché, proprio a questo punto, si deve constatare che il principio stesso ci costringe ad andare al di là, abbandonando Kant in nome di Kant. Lo storico della filosofia potrebbe fermarsi su quest'orlo pericoloso, il teoretico no.

Pastore prende qui una direzione opposta a quella di Heidegger. Nega che il principio della metafisica della metafisica abbia carattere preconettuale, che possa essere riassorbito in un principio ontologico primordiale, che di es-

so si possa dare una interpretazione relativistica, che la metafisica possa consistere su un basamento impersonale, che il punto di partenza possa essere interpretato speculativamente.

La situazione-limite è nella domanda: si può procedere oltre le due ragioni? Ci troviamo sull'orlo di un abisso dal quale siamo insieme attratti e respinti: al di là è il vuoto, il nulla, la morte, ed è insieme la meta ideale verso la quale tutto il nostro faticoso viaggio filosofico fu volto.

La ragione teoretica e la ragione morale rifiutano ogni ulteriore sviluppo e tuttavia bisogna procedere oltre.

Heidegger risale all'oscura radice del *Dasein* ed incontra la verità come « non adequatio », il tempo originario, il senso metafisico della morte. Tradotta in termini heideggeriani la *Metaphysik von der Metaphysik* potrebbe suonare così: l'esistenziale dell'esistenziale. Va oltre Kant guardando indietro. Pastore guarda in avanti proteso ad una conquista che non vuol essere semplice direzione o interpretazione o convincimento, ma una presa di possesso post-concettuale e post-morale, una scoperta della ragione metalogica e metamorale; non semplice illuminazione o conoscenza, ma comprensione di una suprema integrale surrealità, che non ha più alcun bisogno di appoggiarsi a prove teoretiche o morali. Tutto il cammino che conduce alla situazione-limite è un momento preparatorio per una disposizione esclusivamente personale che, con slancio ultrametafisico, dalla metafisica voluta e pensata giunge all'estasi della vita vissuta. Presa di possesso che attua la vera unione della verità e della libertà; processo vitale successivo alle funzioni dell'intelletto e della volontà per cui, oltre la speculazione, ognuno sperimenta dentro di sé un legame post-teoretico e post-pratico tra verità e libertà. Legame misterioso, ma persistente.

Se con Heidegger retrocediamo nella notte del principio ontologico originario, con Pastore avanziamo nelle tenebre del mistero. Il filosofo non teme il mistero, ci dice, anzi lo crea. Dobbiamo confessare che questo finire nella estasi ci lascia molto perplessi. E' un appello alla fede alla quale l'A. accenna una volta fuggacemente? E' un richiamo all'amore? E' un rilancio alla trascendenza? Dove va la filosofia, esce da se stessa o rimane se stessa? L'A. ci parla di due Kant, di due metafisiche, e riesce bene a farci vedere il loro confluire nella problematica di un processo unitario, ma ci rimane il desiderio di vedere ulteriormente chiarito il rapporto tra un « entro » ed un « oltre ».

E' questa « presa di possesso » una conquista aristocratica per iniziati, preclusa al vulgus profanum? Nello stesso passo della lettera a Marcus Herz, Kant scrive che ha in mente un piano per cui la metafisica della metafisica « potrebbe acquistare popolarità », ma che egli doveva prima preoccuparsi di sgombrare il terreno.

Analogamente il Pastore mette in guardia che l'eventuale ignoranza della comprensione conoscitiva impedisce quella possessiva. E' chiaro che si può conoscere senza comprendere, ma dovrebbe essere maggiormente dilucidato il perchè non si può comprendere senza conoscere. Ciò comporta l'indagine sulla validità e la natura del momento preparatorio e sulla situazione limite come acme realizzantesi nella coscienza e quale grado dell'esperienza di ogni singolo io esistenziale.

Abbiamo fatto molte, forse troppe domande, solo perchè l'A. stesso le sollecita, ed egli potrebbe anche spendere qualche altra parola sul punto tangenziale in cui sfocia il rapporto tra l'interpretazione storica e l'implicanza teoretica per cui egli, nei confronti di Kant, si unisce e si separa da Heidegger. Lo spunto di alcune risposte è già possibile trovare nel saggio, nel quale l'A. dichiara di voler comunicare, quanto prima, ulteriori chiarimenti. Intanto bisogna dargli atto di aver riconosciuto in Kant il coesistere di una radicale immanenza e di una radicale trascendenza, di averlo sollevato al di sopra della morta gora delle accuse di moralismo e di intellettualismo, di averci offerto una magistrale e nuova prospettiva storica di un Kant metafisico dei suoi tempi, di averci saputo comunicare tutto il calore di un altro aspetto dell'umanità di Kant.

GIOVANNI VECCHI

MARIO BENVENUTO, *Hegel, filosofo della religione*, un vol. di pagg. 131, Istituto della Stampa, Napoli 1955.

Che la filosofia hegeliana trovi, dal punto di vista della sua genesi, un motivo fondamentale, se non proprio unico, nel problema religioso, è ormai un fatto quasi universalmente accettato, dacchè il Nohl pubblicava, nell'ormai lontano 1907 a Tubinga, raccogliendoli in un unico corpus, gli « Hegels theologische Jugendschriften », dei quali, per convincerci di quanto sopra, basti pensare al famoso « Systemfragment » del 1800, a proposito del quale è stato detto, che da solo « mostra chiaramente l'originario motivo religioso del suo filosofare (cioè di Hegel) e una oscillazione tra un epilogo filosofico e un epilogo religioso, destinata anch'essa a dedurre sino alla fine. (v. G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia: Hegel*, pag. 22); fatto questo che anche il Benvenuto riconosce e accetta, come risulta dalla sua opera, a pag. 14. Per una controprova poi, a chi si rifaccia rapidamente al quadro generale del sistema hegeliano nelle sue linee essenziali, non riuscirà difficile intendere appunto la importanza del fattore teologico-religioso nella economia del sistema stesso.

Or l'opera che qui si esamina intende mettere in più chiara luce proprio questo elemento e tema teologico-religioso della filosofia

hegeliana, epperò presentandoli come semplicemente fondamentali, vale a dire come ciò che nel piano generale del sistema sta alla base: in quanto ne rappresenti l'anima che tutto ispira, colora e dirige.

L'opera si compone di una « Introduzione » nella quale, posto il problema di una filosofia della religione, e dato uno sguardo a tale problema quale si ha nell'epoca moderna, a partire da Spinoza fino allo Herder, è detto che in quanto significhi « una giustificazione razionale non soltanto della forma ma del contenuto storico stesso e dello sviluppo della religione », il problema, il problema appunto di una filosofia della religione, fu per la prima volta affrontato e risolto dallo Hegel in quanto « il vero fondatore di un sistema della ragione come ragione organica, quello per cui il tutto non procede dalle parti ma le condiziona ed anzi le svolge dalla sua intima essenza » (pag. 11); di tre capitoli che ne rappresentano il « tema », e, infine, di una serie di « Note ».

Il primo capitolo si intitola « La religione nella fenomenologia dello spirito »; ci si chiede in che consista la religiosità di questa opera hegeliana e che posto vi occupi la religione. Si risponde che la religiosità è contenuta nella vibrante « ansia dell'assoluto che sta come meta e risultato » (pag. 16); mentre la religione è presente in ciò, che la fenomenologia « come descrizione dell'itinerario della coscienza... pone la vita religiosa come il punto più alto di questo itinerario: la religione è un elevarsi della coscienza finita alla conoscenza della sua più profonda intima ed assoluta essenza » tale che « ora la coscienza contempla Dio stesso » (pag. 39).

Il secondo capitolo, il più lungo (55 pagg.), esamina le « Lezioni di filosofia della religione » tenute da Hegel nel decennio 1821-1831, (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, voll. XI-XII, Lasson-Hoffmeister). Qui « la religione è una totalità complessa di vita spirituale, che riappare in tutti i tre piani successivi della dialettica spirituale con sua peculiare fisionomia: sta come fatto psicologico, ed è allora un riptegarsi e approfondirsi dell'anima dentro di sé, e però il momento di grazia della coscienza sta nella raggiunta conciliazione della sua interiorità col mondo storico; sta poi la religione come fatto storico, ed è allora quel fatto in cui tutte le forme di cultura convergono e si unificano, ed è mediazione del mondo della cultura; sta infine, in quanto fatto metafisico, con l'arte e la filosofia, come modo dell'autocoscienza assoluta » (pagg. 39-40); epperò vi è anche che « Hegel salda e unifica i tre piani, e la religione come fatto psicologico e come fatto storico, diventa un apparire e un determinarsi della idea di religione » (ibid.). E' poi scopo delle « Lezioni » provare che il concetto speculativo della religione deve rappresentare infine la verità di tutte le forme della coscienza religiosa, e... quindi dimostrare che quello che