

faccia » del secolo, quella solitamente trascurata dalla critica, tutta volta all'avvertimento del nuovo e dei precorriti dell'avvenire. E poiché viceversa ogni età ed ogni cultura si affaticano invece effettivamente in una rielaborazione ed in una sintesi di motivi tradizionali e già sperimentati ed accolti, e di nuove esigenze e aspirazioni, secondo una necessaria legge di continuità, questo volume molto opportunamente rievoca il serrato dialogo tra i nuovi indirizzi culturali e la tradizione religiosa cristiana e, nel nostro paese in particolare, cattolica, ponendosi non più e non soltanto dal punto di vista polemico illuministico, ma bensì da quello appunto della difesa della fede.

La prima parte (pp. 3-190) esamina i termini e gli scopi della predicazione religiosa del Settecento italiano rivolta contro gli « spiriti forti », ed in particolare della predicazione gesuitica e dei predicatori « filosofanti », ponendo in evidenza il continuo sforzo di adattamento di tale predicazione, sia nella forma che nel contenuto, alla mentalità del secolo; di ciò sono attestazione sia l'uso apologetico molto frequente di argomenti filosofici, sia il ricorso all'argomento della miscredenza come danno sociale e, come tale, da combattere, argomento tipico del secolo tanto animato, nella sua cultura laica e filosofica, dalla convinzione del primato di valore della « pubblica utilità ». La seconda parte, di maggior interesse per i suoi riflessi filosofico-teologici (pp. 193-435), è invece specificamente dedicata agli apologeti italiani del Settecento, ed in primo e preminente luogo a Daniello Concina, G. S. Gerdil, Antonino Valsecchi, Giammaria Ortes. Soprattutto del domenicano Valsecchi, ritenuto il maggior apologeta del secolo in Italia, si espongono abbastanza minutamente le argomentazioni in difesa della religione naturale e di quella rivelata, in serrata polemica coi pensatori moderni (soprattutto Hobbes, Spinoza, Bayle, oltre ai deisti inglesi e agli illuministi francesi), argomentazioni fondate sui principi della filosofia tomistica. Dell'Ortes si pone in rilievo invece la tesi, sociologica ed apologetica insieme, della religione fondamento necessario della società umana.

Il risultato più interessante del volume ci pare quello di documentare come la

cultura religiosa nel Settecento italiano, pur esplicandosi soprattutto nel senso della difesa e conservazione di valori tradizionali, non fosse né spenta né soccombente rispetto a quella illuministica ed areligiosa.

g.p.

M. MICHELETTI, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Bologna, Zanichelli, 1967. Un vol. di pp. 181.

E' un libro che costringe alla revisione di molti clichés che si sono costruiti sul pensiero wittgensteiniano preso nel suo complesso.

L'affinità di Wittgenstein con Schopenhauer riposa — secondo l'A. — in un atteggiamento di fondo di carattere epistemologico, di lettura del mondo: Schopenhauer riposa — secondo l'A. — in un'presentazione speculare del mondo, Wittgenstein ricorda i limiti del mondo ai limiti del linguaggio (e quindi del pensiero) concepito anch'esso come rispecchiamento del mondo. Questo atteggiamento portò i due filosofi a posizioni solipsistiche dalle quali ambedue si riscattarono, superandole. Schopenhauer si portò al di là del solipsismo relativizzando la portata di quella intelligenza creatrice avanzata dall'idealismo, arrivando alla sconfessione della ragione stessa mediante un'intelligenza superiore; Wittgenstein mediante il superamento del linguaggio « umano » (e quindi del solipsismo linguistico) ed elevandosi fino alla acquisizione di un nuovo linguaggio, quello del silenzio, in più alto piano di esperienza che importa un nuovo modo di essere e di pensare (quello dell'asceta e dell'artista).

In sostanza « il pensiero di Wittgenstein, quale si esprime nel *Tractatus*, apparirà nelle sue linee fondamentali come la espressione linguistica della filosofia di Schopenhauer », in particolare de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di cui Heidegger dice che « ha informato di sé nel modo più profondo tutto quello che si è pensato durante tutto il secolo XIX e il XX, anche là dove non appare immediatamente né chiaramente » (M. Heidegger, *Wass heisst Denken?*).

E' un libro che si raccomanda, soprat-

tutto — ci sembra — alla lettura di quei Neo-positivisti rigidi, imbevuti di fiscalismo oltre il necessario, per la riscoperta di un Wittgenstein più autentico.

I. I.

C. AMATO, *Il personalismo rivoluzionario di Emanuele Mounier*, Messina, Peloritana ed., 1966. Un vol. di pp. 150.

L'A., nella introduzione del saggio, dichiara di voler ricostruire il pensiero di Mounier « in base al concetto di persona assunta come valore di rivoluzione » (p. 9). Il saggio si divide quindi in due parti. Nella prima l'A. tratta della « rivoluzione personale » e nella seconda si sofferma analiticamente sulla proposta mounieriana della rivoluzione personalistica.

La tesi fondamentale dello studio « dire rivoluzione e dire persona è la stessa cosa » (p. 19) resta un enunciato lungo tutta la trattazione ed in verità un enunciato eccessivamente semplificato nella sua

espressione. Non è reperibile, infatti, una fondazione ed una individuazione del concetto di rivoluzione di Mounier: l'A. ritiene che in Mounier « è assente qualsiasi preoccupazione metafisica » (p. 47) e « non si sa bene in che cosa consiste la condizione umana » (p. 15).

La mancata comprensione a livello teorico dell'impianto situazionale del personalismo di Mounier, a nostro avviso, ha bloccato la metafisicità dell'elaborazione dell'A. Il saggio, comunque, si presenta vivace, come una sintetica e chiara presentazione di tutto il pensiero mounieriano, sulla scia di opere già note (Montani e Rigobello).

L'interesse dell'A. ci sembra più orientato verso tematiche pedagogiche, e le pagine del paragrafo « Persona ed educazione » (pp. 122-138) risultano, infine, le più significative e rigorose in ordine al problema dell'educazione integrale della persona umana.

a. g.