

Per l'A., c'è un filo rosso che permette di annodare la problematica della teoria politica di Gramsci non solo con quella di Marx e Lenin, ma soprattutto con quella dei grandi pensatori borghesi dell'autonomia della politica. « Non a caso il suo interlocutore privilegiato è Machiavelli e il suo termine polemico Croce » (p. 99). La stessa filosofia della prassi è elemento consapevole della contraddittorietà della società; anche essa è una *ideologia*. « È questo, a mio parere — osserva il Calabrò — il punto-vertice del pensiero gramsciano, ciò che toglie al *fine* ultimo della politica, la 'società regolata', ogni aureola escatologica e la iscrive nell'orizzonte della *transitorietà*, come vettore del suo *andare*. In questa visione radicalmente secolare della storia, non sussistono modelli da imitare, né schemi prestabiliti da perseguire. Non c'è tempo per sognare su di una "società futura" libera dagli inconvenienti che rendono alienante l'attuale, poiché in una concezione della realtà e della storia caratterizzata dalla *transitorietà* essa non può affermarsi se non come un ideale regolativo » (pp. 99-100). Alla luce di questa transitorietà, il problema del rapporto fra politico e istituzioni viene a porsi in termini quasi antitetici a quelli che caratterizzano le dottrine politiche moderne. La felice intuizione gramsciana della necessità che la forma-Stato sia continuamente sottoposta alla critica della società civile, rimane tuttavia quasi sospesa e pregiudicata proprio dalla concezione della realtà e della storia come *transizione infinita*. « E corre il rischio di risolversi in una sorta di pericoloso relativismo pragmatico. A meno che non se ne recuperi l'istanza problematica, che la vivifica, alla luce della "intelligenza politica", per la quale, al di là degli scontri e degli incontri operativi ciascuno è disposto a riconoscere... quel che dal fluire della storia non si lascia travolgere, perché rappresenta la voce insopprimibile della "intelligenza", che sola consente di dare un senso alle stesse operazioni politiche » (p. 101).

La conclusione cui perviene l'A. è ben argomentata ed è il risultato conseguente del "taglio" espositivo dato all'agile volumetto.

ALBINO BABOLIN

ENRICO GARULLI, *Heidegger e la storia della Ontologia*, Argalia, Urbino 1983. Un volume di pp. V-377.

L'intenzione unitaria di questo volume di E. Garulli è quella di esaminare la modalità del pensiero ontologico heideggeriano nelle sue diverse e molteplici matrici, da quella che affonda il suo primo movimento nel pensiero scolastico antico e moderno, a quella decisiva della fenomenologia, e infine agli sviluppi più attuali dell'ermeneutica e del linguaggio poetico-religioso. Mentre i primi due capitoli del libro riproducono uno studio sul pensiero giovanile di Heidegger precedente a *Sein und Zeit* — uno dei primi contributi della storiografia italiana su questo argomento — le altre sezioni intendono cogliere i momenti in cui la riflessione sull'essere apre a una diversa modalità del pensiero e del pensare.

Si ricorderà che il paragrafo 83 di *Sein und Zeit* poneva una domanda: perché nella storia del pensiero l'essere tende a venir concepito sul modello degli oggetti, della semplice-presenza, e quindi dimenticato nella sua vera natura? Questa natura vera dell'essere non è definibile in termini logicamente rigorosi, proprio perché definirlo significherebbe farne un « oggetto », mentre tale non è. Ogni discorso che voglia in qualche modo parlarne, comunque, deve prima di tutto rispondere a quella domanda. E ancora oggi le suggestioni più forti che derivano dal pensiero heideggeriano trovano la loro giustificazione nella proposta di una « meditazione ontologica » che investe il senso della vita e della storia. L'« unico pensiero » che guida la meditazione heideggeriana da *Sein und Zeit* in poi, è l'*essere* (*Sein*), che Heidegger ha cercato sempre di distinguere dagli *essenti* (*Seienden*).

« La nuova via aperta con *Sein und Zeit*, non piega il pensiero ad una dimensione esistenziale e soggettiva. L' "essere", infatti, come si sottrae ad ogni tentativo definitorio, così non può esprimere semplicemente degli stati psichici e soggettivi. Negli scritti che seguono l'*opus maius*, Heidegger ha ribadito questa sua originaria vocazione ontologica, chiamando l'uomo "pastore dell'essere", ossia colui che ha in custodia nel linguaggio le infinite risonanze con cui l' "essere" parla all'uomo nella storia » (Presentazione, p. II).

La consapevolezza dell'importanza del linguaggio avvicina gli esiti della filosofia heideggeriana a quelli di altre correnti di pensiero contemporanee. È infatti nel linguaggio che si definiscono i quadri base delle nostre esperienze: c'è mondo solo dove c'è linguaggio; noi possiamo fare esperienza delle cose solo se disponiamo già di determinati schemi logico-linguistici. In questi, dunque, si attua quella « apertura » dell'essere che ci rende accessibili alle cose. Se non vogliamo rimanere all'interno della mentalità metafisica, ma preparare il suo superamento, dobbiamo cercare di cogliere gli schemi logico-linguistici della metafisica nell'atto del loro costituirsi, cioè appunto, nel linguaggio, e in particolare in certi aspetti del linguaggio, come la poesia, che più di altri hanno una funzione fondante, epocale, costituendo modelli di esperienza per interi periodi della storia dell'umanità.

Esigenza preminente di Heidegger è quindi quella di superare i limiti del pensiero oggettivante. Ciò sembra realizzarsi, in primo luogo, con il ripristino della « modalità poetico-pensante » dei Greci, in cui si esprime un atto di inizialità che forma di cominciamento, da cui nasce una esperienza di verità diversa da quella che si esprime mediante concetti (p. 240).

Il linguaggio che è la vera sede dell'evento dell'essere non è il linguaggio come « fatto spirituale » contrapposto alla materialità e concretezza delle cose; questo è ancora metafisica. Che Heidegger, per la difficoltà stessa di formulare un pensiero « ultrametafisico », non lo definisca chiaramente non autorizza ad appiattirne l'interpretazione sulla concezione dell'essere e della realtà che dalla metafisica abbiamo ereditato. Tuttavia la domanda sul significato storico del pensiero heideggeriano si ripropone: « ...appare ancora questa, in sostanza, la vera *impasse* del pensiero heideggeriano, lasciata in eredità al pensiero contemporaneo. Essa suggerisce, in primo luogo, di considerare strettamente collegata la storia della metafisica con le forme dialettico-storiche in cui si esprime il divenire della realtà umana. Si tratta, forse, di rispondere in maniera concreta alla domanda, se cioè l'ontologia heideggeriana debba escludere, per un verso, ogni questione che investa la realtà storico-politica e, dall'altro, ridurre il proprio messaggio a una struttura "etimologico-linguistica" » (p. 246).

La risposta di E. Garulli la troviamo formulata nel saggio iniziale dal titolo *Heidegger, oggi*: « La *Seinsfrage* e la problematica della *praxis* nascono da una stessa esigenza di fondo: la lotta contro le forme della coscienza inautentica. Per questo motivo, Heidegger, assieme a Freud e Nietzsche, è fra gli interlocutori più validi del marxismo. Diversamente da Marx, Heidegger ha tuttavia la coscienza che il fenomeno della alienazione non ha solo radici nei rapporti di produzione, ma ha una causa più profonda e lontana, che si riporta, in sostanza, a quella situazione ontologica entro cui si è reso possibile il distacco dal "pensiero poetico": il mitico mondo delle origini presocratiche. Questa "separazione" spiega tutte le altre, succedutesi quasi fatalisticamente (nel senso profondo del *Geschick*) entro la storia dell'Occidente. La storia di questa "separazione" e di quella legata alla sua *Überwindung* caratterizza il *Denkweg* di questa ultima voce della filosofia occidentale » (pp. IV-V).

Il confronto Heidegger-Marx è ripreso specificamente dal Garulli in un capitolo del libro (pp. 274-284), perché, come si espresse Heidegger, con il marxismo occorre un « colloquio produttivo » sul tema dell'alienazione. Rilevate le coincidenze e le differenze tra i due pensatori, l'A. conclude: « Nonostante queste evidenti differenze, l'uomo umano è inteso in modo molto simile in Heidegger e in Marx. Questo è appunto l'aspetto che ci interessa. Ciò che conta, insomma, per Heidegger e per Marx, è il superamento dell'alienazione, la conquista di una regione ove l'uomo possa consapevolmente "realizzarsi" come ex-sistenza autentica. Ma dove sia questo luogo umano (che non traspare

nella speranza religiosa, nella fede politica, nella organizzazione tecnico-sociale) è difficile dire. Nasce da qui il compito del pensiero, la cui "essenza" rimane nascosta» (p. 284).

Non è che con questo volume il Garulli tenti una tesi conclusiva sul pensiero heideggeriano, anzi le ultime pagine pongono in rilievo le diverse correnti interpretative suscitate dal pensatore di Messkirch: «...I contributi storiografici più recenti sono anche tentativi teoretici autonomi, che cercano di uscire dal contrasto fra coscienza speculativa e coscienza storica, in cui la meditazione heideggeriana sembra aver chiuso il destino del pensiero» (p. 356). E tra questi bisogna sottolineare quella ontologia ermeneutica che parla di «inesauribilità» come carattere dell'essere e della verità, e fonda su di essa l'infinità sempre aperta dell'interpretazione (cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*).

Il tentativo di E. Garulli è quello di tracciare «il *Denkweg* heideggeriano» perché questo pensiero appare ancora all'A. «uno stimolo efficace per rimeditare l'eredità del pensiero classico, da Platone a Hegel, Marx e Nietzsche, e a ricollocare il centro della questione nel momento essenziale: quello, cioè, di fare della filosofia e della storia della filosofia un punto di riferimento a cui bisogna richiamarsi costantemente, non perdendo tuttavia di vista il luogo misterioso della nascita del pensiero, che non si lascia mai catturare completamente dai molteplici tentativi di sistemazione né tanto meno rivestire di quelle forme che ne perpetuano in qualche modo la reificazione».

ALBERTO GIACCONI

DOMENICO COCCOPALMERIO, *Francesco Olgiati. Metafisica e diritto*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1983. Un volume di pp. 122.

Nella collana dei «Saggi per una storia filosofica del pensiero giuridico e politico italiano contemporaneo», ispirata dall'esigenza di un bilancio filosofico-giuridico emersa dall'XI Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, dedicato a *La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX*, collana diretta da Francesco Gentile, abbiamo ora un'agile ma preziosa monografia del pensiero filosofico-giuridico di mons. Francesco Olgiati, la figura «più completa» della Neoscolastica italiana del '900 (M.F. Sciacca), cofondatore, con padre Agostino Gemelli, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, libero docente di Storia della filosofia, ordinario di Storia della filosofia moderna, ed incaricato, dopo Biavaschi (cioè dal 1926-27 al 1958-59) di Filosofia del diritto, insegnamento da lui considerato come la «pupilla» dei corsi della Facoltà giuridica, e nel quale gli succedettero Bontadini, Cordero, Bagolini e Lombardi Vallauri.

Il primo dei cinque capitoli del libro di Coccopalmerio («Anima» e metodo del realismo filosofico e giuridico di Olgiati) presenta i due protocolli dell'intera riflessione olgiatiana, cioè i concetti di «anima» e di «anima di verità»: col primo termine, di ascendenza bergsoniana, Olgiati, memore della lezione vichiana di *certo* e *vero* e consapevole dell'unità nella distinzione (o della «circolarità») di filosofia e storia della filosofia (vale a dire della dialetticità del sapere filosofico), nella Prefazione a *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* indicava il principio dinamico e vivificatore e di unità di un sistema di idee, di un ciclo culturale o di un'epoca storica, la cui struttura si compone di due elementi, il *sensus vitae*, quale intuizione originaria e profonda dell'essere o del compito al quale ci si sente votati — un fenomenologo come Scheler parlerebbe qui di intuizione antepredicativa dell'essere —, e la *metafisica iniziale*, la concezione dell'essere sottesa ed operante in qualsiasi riflessione; di questi due elementi strutturalmente connessi, il *sensus vitae*, che nella *metafisica iniziale* si essenzializza, risulta più ampio di questa ch'esso incorpora, in quanto presiede ad un complesso più ampio di comportamenti e di azioni (un'esemplificazione di questa griglia di lettura è