

atteggiamento eclettico sia un gioco di nascondimenti «dovuto in parte alla situazione storica, in parte anche al suo modo di leggere i testi» (p. 175). Di notevole interesse, in rapporto alla tendenza critica di rivedere le tradizionali interpretazioni di Hobbes e del suo atteggiamento verso la fede cristiana, è il saggio di Mario Reale, che mette in evidenza come «molte delle difficoltà relative ad una comprensione adeguata del regno “naturale” di Dio (nel rapporto con quello “profetico”) derivano in Hobbes dall’uso radicale che egli ha della tradizionale opposizione tra “Dio dei filosofi” e “Dio dei cristiani”» (p. 201). Pietro Faggiotto si occupa della riflessione kantiana nei conflitti filosofici. Nynfa Bosco si occupa del problema dell’interpretazione in Peirce, come di un’ermeneutica che non si «congeda» dalla «verità» (p. 251). R. Raggiunti tratta delle scienze naturali e matematiche nel pensiero di Benedetto Croce; F. Rivetti Barbò della prova di Goedel. Due interessanti saggi riguardano il pensiero di Wittgenstein, che fu oggetto di diversi studi da parte di Francesco Barone a partire dal 1951. Diego Marconi muove opportunamente taluni rilievi alla moda corrente di inserire Wittgenstein nella corrente ermeneutica. «Wittgenstein non accetta la riduzione della comprensione a interpretazione» (p. 297). L’uso di «comprendere è diverso da quello di interpretare». La comprensione non è riducibile all’interpretazione; al contrario, «l’interpretazione *presuppone* una comprensione non interpretativa» (p. 298). La tesi della riduzione, infine, implicherebbe l’impossibilità della comprensione. «Da un lato, l’attività interpretativa si radica in un rapporto col linguaggio che è di comprensione ma non di interpretazione, dall’altro, se così non fosse — se al di qua di un atto di interpretazione ci fosse sempre un altro atto di interpretazione — ciò che chiamiamo “comprensione” sarebbe altro che ciò che di fatto è» (p. 301). Rosaria Egidi, in contrasto con semplicistiche interpretazioni relativistiche del pensiero di Wittgenstein, mette in evidenza gli argomenti wittgensteiniani che sono alla base della revisione dei concetti di razionalità e oggettività e della peculiare confutazione cui Wittgenstein sottopone il relativismo e l’irrazionalismo. A. Rossi stabilisce un rap-

porto fra l’«epistemologia personalistica» di Polanyi e le tendenze critiche nei confronti del neopositivismo. Massimo Barale affronta direttamente il nucleo teorico più rilevante della ricerca filosofica di Francesco Barone, individuato nei tre capitoli conclusivi del primo volume di *Logica formale e logica trascendentale*. Il Barale mette in evidenza come Barone abbia insegnato a pensare fino in fondo il «nesso tra il tentativo di una deduzione trascendentale e la pretesa preliminare di una esposizione metafisica delle medesime forme del pensiero» (p. 388). «Barone è portato da ciò a privilegiare l’orizzonte problematico della prima *Critica*» (p. 387). «La possibilità di una logica generale è in linea di principio confliggente con quella prospettiva di indagine trascendentale che il proposito di una deduzione trascendentale esprime e le sue modalità disattendono e contraddicono» (p. 388).

Il volume, eterogeneo come è ogni *Festschrift*, contiene nondimeno taluni contributi pregevoli. Una bibliografia degli scritti di Francesco Barone, a cura di Silvestro Marcucci, è posta all’inizio del volume: gli scritti ordinati cronologicamente, anno per anno, raggiungono il numero considerevole di 923.

(A. Babolin)

P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995. Un vol. di pp. 161.

Secondo l’A. la pubblicazione dei *Beiträge* rende necessario porsi, accanto al tema della differenza ontologica quello della *differenza teologica*, come distinzione fra l’essere e Dio. Questa, a sua volta, esige che si ridiscuta «la questione del rapporto fra Heidegger e Schelling» (p. 12). Mantenendo aperto un canale di adeguamento con la tradizione rappresentato da Schelling, si può, secondo l’A., evitare il duplice rischio della caduta nell’irrazionale e del semplice abbandono della tradizione del pensiero occidentale, che contiene altre linee di sviluppo, oltre quella che conduce all’assolutizzazione della logica comunque si interpreti la differenza fra l’essere e Dio, resta ferma, in questa prospettiva, la «gran-

di rilevanza» del pensiero heideggeriano per la «filosofia della religione» (p. 40), perché Heidegger ha pensato la secolarizzazione nel quadro di un'interpretazione filosofica della storia dell'occidente, di livello non inferiore a quella di Hegel.

Il «Dio divino» di Heidegger è in contrasto solo col Dio della metafisica o anche al Dio cristiano? L'A. accetta la tesi di Pareyson, secondo cui la filosofia di Heidegger è una filosofia di ambiguità che si muove fra opposizioni non mediate, e suggerisce che tale ambiguità dovrebbe portare a riconoscere la «radicale problematicità del pensiero heideggeriano per quanto concerne la questione di Dio, al di là delle rigide antitesi, come quella fra cristianesimo e anticristianesimo» (p. 91). La dimensione del sacro come assenza corrisponde a una situazione storico esistenziale in cui il Dio ultimo, estremo, non è ancora diventato *figura*. Resta escluso il Dio della «metafisica onto-teologica» (p. 93).

Nell'interpretazione del De Vitiis, svolge un ruolo importante il rapporto di Heidegger con Schelling, il quale nella *Philosophie der Offenbarung* distingue fra l'essente in modo necessario e Dio, una distinzione che ha una qualche analogia con l'heideggeriana «differenza teologica». Anche in Heidegger, inoltre, è presente quella concezione *manifestativa* di Dio, che è tipica di Schelling. Manca in Heidegger la distinzione fra mito e religione, che è questa mancanza, e non subordinazione del divino al sacro inteso in senso mistico, a caratterizzare «la filosofia della religione di Heidegger» (p. 139).

Il De Vitiis più volte si riferisce alla tematica dell'«ultimo Dio» introdotto dai *Beiträge*. Nel capitolo finale la pone in rapporto diretto con la critica all'ontologia. «Ultimo non va qui inteso nel senso di ciò che è massimamente lontano dal rappresentare, dal *Vorstellen* metafisico, e quindi dai procedimenti fondativi e logico-concettuali dell'ontologia» (p. 150). Opportunamente il De Vitiis si chiede se l'esito di questa impostazione non sia il rischio di una caduta nell'irrazionalismo, come prezzo da pagare per una uscita «dal razionalismo assoluto» e dalla «fondazione onto-teologica» (p. 154).

(A. Babolin)

V. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Ares, Milano 1995. Un vol. di pp. 229.

Introducendo i suoi studi su «tre figure del pensiero cattolico italiano», l'A. nota come la loro problematica etico-politica si inserisca in una società ove con la caduta del fascismo si è ripresentata ed acuita la dialettica fra modernità e cattolicesimo, in un clima non sempre ben chiarito di «democrazia» e «libertà», e che la loro appartenenza alla militanza cattolica abbia generato una condivisione del «problema» (il rapporto con la modernità, di cui essi sono critici), non di proposte di soluzione. Più «tradizionalista» Del Noce, richiamandosi a un «platonismo cristiano»; più innovatore Rodano, alla ricerca di una «terza fase della rivoluzione mondiale»; più attento Balbo, pur nell'incompletezza del suo pensiero, a riscoprire fondamenti ontologici nella filosofia dell'essere, onde «illuminarne la contemporaneità».

Carattere principale del pensiero di Del Noce è, secondo Possenti, la critica radicale e anzitutto la chiara formulazione dell'«idea di modernità»: essa ha come elemento essenziale il rifiuto della rivelazione ed è quindi anticristiana e tendenzialmente «atea», intesa a proclamare l'autosalvazione dell'uomo tramite la sua sola ragione e il dominio della natura e della storia. Essa quindi logicamente si conclude in Nietzsche e Marx, che pur nel loro totale opporsi concordano nel suddetto rifiuto, e nella crisi dei valori «laici» e neoilluministi, dovuta al rifiuto moderno (e «senza prove») del soprannaturale. Quanto al metodo, Del Noce è «filosofo attraverso la storia della filosofia», e nel confronto continuo con l'attualità storica, e in senso pascaliano piuttosto critico verso la «metafisica» tomistica, per la quale pure manifesta rispetto, e anche maggior apertura dopo il 1965 per influenza del Maritain del *Paysan de la Garonne* e di Gilson. Ma del nucleo speculativo del realismo maritainiano Del Noce non apprezza il fondamento, l'intuizione intellettuale dell'essere, mentre studia e apprezza, con qualche riserva per il suo carattere «moderno», la proposta della «nuova cristianità», e maggiormente approva il conclusivo accentuarsi «antimoderno» dell'ultimo Maritain. Secondo Possenti, la