

RECENSIONI

TOMASO BUGOSSI, *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in Michele Federico Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, 1990, pp. 96 (Biblioteca di Studi Sciacchiani, dir. da P. P. Ottonello, IV).

In questi ultimi anni abbiamo assistito ad un graduale, quanto calcolato, processo di rimozione della filosofia di Michele Federico Sciacca e c'è il sospetto che a questo progetto abbia concorso non poca dell'attuale cultura accademica. Nell'epoca dell'heideggeriano oblio dell'essere, di una temporalità onticamente dissipata, è venuta meno proprio l'intelligenza dell'Essere e con essa la possibilità stessa per l'uomo di autocomprendersi teleologicamente nella sua disposizione di esistente. Non dimeno l'urgenza di una fondazione radicale dell'esserci, alla luce di un'autentica filosofia dell'integralità, è avvertibile da più parti, come una necessità imprescindibile. Ne fa fede certamente la continuità silenziosa con cui gli studi su Sciacca escono, anche se l'apparato editoriale non riserva loro quell'attenzione che meriterebbero. In questo contesto di ambiguità informativa è uscito di recente il volume di T. Bugossi *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca*, un lavoro non di cospicua mole, quanto però organico nel suo disegno complessivo e ricco di penetranti scandagli teoretici. Esso risponde senz'altro non tanto ad un calcolo utilitaristico o alle reiterate ondate di moda, quanto ad

una preveggenza profetica, di cui il lettore pensoso deve necessariamente farsi carico. Nell'ormai ampia bibliografia sciacchiana, questa ricerca costituisce un contributo degno di rilievo. Di un pensatore come Sciacca si può ben ripetere quanto l'A. scrive a p. 23: « vivere radicalmente è esistere; riflettere radicalmente è filosofare ». L'intera fatica sciacchiana del pensare si misura propriamente nella radicalità con cui questo filosofo, oggi più che mai 'inattuale', ha affrontato la problematicità interrogante della condizione esistenziale dell'uomo. Del resto è lo stesso Bugossi che sottolinea questo stile inconfondibile del pensare: « l'io non è soltanto parte della natura, bensì è l'essere in senso ampio in quanto ente interrogante » (p. 5) e, di più, che la vocazione dell'uomo integrale è di « essere tutto quello che deve essere », evitando di « abbandonarsi all'immediato vitalismo ».

L'essenza concreta dell'uomo consiste fondamentalmente nella sua esperienza spirituale, più che nell'anonima, anche se meramente individuata, praticità. Ma come comprendere il senso di tale esperienza, fuori della dimensione ontologica? E come interpretare correttamente l'ontologia se non nella prospettiva della metafisica? Infine, come abbracciare la molteplicità irrelata, senza l'unicità del Principio? Come giustamente annota il Petrini « la vita spirituale implica un sondaggio della profondità dell'essere, per poi distendersi sulla superficie indefinita

83

degli esseri e questo vale per l'uomo integralmente assunto, come sintesi di sentimento-intelletto-volontà » (cit. p. 19). E l'organo ontologicamente adeguato per sondare l'abisso dell'Essere, cogliendone il valore di incondizionatezza, è l'intelligenza, la quale, attingendo misteriosamente alla fonte stessa dell'Idea infinita, costringe la ragione a misurarsi con il proprio limite, e, per sé, a riconoscersi in una tensione infinita. Ma è proprio contro l'intelligenza dell'Essere che l'Occidente, da che soprattutto un filosofo come Nietzsche ha proclamato la morte di Dio, si avventa in tutta la sua miopia antimetafisica, per quanto la greicità ne abbia gettato le basi e il cristianesimo ne abbia edificato una sintesi mirabile, come rileva l'A. in questo passo: « con il cristianesimo la cultura è sintesi di due elementi: il primo, il costitutivo ontologico e principio di oggettività; il secondo, il Logos rivelato all'intelligenza dell'uomo » (p. 26). Già Sciacca aveva tracciato impietosamente la diagnosi di questa terribile patologia spirituale in un'opera, a suo modo, escatologica. 'L'oscuramento dell'intelligenza' e c'è più di un motivo per credere che il presente lavoro voglia inferirne tutte le conseguenze possibili. Se l'intelletto moderno « ha spostato l'asse dei concetti del cristianesimo sul mondo sostituendo alla trascendenza l'immanenza » (p. 39), che resta da fare, al pensatore responsabile, se non assumersi coraggiosamente il compito di ripristinare il principio della intelligenza dell'essere, nel quale « metafisica filosofica e cultura sono intrinsecamente collegate »? Ma tale disegno di ricostituzione ontologica dell'Occidente è possibile solo se il pensiero prende su di sé il rischio estremo di riconoscersi in una temporalità autenticamente fondata. E, questa, una necessità insostituibile, perché

il mito dell'immanenza (e mitica è ogni immanenza che non si apra almeno alla possibilità di una alterità trascendente) ama radicarsi in un divenire che è meccanicistico continuum di istanti astratti, ovvero in una progressione storica in cui si deposita il *caput mortuum* dell'esistenza.

L'A., a questo proposito, distingue chiaramente il tempo esistenziale dal tempo della storia, affermando che « è necessario portare il tempo storico a quello interiore ». Il tempo storico è un guscio vuoto se non è riempito da quello esistenziale e, a sua volta, quest'ultimo, perché non trapassi ciecamente nella storicità, deve richiamarsi ad un fondamento, per cui ciò che è temporalmente fondato non si disperda inutilmente. L'esteriorità del tempo si identifica ulteriormente con il mero divenire, ossia con quella acritica oggettivazione che sta alla base della ragione calcolante della scienza: « Dal punto di vista scientifico esiste solo il tempo del poter fare insieme di atti successivi spazializzati senza che la libertà venga chiamata in campo » (p. 48), là dove la temporalità autenticamente esistenziale trova la sua ragione d'essere nella costituzione ontologica dell'uomo, in quell'intelligenza dell'essere, che è altresì essere di e per una libertà teleologicamente orientata. Soltanto a questa condizione, il tempo per l'uomo non si mostra più come anonima successione, ovvero come una estericità disgiunta, alienata. Una temporalità senza libertà è esistenzialmente una contraddizione, così come una libertà, che non sia libertà di elezione, finisce per risolversi in una vuota possibilità. È per questa libertà che il tempo interiore si congiunge alla eternità e il tempo stesso, come annota l'A., « si scolora nella morte perché partecipa della immortalità ». Qualora sia posto il fondamento ontologico nella

gh

struttura dell'esistere, tempo e libertà giocano dialetticamente nell'esperienza interiore, conferendole un senso destinato a proiettarsi elettivamente in un al di là non però allucinato, ma costitutivamente necessario. È quanto lo stesso Sciacca ebbe a scrivere sostenendo che « in questa dialettica la libertà e il tempo acquistano significanza e verità: la libertà come scelta assoluta di fronte alla morte, in quanto è il mio disporsi ad esistere per o contro l'Essere; il tempo come la condizione necessaria dell'esistenza stessa nel mondo, la dimensione che rende possibile la prova della vita, la formazione e lo sviluppo della mia personalità; in breve la mia risposta » (cit. pp. 50-51).

Consolidato questo presupposto che in ultima analisi è il farsi medesimo, nell'esistere, del principio, anche la storia dell'uomo viene ad assumere una dimensione nuova, non più o soltanto il teatro spaziotemporale dell'agire umano, ma il luogo originariamente accolto dove ogni atto ontologicamente eletto di libertà imprime tracce di senso all'agire. Ne viene allora che « la temporalità è dunque fondata solo in una ontologia, cioè nella posizione del tempo come modo costitutivo di un essere » (Ottonello, cit. p. 51). Di qui s'infrangono miseramente tutti quei tentativi che vogliono instaurare il regno dell'uomo, come individualità storicisticamente esaurita, rinunciando a comprenderlo alla luce di una più comprensiva metafisica della persona, la sola per altro in grado di valorizzare il tempo storico, riportandone il senso profondo alla vocazione ontologica. Giustamente scrive Sciacca (cit. p. 54): « il principio filosofico della storia si fonda sullo stesso principio della persona: la metafisica della persona è il solo fondamento della filosofia della storia, la quale in questo senso è un capitolo dell'antropologia, così come

l'antropologia è un capitolo dell'ontologia, e l'ontologia, a sua volta, il nodo problematico fondabile solo metafisicamente ». La storia perciò, assunta nella propria absolutezza immanente, ovvero più crudamente come 'immenso mattatoio', altro non è che una gigantesca Astrazione, poiché, se storia è fatta dall'uomo, è in questo fare storico dell'uomo che occorre indagare e l'uomo nulla fa se non coinvolgendo il suo esserci, ma è proprio in questo nodo cruciale che ne va dell'uomo stesso. Ogni riflessione sulla storia, in ultima analisi, diviene riflessione che l'uomo fa su se stesso e ogni pensare radicale è filosofare, ma come l'intera speculazione sciacchiana, ammonisce, filosofia è scienza e sapienza di Essere.

Opportunamente Bugossi rileva la differenza di fondo che separa l'ontologia sciacchiana da quella, ad esempio, heideggeriana, nella misura in cui « la posizione di Heidegger risolve l'essere in una pura fenomenologia iniziale per cui sparisce l'ontologia » (p. 60). L'Essere sciacchiano è l'essere originariamente greco compreso nell'Essere della rivelazione cristiana, che è Dio. E Dio è la Verità ineffabile che si dà alla mente dell'uomo, la quale, in quanto organo di conoscenza, ha in sé creaturalmente la capacità di verità, e insieme ad essa, il desiderio ardente di tendere verso la verità. Nessuna posizione scettica può sostenersi senza cadere, come osserva lo stesso Sciacca, in una inestricabile antinomia: « O non è verità e si arriva alla conclusione assurda e contraddittoria "è vero che niente è vero"; o è verità, e c'è un al di là della ragione; se non c'è, di nuovo, c'è il niente di verità » (cit. p. 64). La verità non può che essere trascendente, ma non per questo non coimplicarsi nell'atto immanente di pensare. La verità, ancora, può dirsi come l'ipo-

cheimenon di ogni dialessi, per cui si è comunque nel vero, anche quando si è consapevoli del falso. L'intelligenza, non la ragione mediatrice, è l'organo originario di intuizione noetica della verità, e questa, in quanto al di là dell'intelligenza, è specchio in cui « è data l'immagine di Dio che non è ancora Dio; da qui il desiderio di possedere, nella verità, Dio » (p. 65). Su questo fondamento ontologico, Sciacca può ben affermare che l'intelligenza umana è « naturaliter teista », il che esclude ogni altra descrizione dell'intelligenza, da quella biologica a quella meccanizzazione operazionistica. Quale conseguenza logica di questo assunto è anche il carattere altrettanto naturaliter del rapporto tra ragione e fede, sul cui fondamento per altro è possibile parlare di vera integralità dell'uomo. Non potendo l'uomo sottrarsi alla verità e non potendo egli identificare quest'ultima con alcun atto particolare di verità, necessariamente deve porre in Dio stesso l'al di là della verità mai compiutamente abbracciata. Ne deriva che la ragione umana è ad un tempo conoscitiva mediante la necessità di credere in questa possibilità costitutiva e credente nella tensione del conoscere. Non v'è contraddizione tra i due modi di essere dell'esistenza, come lucidamente sottolinea l'A.: « ragione e fede hanno cammini distinti ma come conclusione il medesimo concetto di Dio: la ragione conferma la fede; e la fede non toglie alla ragione nessuna forza razionale nella sua dimostrazione » concludendo che « ragione e fede sono accordate, allora, il problema dell'esistenza di Dio non è più soltanto una verità razionale, ma fa parte, come verità integrale, dell'uomo integrale » (p. 67). A corollario di questa enunciazione, che del resto ha le sue radici nell'eredità più classica del pensiero cristiano, si

può aggiungere che, come è gratuito e infondato ogni razionalismo assoluto, non lo è meno ogni unilaterale fideismo. La possibilità di questo accordo è da ricercarsi nella costituzione ontologica dell'uomo e là dove questa è negata, il credere non si distingue da qualsivoglia tensione irrazionalistica e il conoscere non sfugge ad una mostruosa ipertrofia dis-integrata.

Un'altra problematica affrontata dal lavoro di Bugossi riguarda l'ermeneutica dell'azione morale. Tale azione è generatrice di valore? come intendere il valore? È possibile comprendere il valore dell'azione etica dell'uomo, senza richiamarsi ad un valore fondativo? Il valore è soggettivo o oggettivo? Queste sono soltanto alcune tra le domande che il lettore si pone durante la lettura di queste pagine. Bugossi, in primo luogo, riconosce quanto sia faticoso per l'uomo di « rimanere integrale », ma non può fare a meno di evidenziare la necessità, si come la stessa costituzione ontologica lo richiede, di tendere all'essere della integralità. A nessuno può sfuggire che la condizione dell'uomo è fin da principio caratterizzata dalla dialettica di bene e male e che, per essa, l'uomo di continuo si scontra con il limite e che, proprio perché ente limitato, è fatto capace sia di bene come di male. Un porsi al di là del bene e del male, è umanamente impossibile, perché è il limite medesimo che genera la possibilità. Sotto questo punto di vista — osserva l'A. — non sono credibili né i « moralisti del bene » né « gli apocalittici del negativo » (cfr. p. 71). L'oggettività dello sguardo etico deve spaziare sia sul male che l'uomo compie, come sul bene fatto, ovvero che poteva essere fatto. Presupporre una totalità del male fa sorgere il dubbio sciacchiano « se tutto è assurdo e negativo, non è assurdo e negativo lo stesso atto del

86

rifiuto? » (cit. p. 71). La possibilità di bene e male è contenuta nel rischio stesso della libertà che, solo se libertà di elezione, diviene generatrice di valore. Soltanto se la scelta è autentica — e ciò implica che la libertà scelga nell'ordine dell'essere —, è autentico anche il valore prodotto. Ma perché questo avvenga, è necessario che l'uomo crei quella 'disposizione totale' che lo salva dalla mediocrità dell'esistenza. Ora, il valore non può essere unilateralmente assegnato alla soggettività, per il fatto che la soggettività si valorizza per mezzo di esso. Dunque il valore ha una propria costituzione ontologica che ancora una volta va riferita a quell'idea di essere che l'intelligenza intuitivamente afferra. Come scrive Bugossi: « tale norma deriva dalla Norma costitutiva e costituente l'essere come idea presente oggettivamente. Norma intuita direttamente e originariamente dall'intelligenza » (p. 75). Non può negarsi la trascendenza del valore, il suo essere valore assoluto che assicura una apertura di senso a ogni atto relativo della libertà dell'uomo. « È la trascendenza che fa essere l'uomo » (p. 77), per conseguenza l'essere dell'uomo è, nella sua tensione costitutiva, garanzia del valore che l'uomo è, valorizzandosi con il proprio agire teisticamente orientato. Ma se di tensione dobbiamo parlare, è innegabile che l'esistere dell'uomo è quotidianamente coinvolto in una dialettica tra un agire che dà valore e un agire che lo sottrae, dunque esso è « squilibratamente » posto in un esserci diveniente nello spaziotempo, contemporaneamente aperto e chiuso al valore. L'ontologia rischiosa del valore esclude quelle posizioni che, ad esempio, presumerebbero di riconoscere il valore nella struttura comunicativa del linguaggio non meno di quelle che rifiutano ogni assolutezza e oggettività del

valore, disperdendosi in una molteplicità relativizzata, senza più poter dire se di valore si tratta e non piuttosto di abiti comportamentali o semplici nomi.

Restando invece nell'ambito fondativo di una ontologia del valore, si potrà meglio comprendere come il culmine di un'azione autenticamente valorizzata sia posto nell'amore e come l'amore riveli all'io un tu, stringendo le individualità in un rapporto personale di alterità ontologicamente complicantesi. Scrive Bugossi: « amore che va da persona a persona, che è valore di persona che esprime altrettanti valori » (p. 77). Per ultimo lo studioso completa la sua interessante indagine soffermandosi su quelle pagine (a dir il vero non molte) in cui è possibile individuare una sciacchiana ontologia dell'arte. In un mondo prevalentemente affogato nel *negotium* calcolante, è d'uopo assegnare tutta l'importanza al momento dell'*otium*, ossia della contemplazione creatrice. Ché altro non è l'arte, se non disposizione integrale tesa a dare forma fantasticamente compiuta alla materia. Sinteticamente Bugossi abbraccia lo sciacchiano momento estetico in questo modo: « E l'arte è una condizione, un momento distaccato e disposto a cogliere il segno incarnato nella materia a cui conferisce forma. E la forma è la corrispondenza dell'intuito iniziale, coglie la presenza infinita che è in noi, la rivela a sé e all'uomo, lo immette nel dinamismo del tempo personale, dà valore ontologico all'opera » (p. 83). Lontana da ogni lettura formalistica, la concezione sciacchiana dell'arte, in un sintetismo organico e vivente, riporta l'essenzialità della forma estetica al fondamento ontologico, sì che si può dire di essa che « è propria dell'infinità dell'essere ». Anche nell'artista è riconoscibile quello squilibrio che è alla base della

struttura stessa dell'esistente, da cui, inevitabilmente, « il dramma suo tra scontentezza e gioia, che sono la garanzia del suo esaurirsi nell'opera, e del non esaurire il bello » (p. 85). In questa prospettiva egualmente fondativa dell'atto creativo, espressioni come "l'arte rende visibile l'invisibile", "l'arte è verità", "l'arte è preghiera" sono ontologicamente equivalenti: infatti anche l'artista è teso verso un al di là dell'immediatezza sensibile e la forma che egli coglie, nell'originarietà di questo stesso coglimento, costituisce il luogo trascendentale in cui l'essere si apre alla fantasia, al punto che si può ripetere con lo stesso Sciacca che l'arte « è la parola dello spirito che si dirige agli echi della verità per affermare la parola viva, la nostra invocazione silenziosa di andare oltre le allusioni dell'evidenza » (cit. p. 88). Pertanto l'artista, sempre insoddisfatto della realtà, guarda costantemente a quel fuoco originario che è l'Idea dell'Essere, nello sforzo di contemplare i riflessi che inesauribilmente l'Essere diffonde sulla Realtà. Per questo, come avverte Bugossi, l'artista autentico, nell'atto di creare, è illuminato dalla luce inaccessibile del Mistico.

GUSTAVO MATTIUZZI

AA.VV., *Storia e Valori*, Atti del Convegno Nazionale, Napoli, 16-17 ottobre 1990, Loffredo, Napoli, 1992, pp. 295.

Il discorso su i « Valori » è certamente tra i più attuali nei nostri tempi quando pare che ogni valore sia tramontato. Ed il discorso filosofico su « i valori » è indispensabile perché tocca il problema del fondamento « etico », e non in astratto, bensì in con-

creto, cioè storicizzato, ecco perché anche « storia » l'argomento del Convegno. *Un quid metastorico che si storicizza*: questa la sintesi, potrei dire e ricavare dalla lettura del volume. Il libro, che conta quattordici studi di noti e illustri cattedratici, si svolge anche con un filo logico, che ricavo dall'indice degli interventi.

È presente, però, la proposta di offrire una documentazione « chiamando in causa la cultura dominante, il pensiero filosofico dell'Occidente, per individuare le fonti del declino ma anche le leve della rinascita. Poiché quest'Occidente, terra feconda d'ingegni, e a cui da millenni è affidato il vessillo del progresso, se ha generato i geni negativi e distruttori, è anche culla di alti ingegni, che ci hanno consegnato delle dottrine fonti perenni di valori, che possono guidare l'umanità sulla via del progresso e della libertà. Gli uni e gli altri noi vogliamo meditare, affinché dal loro confronto dialettico escia più salda la verità e più forte la fede nei valori, che noi siamo chiamati a realizzare e a sviluppare nella storia » (pp. 5-6).

Perciò: i primi due interventi su *Storia, Storicismo, pluralità dei valori* di A. Verri (pp. 2-22) e *Lo Storicismo e i suoi problemi* di A. Manno (pp. 23-42) offrono una panoramica fenomenologica puntualizzata attraverso il '700 illuminista (astrattismo e antistoricismo), l'800 romantico (storicista) ed il 900 che porta a maturazione le premesse. E lo storicismo assume in pieno il suo significato filosofico di concezione del mondo (p. 8), che fa dire a Verri, quasi come conclusione, che « un ritorno a Vico comporta non solo la rivalutazione delle attività fantastiche e creative, che nella poesia e nella parola trovano la manifestazione più pregnante, ma più ancora della storia, che è il vero regno dell'uomo, nel qua-

SP