

PIER PAOLO OTTONELLO, *Studi su Sciacca*, Ed. dell'Arcipelago, Genova, 1992, pp. 244 («Scritti», vol. XVII).

Rileggendo questo volume su Sciacca, apparso recentemente nella sua seconda edizione, mi sono tornate alla memoria le seguenti parole di Nietzsche: «Di solito, solo molto tempo dopo la morte di un uomo, noi troviamo incomprensibile che egli manchi». Penso di averne ragione, perché sulla figura e l'opera di questo pensatore inquieto e acutissimo è stato orchestrato un "assalto ignobile e vile" da parte di chi ha pensato a tutto meno che a custodirne la memoria. Eppure l'Autore di questo fondamentale studio non ha dubbi sul ruolo epocale della speculazione sciacchiana, al di là di ogni etichetta di corrente o di scuola: «La prospettiva integralmente storica misura la grandezza di un evento, nonché di una persona, con un metro opposto a quello, in sostanza materialistico, proprio del mondo» (p. 11). Guai se non dovessimo riconoscere questa incommensurabilità tra valore e fatto! In quanti e quali modi potremmo essere ingannati dalla facile ratio storica capace di ordinare fini e mezzi secondo l'utilità del momento! Giustamente Ottonello insiste sulla inattualità di un autore la cui colpa presunta è di aver demitizzato la stessa storia come neutrale luogo di apparizione fenomenica degli individui: «la drammatica contraddizione tra il destino storico della storia e la destinazione transtorica dell'uomo e della sua storia» (p. 23). Gli storicismi di varia lega hanno disegnato le coordinate entro le quali collocare l'uomo nello spazio-tempo, decretandone in questo modo la condizione di totale immanenza, ma la ricerca sciacchiana fin da principio si è rischiosamente esposta alla possibilità di salvare l'uomo dalla storia così come da tutte le sue filiazioni a-criticamente dedotte. La tentazione immanentistica di rinchiudersi nel teorema della storia e di trarne tutte le conseguenze può aver allettato per molto tempo gli spiriti, ma in ultima analisi si rivela fuorviante. L'immanenza, in quanto tale, è contraddittoria, dal momento che l'uomo stesso si riconosce trascendente. Al suo interno il logos entra inevitabilmente in conflitto con la doxa, il pensare autentico con il mero opinare, e questa lotta non può aver fine se non dopo aver «convertito le inerzie di tutte le parzialità nel respiro grande della esistenza integrale». Ma perché questa transizione avvenga è necessario sbarazzarci dei miti mondanizzati, dai vuoti vitalismi che partoriscono non meno vuoti storicismi, e ritornare a quell'origine ontologica in cui il pensare si riconosce nell'essere (cfr. p. 18). Se da un lato la storia continua a macinare le sembianze dell'apparenza immediata, dall'altro lato l'autocoscienza del singolo ricerca un fondamento che nessuna figurazione o linguaggio possono darle. Secondo Ottonello questo sentiero regressivo è il solo a giustificare la fatica del pensare e allo sguardo attento non può sfuggire che gli stessi presupposti creazionistici presenti ad esempio in Agostino e in Tommaso si ritrovino puntualmente in un pensatore «squilibrato» come Sciacca la cui metafisica dell'integralità è «datrice di significato radicale al finito come creato» (p. 31): C'è dunque una linea pur discontinua che motiva lo sviluppo di una ipotesi ancora troppo ancorata ad una speculazione teologica, ad una risoluzione esistenziale e dialettica assai più complessa, ma non per questo meno persuasiva. Perché la storia umana abbia un senso occorre che il senso stia fuori dalla storia, sì che la storia stessa non abbia a chiudersi in un cerchio omniabbracciante. La storia può autodistruggersi qualora non riceva luce dall'essere che è verità e luogo di questa rivelazione che è autenticamente autocoscienza, è l'uomo metafisicamente assunto nella sua integralità. Di contro alle generalizzanti concezioni che seppelliscono le singolarità nel genere o nella specie, conta piuttosto l'irripetibile intuizione dell'essere che teisticamente coglie la fonte medesima della intelligibilità ontologica degli enti. Sciacca, ripercorrendo autonomamente il sentiero tracciato da Agostino e Rosmini, con in più l'inquietante appercezione pascaliana e kierkegaardiana, perviene ad una personalissima elaborazione della dialettica integrale diametralmente opposta ad altre dialettiche tese piuttosto a ridurre l'unità nei suoi irrelati componenti analitici. Da qui l'inevitabile condanna dell'Occidente corrotto in ambiguo occidentalismo, per la perdita di quel sintetismo ontologico che ne ha sempre costituito l'anima. All'intelligenza dell'essere è subentrata una frastagliata ermeneusi naturalistica o pragmatistica, «malattia mortale che ha intaccato l'Occidente degenerando fino alla sua consequenziale autodistruttività» (p. 31). Il mito dell'intelletto illuministico si è innestato in una acefala metodologia positivista.

La stessa eredità idealistica che pure ha avuto il merito di insidiare l'ottimismo delle «mirabili sorti e progressive», non è riuscita a sottrarre l'occidente e il suo Spirito alle sabbie mobili dell'immanenza totalizzante, dal momento che ha confuso l'essere-assunto nella sua assolutezza, con la coscienza dell'essere,



con la conseguente fenomenologia dell'essere come potenzialità di figure sorgenti dalla coscienza. Sciacca, come più volte sottolinea l'Autore, ha lucidamente intravisto il pericolo di questa riduzione dell'essere alla coscienza, compiendo uno sforzo immane, quanto inattuale, di comprendere ermeneuticamente la differenza ontologica tra la finitezza creaturale dell'uomo e l'infinità dell'essere teisticamente concepita. Fuori di questo orizzonte non c'è che la tentazione della empietà e dell'errore e la storia dell'Occidente dimostra ampiamente come gli spiriti siano rimasti vittime di questa spaventosa aberrazione.

Il capitolo III del presente volume è dedicato ad un testo importantissimo, quanto oggi negletto, *La libertà e il tempo*, dove, a detta dell'Autore, si «disegna la vasta trama di una fenomenologia dello spirito generantesi alla libertà» (p. 51). È questo uno tra i lavori cruciali della sciacchiana filosofia dell'integralità, perché spazza via impietosamente le fallaci figure della libertà così come sono state imposte da altre dottrine filosofiche o psicologiche o antropologiche. Non è possibile pensare alla libertà dell'uomo senza l'autocoscienza del limite, ma, d'altra parte, neppure il limite può essere compreso nella sua funzione originariamente ontologica, se non è rapportato a quello che l'uomo creaturalmente è, ossia a quella finitudine che gioca intrinsecamente con l'integralità del suo esser-ci. Acutamente Ottonello annota: «integralità equivale infatti a collocazione di ogni reale nel suo ordine, quello stesso dell'essere, del cui iniziale riconoscimento – libertà iniziale – si sostanzia» (p. 52). L'uomo non è libero per sé, o per un qualsivoglia condizionamento, ma soltanto in relazione con un ordine ontologicamente intuito, ed è per esso che l'inizio della libertà è teleologicamente orientato verso una liberazione progressiva da tutto ciò che ostacola questo processo, come ad esempio la passione. Questa non è in sé negativa, ma la sua ragion d'essere è commisurata all'essere che ordina l'inclinazione ad un fine essenzialmente umano. Passione e libertà possono entrare dialetticamente in un gioco autenticamente formativo solo a condizione che la prima sia liberata dai propri residui meramente naturalistici (per questo, si legga la nota accuratissima a p. 54). La fredda definizione dell'uomo come ente libero è metafisicamente e dialetticamente insufficiente: la libertà, come condizione originaria, è ben poca cosa se la possibilità di scelta non si eleva all'ordine ontologico, ossia se la scelta non diviene elezione. L'uomo è sì organismo vivente, ma destinato all'esistenza ed è proprio in questo contesto che i valori soggettivi, espressi dalla vita, dovrebbero tendere, a volte drammaticamente, verso i valori «oggettivamente voluti», perché, a giudizio di Ottonello, la «struttura dei valori sussiste nell'atto della loro integrale esistenza» (p. 55) e l'uomo mai potrà diventare persona se non all'interno di un processo di «personalizzazione». Pochissimi altri pensatori hanno indagato, con pari esigenza, l'intreccio di libertà, passione ed essere, come ha fatto Sciacca nel corso della sua speculazione, e l'originalità assoluta della sua ricognizione consiste in particolar modo nell'aver energicamente affermato che la libertà non è un positivo dato di fatto, bensì una struttura dialettica per mezzo della quale lo spirito ontologicamente fondato richiama l'immediata vitalità ad una forma personalisticamente compresa. In questa luce acquista tutto il suo valore quella che Sciacca chiama «libertà di elezione» e che Ottonello intende come «libertà liberata dal male», libertà che ritorna a se stessa, alla sua origine purissima, dopo aver attraversato le mediazioni imposte dal limite. Non essere più liberi di compiere il male vuol dire essere integralmente aperti al Bene, nella pienezza di una personalità che ha trasformato e sa trasformare il negativo in una positività liberamente compresa. Questo atto di libertà non può che essere assoluta, dal momento che essa esprime una «somma fedeltà all'essere» (p. 57). Ma la stessa libertà si attua nel tempo, perché l'uomo, in quanto esser-ci, è condizione perché il tempo, altrimenti successione insignificante, possa mostrarsi come tempo dell'uomo. Sciacca ebbe a dire, con una espressione folgorante, che «il tempo non genera l'uomo, ma ciascun uomo genera con la propria volontà libera il suo tempo» (cit. p. 61). Il tempo, così inteso, non rappresenta un'estraneità minacciosa, capace soltanto di consumare e distruggere tutto ciò che è mortale.

La temporalità autenticamente esistenziale perché illuminata dall'eternità-attimo dell'Essere non ha nulla a che vedere con il tempo empiricamente misurato, secondo il quale gli enti sono naturalisticamente soppesati nella loro fugace apparizione. Il tempo dell'uomo, coinvolto nel processo elettivo della libertà che libera, è tempo originale, nel senso che acquista un senso soltanto se posto in relazione con la vocazione ontologica dell'uomo, o come sentenziosamente commenta l'Autore: «è tempo originale nella charitas passione dell'essere, nella verticalità dell'iniziativa per l'essere, perfetta nell'elezione assoluta» (p. 64). Alla



concezione orizzontale del tempo come mera successione di semplici «adesso», si sostituisce la tensione verticale di una temporalità irripetibile in cui è custodito il destino stesso ontologico dell'uomo. Con questo presupposto finiscono per naufragare tutti i vieti storicismi o vitalismi che identificano il tempo dell'uomo con la sua storia, come se l'uomo fosse riducibile al suo essere storico, quando invece un'attenta comprensione fenomenologica e ermeneutica-ontologica non può che mostrarci la «storicità trans-storica del singolo», conseguenza della sua originaria trans-naturalità. Lo squilibrio dell'uomo è rivelatore di questa drammatica ambiguità esistenziale, per cui ciò che è temporale e storico rinvia ad una struttura meta-storica, conformemente del resto alla stessa radice dialettica dell'ex-sistere che apre alla trascendenza. Nel tempo l'uomo diviene, ovvero l'uomo divenendo, genera il proprio tempo esistenziale, ma è proprio in questa intima reciprocità che il tempo è possibilità e condizione perché l'uomo porti a compimento la propria vocazione ontologica. Una volta riconosciuta questa dialettica, l'uomo è in grado di accettare quella che Ottonello chiama «statuizione creaturale di ente finito» (p. 79).

Il capitolo IV, *Metafisica e storia*, sviluppa coerentemente questa tematica, traendone importanti implicazioni. Posto che «l'essere fonda il tempo e non il tempo l'essere», la storia dell'uomo non può esaurirsi nel tempo. Né è possibile concepire la storia, in sé, come vorace inghiottitoio dove le generazioni di individui si perdono. Soltanto una malintesa riduzione storicistica porta a separare la storia dall'uomo, quanto la storicità stessa dell'uomo richiede necessariamente una lettura sintetica di questo inestricabile nodo. Scrive Ottonello: «la temporalità è la condizione iniziale della storia: fondare la storia implica fondare la temporalità come dimensione costitutiva dell'essere in quanto storico. La temporalità è dunque fondata solo su una ontologia, cioè nella posizione del tempo come modo costitutivo di un essere» (p. 80). L'implicazione ontologica è resa necessaria per il fatto che non è possibile pensare all'uomo senza che la sua storicità non rimandi a sua volta alla struttura che lo costituisce. Dunque è per essa che la storia, proprio perché storia dell'uomo, acquista senso. In un altro passo, l'Autore avverte che la «storia deve incardinarsi nel problema della determinazione dell'Universale Concreto», ossia sulla persona, la cui individualità particolare, porta dentro di sé la propria contraddizione ed è per essa che si eventua l'apertura all'essere: «si pone filosofia della storia in quanto si determina il principio metafisico dell'essere finito intelligente che l'uomo è, come il principio stesso dell'intelligenza della storia come storia dell'uomo stesso» (p. 84). Fuori di questa sostanziale concretezza dell'uomo come ente che trans-storicamente si coglie nella sua essenza ontologica, ogni altra filosofia della storia ci appare come astrazione, anche se strapiena di fallace concretezza empirica o fenomenica. Del resto la stessa filosofia hegeliana della storia, che pure ha fatto giustizia di non poche miopie storicistiche, non si sottrae a questo rischio, dal momento che, per questo pensatore, «la storia è luogo dell'autorivelazione della ragione assoluta, per cui gli uomini non valgono nulla» (p. 87). Ma se l'uomo è inghiottito e macinato o macellato dal Mostro della Storia e giocato astutamente dalla Ragione, la sua concretezza è soltanto presunta e lo Spirito stesso finisce per autosottrarsi astrattamente dalla storia. Non altro è il senso profondo di queste affermazioni: «la storia trova il suo compimento nell'eternità che è principio e inizio» e «la storia è non altro che la storia della libertà umana metafisicamente ordinata al Creatore» (p. 89). Ogni assoluto e riduttivo storicismo porta in sé una contraddizione irrisolvibile, perché la storia, proprio perché storia dell'uomo e per l'uomo, non può autogiustificarsi. Giustamente allora Ottonello recupera quali «cardini teorici della posizione integrale del problema della filosofia della storia», Agostino e Vico, ossia due pensatori che hanno mostrato come la storia, privata della sua intrinseca teleologia, finisce per apparire luogo del caso e del non senso.

Non meno illuminante e per certi versi inconsueto nella pur ampia bibliografia sciacchiana, è il capitolo V, *Diritto, Politica, Economia*. Di fronte a queste pagine forse gli specialisti di queste discipline si torcerebbero il naso e resterebbero, ognuno imprigionato nella propria particolarità categoriale, perplessi. Infatti, affrontando tali questioni, Sciacca, come attentamente commenta l'Autore, non dimentica la vocazione filosofica che è destino della sua esistenza, dal momento che il presupposto teorico è all'origine di qualsivoglia transazione pragmatica e statuizione normativa. Nell'epoca dell'oblio dell'essere che il pensatore di Giarre chiama, sia pure con una tonalità apocalittica, *Oscureamento dell'intelligenza*, la prassi sembra essersi elevata orgogliosamente a principio determinante nella storia dell'umanità, massime di questi ultimi decenni



travolti dagli idoli della produzione, della consumazione e dell'immediato appagamento dei bisogni. Più che da «astratti e impersonali specialismi, l'uomo ha quanto mai bisogno di necessità teoretica ed è a questo scopo che la speculazione radicale è rivolta. Perduta l'intelligenza dell'essere, gli uomini perdono la propria identità, allo stesso modo e per reazioni a catena, i singoli individui, le singole scienze, le singole ideologie, le singole società, le singole famiglie» (p. 93) col terribile rischio di «ridurre l'intero della persona ad una sua parte». In un saggio fondamentale, come si legge in una nota a p. 94, sui fondamenti della interconnessione tra le scienze naturali e spirituali, Sciacca, ripercorrendo una strada già aperta da Dilthey, giunge alla conclusione che la datità empirica, per quanto accuratamente descritta, appare in tutta la sua insufficienza, se non è attraversata da un'autentica ermeneusi ontologica, la cui radice è nell'autocoscienza stessa metafisica dell'uomo. Perché queste discipline possano rivendicare una loro oggettività, è necessario agganciarle ad un principio metafisico che è altresì fondamento personalistico dell'agire umano. Diversamente l'insieme delle loro conoscenze, astrattamente isolato, si erge come caput mortuum adialettizzante (cfr. p. 95, ma, per l'indubbia sintonia con la speculazione rosminiana, merita un'attenta puntualizzazione anche la lunga citazione del Roveretano, alle pp. 99-100). Nell'ambito dell'economia spesso intravediamo subdoli equivoci per il fatto che la maggior parte degli studiosi appare vittima di un mal inteso concetto di progresso, riducendolo a prospettive univoche di calcolata funzionalizzazione, dove l'uomo si perde non dico come persona, ma anche come individualità produttiva. In questa proiezione totalmente orizzontale, il binomio bisogno-consumo, ipertrofizzandosi, inevitabilmente si corrompe e la libertà che dovrebbe liberarci dal bisogno immediatamente sentito, genera la condizione di una intollerabile schiavitù. Per questo Ottonello può trarre l'estrema conseguenza dalla diagnosi sciacchiana e dire: «affinché la libertà economica sia una condizione dell'esercizio della *libertà spirituale*, è necessario che l'uomo possieda la libertà come inerente al suo essere e quello stato di libertà che lo rende padrone dei suoi bisogni, in modo che la loro soddisfazione sia non un atto economico, ma spirituale» (p. 103). Il bisogno economicamente soddisfatto ha una sua ragion d'essere solo se in questa soddisfazione è coinvolto *l'uomo intero*, ossia l'uomo che lo spirito rende integrale nel compimento della sua vocazione ontologica. In questa nuova luce pertanto, ogni sistema di «totalitarismo tecnocratico, ogni spersonalizzata logica di potere, ogni tecnocrazia anonima, ogni freddo macchinismo organizzato», mostrano soltanto un potere disumanizzante.

La parte seconda di questo impegnativo lavoro si apre con due capitoli cruciali, il primo su Sciacca e il romanticismo, il secondo, compiutamente documentato, su Sciacca e l'esistenzialismo. Chiunque sia lettore appassionato dei testi sciacchiani, avrà percepito la presenza di una profonda consonanza romantica nello stesso stile di pensare di questo filosofo, se non altro per quella inquietudine che lo contrassegna, e non sono poche, come del resto mostra l'Autore, le aree di affinità teoretica tra poeti e pensatori tedeschi del romanticismo e Sciacca. Taluni percorsi, ad esempio di Schlegel o Novalis, si ritrovano, rivissuti con una forte sensibilità, anche nelle sue pagine, se non addirittura come orizzonti di sue opere capitali. Basterebbe del resto ripensare all'intuizione ontologica, organo di apprensione dell'essere, in Sciacca e alla vasta letteratura romantica dedicata a quest'area speculativa ed estetica, per persuadercene. Ancor più visibili appaiono i rapporti di questo filosofo con la storia dell'esistenzialismo. L'impostazione stessa dello squilibrio esistenziale dell'uomo, dibattuto tra naturalità e trans-naturalità, la stessa dialettica dell'implicanza tra atto ed essere, la passione mai venuta meno per Agostino, Pascal e Kierkegaard, per uno scrittore inquieto come Unamuno, per citare soltanto alcuni tra i suoi privilegiati interlocutori, tutto ciò, credo, dimostri senza ombra di dubbio che la speculazione sciacchiana ha in sé una profonda matrice esistenziale. L'esistenzialismo ha contribuito a riproporre inquietamente, a volte drammaticamente, la posizione emblematica del singolo, dopo che la imponente costruzione hegeliana si era dissolta. Certamente poche altre correnti di pensiero avevano durissimamente criticato ogni riduzione immanentistica, nonché ogni Sistema dell'Assoluto, chiuso nell'immanenza della storia. Riportando l'autocoscienza del singolo alla sua essenza logicamente intraducibile, l'esistenzialismo ha fatto sentire acutamente nella stessa sfera esistenziale sia il bisogno dell'essere, sia la perdita dell'essere. Questa filosofia della crisi ha messo in crisi ogni gratuito ottimismo, condannando la storia stessa ad un ripensamento radicale. Sciacca, come ampiamente dimostra Ottonello, ha riconosciuto nelle filosofie esistenziali il merito di aver spazzato via le mitologie della Ragione Assoluta, le troppo ottimistiche



«fole» delle «mirabili sorti e progressive», ma nello stesso tempo ha sottoposto queste filosofie a critica severa. Se l'esistenzialismo mostra la crisi dell'esistenza, esso dovrebbe guardarsi dall'innalzare, come spesso è avvenuto, un «mito della crisi». Se l'esistenzialismo ha avuto pochissima simpatia per l'essenza, avrebbe dovuto innanzitutto domandarsi se l'esistenza può stare senza una con-sistenza (cfr. per questo il saggio sciacchiano omonimo, citato a p. 138). Sono individuabili, secondo Sciacca, precise aporie in queste filosofie, tra cui, determinante, l'assenza di un principio metafisico, per cui la ricerca esistenzialistica perviene ad un totale capovolgimento dell'ontologia classica, con il rischio di lasciare sospeso l'esistente nel nulla, mancandogli il fondamento. Annota con pertinenza l'Autore: «negata l'oggettività, resta preclusa la strada ad ogni metafisica in questo senso: la filosofia della crisi diventa crisi della filosofia» (p. 143 e anche segg.). Anche in quei casi in cui queste filosofie fanno appello all'ontologia, questa il più delle volte si identifica con la fenomenologia, ossia appare come una ontologia senza essere, una ontologia che inesorabilmente si apre al nichilismo (cfr. p. 144). Per meglio ripercorrere la molteplicità dei percorsi compiuti da figure centrali della filosofia esistenziale contemporanea, Ottonello commenta i taglienti giudizi sciacchiani, cogliendone i nodi teoreticamente pregnanti. Di Heidegger dice: «egli elimina in partenza il problema dell'essere, precludendo inizialmente la strada alla costruzione di una *metafisica esistenziale*, in quanto la identifica nella pura identificazione fenomenologica» (p. 145), con la pericolosa conseguenza di alludere ad un essere ricacciato dalla trascendenza alla storicità esistenziale. Di Jaspers, che Sciacca chiama «ateo dall'anima religiosa», Ottonello conferma il giudizio del filosofo, secondo cui il naufragio dell'esistente, nell'impossibilità di abbracciare l'essere, rappresenta il naufragio della possibilità stessa della metafisica, abbandonando la filosofia stessa ad una problematicità irrisolvibile (cfr. p. 147). L'uomo di Sartre, altro non è che una «passione inutile», ma Sciacca ed Ottonello riconoscono sia nell'opera *L'essere e il nulla* come nel libretto *L'Esistenzialismo è un umanismo*, la coerente e sincera intenzionalità di «condurre fino alle estreme conseguenze i presupposti immanentistici» (p. 150). L'esistente, sottoposto a questa drastica riduzione, è così la negazione estrema dell'uomo integrale, l'atto più perverso di una radicale negazione della trascendenza e con essa della metafisica. Il concetto marceliano di metaproblematico, pur affascinante nella sua indubbia apertura all'oltrepassamento delle sacche immanentistiche, non è privo di aporie. Anch'esso nulla fa per fondare *oggettivamente*, quindi metafisicamente, l'esser-ci esistenziale. Un passo è a questo proposito deciso: «infatti l'escludere ogni oggettivazione per mettere al sicuro la metafisica, non è altro, in verità, che non risolvere nemmeno il problema della metafisica, anzi è un metterlo da parte» (p. 154).

Il capitolo su *Discussioni sulla dialettica dell'implicanza* ripropone il testo di una controversia, condotta a fil di logica dialettica, tra l'Autore e alcuni interpreti del pensiero sciacchiano, incentrato in un libro capitale nel corpus della filosofia dell'integralità, *Atto e Essere*. Con sottile e a volte crudele polemica Ottonello si confronta con Czerna, Galli, Valenti e Antimo Negri. Sulla dialettica dell'implicanza e della compresenza, in un capitolo precedente, aveva inequivocabilmente dichiarato che «è da additarsi il cardine metodologico dell'ontologia esistenziale di Sciacca» (p. 70) e aveva compreso questa dialettica nella dialettica di libertà e limite, commentando così il seguente passo sciacchiano: «il limite ontologico dell'ente finito, dipendenza essenziale dell'Essere, per cui sentirsi esistere è sentirsi creatura» (cit. nota, pp. 72-73). Proprio per la crucialità di questa problematica, queste pagine di controversia assumono un grandissimo rilievo. Sullo sfondo di letture non appropriate dell'implicanza sciacchiana, c'è il presupposto gentiliano a inficiarne la portata. Su più fronti, Ottonello sfida con invidiabile sicurezza queste pur acutissime letture ermeneutiche, informando il lettore sulla immediata risonanza che un testo come *Atto e Essere* suscitò all'indomani della sua pubblicazione, segno questo dell'importanza estrema della questione. Infatti il cuore stesso della speculazione metafisica e dialettica di Sciacca è riconoscibile in quel testo. A volte la discussione si fa acuminata come il filo di un rasoio, attentissima al linguaggio categoriale. Ma questo confronto, nell'economia complessiva di un lavoro integrale, è inevitabile, necessario e per molti versi risolutivo. Non potevano esserci pagine migliori per concludere un lavoro destinato a segnalare una tappa importantissima nella bibliografia di questo filosofo inattuale, ma proprio per questo, insostituibile.

A integrazione sono riportate in appendice alcune Postille che concernono interventi vari dell'Autore in occasione di congressi e convegni sciacchiani, ovvero come presentazioni di volumi dedicati al pensatore



di Giarre o raccoglienti gli atti (v. p. 206 e segg.). Questo excursus finale traccia opportunamente un articolato panorama dell'interesse che questa speculazione ha sollevato ed è anche, per il semplice lettore, il modo per continuare sulla strada da lui tracciata.

GUSTAVO MATTIUZZI

RUGGERO MORRESI, *Historica. Dal pensiero del Novecento ai «Topici» di Aristotele con e oltre E. Weil*, Il lavoro editoriale, Bologna, 1991, pp. 124.

Ruggero Morresi con questa recente pubblicazione ha certamente colmato un vuoto nella troppo esigua bibliografia dedicata a questo pensatore ebreo-francese in Italia. Nonostante si siano raccolti interventi ragguardevoli in occasione di taluni convegni tenutisi in anni non molto lontani, l'opera di E. Weil non è mai entrata in un vivo dibattito con altre correnti contemporanee, per cui il presente lavoro vorrebbe – e a nostro avviso più che giustamente – saldare i conti con una filosofia che ha ancora molto da dire. L'Autore, fin dalla prefazione, ne traccia essenzialmente i momenti fondamentali, propri di una ricerca instancabile tesa alla rifondazione sistematica di un discorso speculativamente pregnante. Non v'è dubbio che Weil, erede consapevole della grandiosa sintesi hegeliana, si è proposto di trarne tutte le più vitali implicazioni, sì da poterle misurare con gli indirizzi, a volte diversissimi, del pensiero novecentesco. Questo poderoso impegno teoretico è affidato soprattutto al capolavoro *Logique de la Philosophie*, autentica summa, attraverso la quale Weil ha modo non solo di rivisitare in modo originale luoghi classici della Logica e della Fenomenologia hegeliana, ma anche di filtrare contenuti tra loro diversissimi. Pertanto il Morresi, dopo aver categoricamente sottolineato che la filosofia, per il pensatore francese, è e non può non essere «sistema», passa in rassegna, sia pure rapidamente, nodi cruciali della filosofia di questo secolo, non mancando di mettere in luce possibilità di sviluppo e inevitabili aporie. È ad esempio il caso della logica crociana, piuttosto debole, a suo avviso, se confrontata con quella hegeliana, ovvero con la ricerca, purtroppo prematuramente interrotta, di Hamelin che, pur tuttavia, ha lasciato studi di non comune profondità. In tale contesto, l'opera weiliana acquista uno spessore che non è possibile ignorare. Nel capitolo II, *La filosofia di E. Weil*, l'autore individua i capisaldi del sistema weiliano, osservando tra l'altro che esso «guarda all'individuo, come la problema, e non come al fondamento della filosofia» (p. 43), volendo, con questo, avvertirci che l'intendimento principale della ricerca filosofica non consiste tanto nel definire e chiudere un sistema, come è dato vedere in Hegel, quanto piuttosto nel cercare, al suo interno, oltre la stessa preoccupazione di una fondazione incondizionata, quelle possibilità mediante le quali una riflessione razional-dialettica è in grado di penetrare effettivamente il reale. Più che racchiuderci in una osmosi identificante ciò che è reale e razionale, sarebbe più costruttivo saggiare la forza di determinate decisioni ragionevoli che abbiano un effettivo peso sulla storia. Sotto questo profilo, come opportunamente rileva Morresi, la razionalità weiliana ha non poche analogie con quella weberiana, dal momento che entrambe si sono sforzate, anche con premura metodologica, di comprendere, dal di dentro, la complessità attuale (cfr. per questo, p. 52).

Non v'è dubbio che la lezione originaria di Hegel, da cui Weil prende il via, si trova ad integrarsi con un'attenzione più pragmatica della dinamica sociale e della contestualizzazione storiografica, non rinunciando mai, tuttavia, alla necessità di riproporre sistematicamente le linee di fondo di un Geist epocale, traducendolo in un rigoroso disegno categoriale. L'Autore richiama, a tal proposito, anche una presenza marxiana, per quanto più allusivamente tracciata che esplicitamente riaffermata, proprio per evidenziare la cura weiliana di leggere l'effettualità, sì con orizzonti logicamente abbracciabili, ma soprattutto con l'avvertenza che nessun sistema può autofondersi speculativamente se non si apre alla realtà. Pertanto il discorso topico-sistematico, adottato da questo filosofo, non pretende alcuna definizione ultimativa, per il semplice fatto che la realtà non è definibile una volta per sempre, così come si pregiudicherebbe la sua comprensione, se l'abbandonassimo a se stessa, vittima di una imperdonabile accidentalità. La Logica della filosofia, pertanto, è propriamente logica e insieme filosofia, a condizione che l'una getti luce sull'altra e che entrambe