

Università degli Studi del Piemonte Orientale
“Amedeo Avogadro”

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Dottorato di Ricerca in
Filosofia e Storia della Filosofia

Ciclo XXVIII

**Augusto Del Noce interprete di Karl Marx.
L’ateismo, la gnosi, il “dialogo” con
Galvano Della Volpe e con Lucien
Goldmann.**

SSD (Settore Scientifico Disciplinare):
Filosofia Teoretica (M-FIL/01)

Coordinatore
Prof. Maurizio Pagano

Tutor
Dott. Luca Ghisleri

Dottorando
Ambrogio Riili

Indice

Ringraziamenti.....	4
Sigle utilizzate per le opere di Augusto Del Noce.....	5
Introduzione.....	7
Capitolo 1. Il marxismo come conclusione dello sviluppo del razionalismo.	
Marxismo e ateismo.....	19
1.1. L'ateismo come rifiuto senza prove del soprannaturale.....	19
1.2. L'ateismo come fenomeno tipico della filosofia moderna.....	30
1.3. Condanna o "legittimazione critica"?.....	37
1.4. La naturalità del male.....	40
1.5. La negazione del finito e il superamento dell'individualità.....	50
1.6. L'idea di mortalità del finito tra razionalismo e marxismo.....	60
1.7. Il problema dell'irreligione naturale.....	65
Capitolo 2. Dalla "filosofia della comprensione" alla "filosofia della prassi"....	69
2.1. Valori e tradizione.....	69
2.2. Nuova gnosi e secolarizzazione come aspetti del razionalismo moderno.....	73
2.2.1. Il mito di Anassimandro, la gnosi antica e la gnosi moderna.....	75
2.2.2. Alcune premesse sommarie sulle interpretazioni del percorso storico-teoretico della gnosi.....	80
2.2.3. Galvano Della Volpe: dalla "gnosi" alla genealogia della dialettica hegeliana.....	91
2.3. Da Hegel alla filosofia della prassi.....	98
2.3.1. Il riproporsi del problema della storia della filosofia attraverso l'interpretazione pareysoniana di Hegel.....	108
2.3.2. Marx e la filosofia della prassi secondo Del Noce.....	114
Capitolo 3. Alle radici della Rivoluzione.....	121
3.1. Una gnosi marxista? L'idea gnostico-moderna di autonomia assoluta dell'uomo e della sua azione nella storia.....	121
3.2. L'ambiguità di Rousseau.....	133
3.3. Rousseau e il tema del peccato originale.....	146
3.4. Rousseau e Marx.....	155
3.5. Difficoltà intrinseche alla delineazione del rapporto fra Rousseau e Marx.....	158
Capitolo 4. La scommessa su Marx: Augusto Del Noce e Lucien Goldmann...170	
4.1. La figura e il metodo di Lucien Goldmann. Il suo tentativo di costruire un "marxismo critico".....	170

4.2. Del Noce, complice Goldmann, risale da Kierkegaard a Pascal.....	173
4.3. Goldmann e Del Noce: la storia della filosofia moderna e il suo inizio.....	175
4.4. Divergenze e convergenze interpretative tra Del Noce e Goldmann.....	177
4.5. La critica pascaliana a Cartesio tra Goldmann e Del Noce.....	180
4.6. Da Pascal a Kant, dal razionalismo cartesiano al razionalismo critico.....	187
4.7. L'agostinismo di Pascal.....	192
4.8. Goldmann: Faust e il problema del male.....	194
4.9. Il marxismo di Goldmann: scommessa e "fede".....	197
Conclusioni.....	201
Bibliografia.....	208
Opere di Augusto Del Noce.....	208
Opere di Augusto Del Noce tradotte in altre lingue.....	222
Opere critiche su Augusto Del Noce.....	224
Opere di Marx e sul marxismo utilizzate.....	237
Altre opere consultate.....	242
Siti internet consultati.....	264

Ringraziamenti

Innanzitutto ringrazio la mia famiglia, senza di cui questa ricerca non sarebbe venuta alla luce. Un sentito ringraziamento all'amico Daniele Dal Bosco, che ha seguito e incoraggiato il mio percorso di studi. Ringrazio di cuore il prof. Marco Ravera, con cui mi sono laureato all'Università di Torino e che mi ha fatto scoprire il pensiero di Del Noce. Ringrazio calorosamente anche il prof. Maurizio Pagano, che mi ha dato utili consigli su Hegel e molti spunti di riflessione che sono stati motivo di crescita. Un ringraziamento va alla prof.ssa Natascia Villani, la quale mi ha fornito alcuni suoi studi su Del Noce, altrimenti non reperibili. Ringrazio anche il prof. Pasquale Serra, le cui opere mi hanno fornito una prospettiva originale sull'autore studiato. Aggiungo un ringraziamento al prof. Girolamo Cotroneo, che mi ha fornito molte indicazioni bibliografiche e personali su Galvano Della Volpe, raccontandomi anche alcuni simpatici aneddoti sull'autore. Un grazie anche al prof. Salvatore Azzaro, poiché mediante il suo studio ho potuto arricchire la mia ricerca, affrontando più estesamente l'interpretazione di Del Noce su Rousseau. Un ringraziamento anche al prof. Massimo Borghesi, che mi ha dato utili consigli per la mia indagine e le cui opere hanno aumentato la mia consapevolezza critica sulle diverse tappe della vita di Del Noce.

Un ringraziamento speciale va al prof. Matteo Edoardo Cucchiani, che mi ha consigliato varie opere critiche sul marxismo. Un "grazie" al prof. Claudio Ciancio, che mi ha dato molti spunti di riflessione su Pascal e Del Noce. Un grande ringraziamento va al prof. Luca Ghisleri, che ha seguito il mio lavoro, dandomi utilissime correzioni e suggerendomi diversi miglioramenti. Ringrazio moltissimo il prof. Beppe Riconda, che mi ha dato molte indicazioni su Del Noce e sul pensiero di Pareyson. Un grande ringraziamento va alla Fondazione Augusto Del Noce, alla biblioteca del Seminario di Torino e alla biblioteca Civica Queriniana di Brescia, grazie a cui ho potuto leggere molte opere difficilmente reperibili su Del Noce e su altri autori. Un ringraziamento speciale all'amico Mauro Di Rosa, che mi ha dato molti utili consigli di carattere grafico. Infine un ringraziamento molto sentito al prof. Enzo Randone, che ha seguito da vicino il mio lavoro, che mi ha fatto entrare appieno nella prospettiva di Del Noce, consigliandomi molte opere per approfondire diversi argomenti che una filosofia così complessa come quella delnociana presuppone.

Sigle utilizzate per le opere di Augusto Del Noce

CC = *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1981

DCAR = *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992

ES = *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970 da cui citiamo. Questo volume è stato poi ripubblicato nel 2015, dall'editore Nino Aragno, a Torino

GG = *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990

IT = *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2007 (da cui citiamo), 2008². Comprende i seguenti saggi: pp 33-58 *L'idea di modernità*, originariamente in *PLURES, Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia, 1982, pp. 26-43; p. 59 sgg *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, originariamente edito da Guida, Napoli, 1982

MRP = *Rousseau: Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Roma, 2016

OL = (introduzione e a cura di) *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in J. LEQUIER, *Opere*, prefazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2008, pp. 3-126

PDA = *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna, 2010⁵ da cui citiamo. La prima edizione di questo volume era apparsa presso il medesimo editore nel 1964

RC = *Riforma cattolica e filosofia moderna, Vol. I. Cartesio*, Il Mulino, Bologna, 1965

SG = (Con G. RIESTRA), Karl Marx: *Scritti giovanili: Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Manoscritti del 1844. Tesi su Feuerbach*, Japadre, L'Aquila, 1975

SRIV = *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978, 1992², da cui citiamo.
Ripubblicato con lo stesso titolo dall'editore Nino Aragno, Torino, 2004

VCM = *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. VOEGELIN, *The new science of politics*, University Press of Chicago, Chicago, 1952; trad. it di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, 1968, pp. 9-34

VR = *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, BUR-Rizzoli, Milano, 2007

Introduzione

Augusto Del Noce si presenta innanzitutto come “filosofo attraverso la storia” (cfr. PDA, 87). Il suo tentativo è quello di restaurare i valori trascendenti proponendo un’interpretazione originale della storia della filosofia. Pertanto l’“avversario” più importante con cui si è “confrontato” è senz’altro il marxismo. Già dal 1946 cominciò a scrivere saggi che sarebbero diventati fondamentali nella sua interpretazione, e di cui i più importanti sarebbero confluiti nelle sue opere maggiori, ossia *Il problema dell’ateismo e Riforma cattolica e filosofia moderna*. È innegabile che Marx sia uno degli interlocutori (se non l’interlocutore) di maggior rilievo del pensiero di Del Noce. Ovviamente l’interesse di quest’ultimo si è esteso agli interpreti del pensiero marxiano. Per questo la nostra ricerca si propone di esaminare l’*Auseinandersetzung* di Del Noce con Karl Marx, secondo una prospettiva particolare, ossia indagando il rapporto del pensatore torinese con due autori che delle dottrine di Marx fecero il centro della propria attenzione: Galvano Della Volpe e Lucien Goldmann.

Il “dialogo” con entrambi fornì al filosofo torinese molti degli elementi teorici che permisero di giungere alla sua originale interpretazione della storia della filosofia moderna. Si pensi al concetto di “galileismo morale” ripreso da Della Volpe, e al concetto di “struttura significativa” ripreso da Goldmann, che costituisce il fondamento della “scommessa” goldmanniana su Marx.

Naturalmente le prospettive di Della Volpe e di Goldmann differiscono tra loro. Il primo rappresenta per Del Noce il marxismo “anti-hegeliano”, cioè anti-storicistico, che, nel migliore dei casi, accetta lo “storicismo” solo nell’ambito del materialismo, ossia subordina il problema della storia alla dimensione economico-sociale dell’uomo. Il secondo, invece, accetta la visione storicistica del marxismo – quella, inutile ricordarlo, del Lukács di *Storia e coscienza di classe*.

Goldmann però affronta il problema del marxismo dopo la condanna di *Storia e coscienza di classe* (nel 1924, durante il quinto congresso dell’Internazionale Comunista). Non è un caso che Goldmann sia costretto a proiettare nel futuro l’identità hegeliana tra essere e pensiero. E che Lukács appaia a Goldmann – più ancora degli altri esponenti dell’hegelo-marxismo, Karl Korsch e addirittura Ernst Bloch – come colui che ha delineato più chiaramente lo Hegel del futuro.

L'elemento discriminante fra le posizioni di Del Noce e di Goldmann riguarda però il marxismo, del quale entrambi riconoscono l'importanza fondamentale, ma che il primo rifiuta e il secondo accetta.

L'accettazione da parte di Goldmann avviene attraverso la sua ripresa del concetto pascaliano di scommessa, che in Goldmann non è più il *pari* tra mondo e Dio, tra immanenza e trascendenza, ma è racchiuso nel mondo e si configura perciò come scommessa tra scacco o riuscita del progetto marxiano.

Rispetto a Del Noce, Goldmann rappresenta perciò la soluzione criticamente più raffinata del problema Marx. Infatti Del Noce ritiene che il tema della scommessa sia l'elemento con il quale Goldmann intende evitare lo "scacco" delle principali interpretazioni di Marx: quella materialistico-economicistica, legata a un insuperabile determinismo, e quella storicistica, che cadrebbe nel fallimento, secondo Del Noce necessario, di ogni storicismo. Insomma, se l'argomento "scommessa" fosse davvero efficace, Goldmann risolverebbe le antinomie in cui cade il pensiero di Gramsci.

Per giunta anche l'analisi del marxismo compiuta da Goldmann procede, *à rebours*, nella storia della filosofia, per raggiungere, quasi in una "corrispondenza d'amorosi sensi", quel '600 tanto amato da Del Noce. La tematica goldmanniana abbraccia perciò tutto l'arco temporale della ricerca di Del Noce, che si estende appunto dal XVII al XX secolo.

Solo apparentemente il marxismo però è il punto di partenza di Del Noce. In effetti appare molto più solida l'idea che il marxismo rappresenti il punto d'arrivo della speculazione delnociana. In primo luogo perché rappresenta l'avversario principale della sua riflessione, almeno fino agli anni '60. In secondo luogo perché, anche quando in Del Noce si fa strada la tesi di una dissoluzione del marxismo nella società opulenta (quello che egli chiama *Il suicidio della rivoluzione*), il punto di riferimento rimane pur sempre quello marxiano. E che le cose stiano così è testimoniato dal fatto che senza la comprensione del processo della storia della filosofia – cioè la storia della filosofia come problema, e quindi anche l'ateismo come problema – il marxismo stesso perde ogni significato.

Ciò implica che non si possa arrivare a una comprensione piena del marxismo quando se ne tralascino i presupposti costitutivi. Dal punto di vista metodologico chi

pretendesse di “interpretare” Del Noce senza analizzare le premesse di Marx non raggiungerebbe certamente il proprio scopo.

Questa considerazione ovvia ma imprescindibile ha comportato che una parte rilevante della ricerca che presentiamo sia dedicata a temi che in apparenza toccano il pensiero marxiano solo marginalmente, come il problema generale dell’ateismo (vale a dire quello dell’ateismo antecedentemente agli sviluppi del razionalismo seicentesco), o quello della gnosi, o quello infine del “teismo postulatorio” di Rousseau. Con quest’autore, che non a caso fu tanto caro a Galvano Della Volpe, entreremo dunque nel vivo del tema della nostra ricerca.

Sul pensiero di Del Noce sono necessarie ancora alcune precisazioni. Ci siamo trovati di fronte a una situazione complicata: per un verso il pensiero delnociano è estremamente coerente, come d’altronde gli riconosce gran parte della critica. Per l’altro verso si è espresso in una forma decisamente anti-sistematica, frammentaria, se non dispersiva. Abbiamo dovuto quindi cercare di riunire le sparse membra di una riflessione ultra-cinquantennale, iniziata non a caso con il seicentesco Malebranche (la sua tesi di laurea) e terminata con il novecentesco Giovanni Gentile.

È da aggiungere che il pensiero di Del Noce è, per certi aspetti, “ripetitivo”. Ciò è dovuto al fatto che la complessità della sua speculazione esige continui rimandi da una tematica all’altra. Rimandi, che costringono chi voglia esporne la struttura teorica a ripetere anch’egli la successione delle argomentazioni. In secondo luogo Del Noce presuppone – e il continuo uso degli “ismi” lo conferma – da parte del lettore una conoscenza particolareggiata degli autori e delle correnti che ricorrono più frequentemente ne *Il problema dell’ateismo* e nella *Riforma cattolica e filosofia moderna*. In terzo luogo una comprensione più lineare delle sue pagine esige, da parte del lettore, un uso sapiente delle note. Lo precisa più volte onestamente lo stesso nostro autore. Negli scritti di Del Noce le note, infatti, non sono un *surplus* informativo, ma parte integrante del testo e perciò momenti decisivi della sua argomentazione. Le argomentazioni del nostro autore molto spesso sottolineano la coerenza o la contraddittorietà interna dei temi che egli va affrontando, o meglio quelle che egli chiama “essenze”. Il nesso che le lega è, secondo Del Noce, necessario. È una sua espressione tante volte ripetuta quella di “necessità delle essenze”. Questa necessità non limita la libertà iniziale del filosofo. Dice Del Noce: «C’è un’iniziale libertà del filosofo nella posizione dei principi: poi la sua via è

determinata: non pensa più come vuole, ma pensa come può. La necessità delle essenze che si impone al filosofo, mostra che la sua realtà personale non è tutta la realtà, ma che al di là c'è la filosofia. Perciò, lo storico della filosofia non incontra soltanto delle personalità filosofiche, ma per così dire degli oggetti soprastorici, impersonali e intelligibili» (RC, 311).

C'è un'altra particolarità della scrittura filosofica di Del Noce che richiede un chiarimento ulteriore, cioè teoreticamente successivo al cenno che ne abbiamo fatto sopra. Come tutti sanno il filosofo torinese fa largo uso degli "ismi", cioè i sostantivi che cercano di abbracciare l'orizzonte filosofico di un autore o di un movimento. Negli anni in cui egli scriveva a Torino vi era una fortissima opposizione a questo uso, giustificata con l'argomento che gli "ismi" avrebbero impedito di cogliere la varietà del reale e avrebbero sempre conservato una buona dose di astrattezza. Non vogliamo entrare qui nel merito di tale disputa; occorre però precisare che abbiamo dovuto conformarci all'abitudine delnociana perché, in caso contrario, il lavoro sarebbe diventato davvero incomprensibile.

Incomprensibile resterebbe però anche se, dopo aver giustificato il metodo che abbiamo utilizzato, non avessimo riassunto, seppure sommariamente, i temi su cui la ricerca si è fermata. Com'è ovvio, questa sintesi preliminare non è affatto esaustiva, così come, ma per altri motivi, non riteniamo possa essere esaustiva nemmeno l'intera ricerca. Ciò perché il pensiero di Del Noce è una filosofia aperta e in secondo luogo, pareysonianamente, l'interpretazione non è mai definitiva.

Nel primo capitolo, dal titolo *Il marxismo come conclusione dello sviluppo del razionalismo. Marxismo e ateismo* abbiamo posto le premesse essenziali per la nostra ricerca. Augusto Del Noce mette in dubbio il paradigma ordinario che vede nell'ateismo la conclusione inevitabile del processo della modernità. Secondo il nostro filosofo l'ateismo è invece solo una delle possibili soluzioni. Rifacendosi a Pascal, l'ateismo o il teismo sono i due corni di una scommessa su cui ogni uomo è chiamato a misurarsi. Questa visione gli permette di criticare quell'esito immanentistico che è l'ateismo marxiano.

Riprendendo il carattere di "scelta", Del Noce definisce l'ateismo come il "rifiuto senza prove (ossia senza fondamento) del soprannaturale". L'ateismo per Del Noce origina dalla modernità, periodo dal quale, come afferma anche Jean Laporte,

la ragione è diventata per così dire “autofondante”, ossia si è staccata progressivamente dal trascendente, configurandosi come un rinnovato pelagianesimo.

Questo rifiuto del soprannaturale, secondo Del Noce, passa dalla trascrizione di Dio in termini razionali all’ateismo. Rendere infatti Dio una semplice idea è il primo passo per potersene sbarazzare. Del Noce tuttavia concorda con la “visione ordinaria” per cui Cartesio è il primo filosofo della modernità; ne sottolinea però il carattere contraddittorio.

Del Noce distingue tre diverse forme di ateismo: l’“ateismo notturno” o ateismo negativo, che caratterizza la filosofia di Schopenhauer; l’“ateismo diurno” o ateismo positivo, che emerge nell’illuminista Diderot nonché nell’umanesimo di Feuerbach, per sfociare, in forma esasperata, in Marx. La terza forma di ateismo è l’“ateismo tragico”, chiamato anche “follia filosofica”, di cui si riscontrano solo due casi in tutta la storia della filosofia: Friedrich Nietzsche e Jules Lequier. Del Noce sottolinea poi che nonostante il dubbio ateo non sia una novità dell’età moderna l’ateismo si può presentare compiutamente solo a partire dalla modernità, poiché si congiunge con il distacco progressivo dell’uomo dal soprannaturale. La modernità tuttavia non viene negata *in toto* da Del Noce. Egli infatti intende sottolineare un’altra linea di sviluppo alternativa a quella ordinaria, che chiama ontologica, volta al recupero del rapporto con il trascendente.

A questo punto Del Noce sottolinea i caratteri del razionalismo che rappresentano un distacco dal trascendente e che porteranno all’ateismo compiuto. Il razionalismo infatti giustifica il male razionalmente. Il male diventa necessario, ossia è presente costitutivamente nel finito. Di contro per la concezione cristiana il male deriva da una scelta libera dell’uomo, mentre la creazione è di per sé buona. Il razionalismo invece nega l’importanza del peccato originale come atto di libertà, affermando che il peccato è necessario.

Del Noce a questo proposito sottolinea in particolare la concezione di Hegel. Secondo il filosofo tedesco il peccato corrisponde a quel mito, il superamento del quale consente all’uomo di diventare pienamente uomo, cioè di uscire da uno stato di minorità e di dipendenza. Il Paradiso è visto come un’illusione che l’uomo deve necessariamente abbandonare. Proprio sulla negazione del peccato originale si può comprendere il passaggio da Hegel a Marx, dalla filosofia del “divino immanente” all’ateismo compiuto.

Del Noce sottolinea spesso il rapporto tra la “naturalità del male” propria del razionalismo e il mito di Anassimandro, secondo cui la caratteristica essenziale di ciò che è “finito” è la colpa stessa. Per tale motivo la condizione di colpa non può essere superata, poiché intrinseca all’uomo.

In questo modo avviene il processo che Del Noce sottolinea a più riprese, cioè il passaggio da Hegel a Marx, essendo il pensiero di entrambi contraddistinto dal rifiuto dell’individualità. In Hegel infatti vi è la convinzione che il filosofo debba raggiungere mediante il pensiero la “totalità”. Il marxismo prosegue in questa linea, in cui la totalità viene a coincidere con la società.

Questo passaggio da Hegel a Marx mantiene una caratteristica di fondo, cioè la visione del finito come mortale. Anche per la visione cristiana il finito muore, tuttavia esso ha in sé un aspetto divino che lo “salva”. Poiché invece per il razionalismo il finito è male, questo carattere di salvezza non viene mantenuto. Del Noce a questo proposito riprende l’interpretazione di Hegel proposta da Kojève, per cui nel filosofo tedesco vi è una connessione inscindibile tra l’idea di morte e la dialettica. Al proposito Engels afferma che, poiché la dialettica hegeliana implica un continuo superamento di tesi e antitesi nella sintesi, la quale a sua volta costituirà la tesi della triade successiva, e perciò verrà “superata”, ciò che in un certo momento del processo dialettico è razionale diventerà parziale, cioè finito, nel momento successivo, e perciò come finito meriterà di morire.

A conclusione del primo capitolo abbiamo accennato al problema dell’irreligione naturale. Nella sua riflessione matura Del Noce si rende conto che l’ateismo marxiano è stato soppiantato da un nuovo “ateismo” il quale è ancora più radicale dei precedenti. Non è un ateismo vero e proprio poiché non rifiuta l’esistenza di Dio ma semplicemente se ne disinteressa. Questo nuovo “ateismo” è caratteristico della società opulenta.

Nel secondo capitolo, dal titolo *Dalla “filosofia della comprensione” alla “filosofia della prassi”*, abbiamo analizzato il passaggio dal razionalismo all’ateismo sottolineandolo in una diversa prospettiva, ossia affrontando il passaggio dalla gnosi contemplativa alla gnosi rivoluzionaria. L’interpretazione di Del Noce intende restaurare i valori trascendenti nell’epoca presente. Ciò non significa ripristinare un periodo passato della storia, poiché i valori trascendono il tempo storico. Il termine

“tradizione” va inteso come quel *corpus* di valori che ci viene consegnato dalle epoche passate.

Invece di ricercare il rapporto tra il pensiero dell'uomo e l'essere, il razionalismo secondo Del Noce si è progressivamente allontanato da Dio. Per comprendere le critiche di Del Noce al razionalismo occorre parlare di “gnosi”. Il razionalismo e anche la gnosi sono contraddistinti dalla scissione tra uomo e Dio, tra pensiero ed essere. Stando così le cose il rapporto tra uomo e Dio può essere regolato, kierkegaardianamente solo dal paradosso e dall'assurdo e non, come auspica Del Noce, dalla “partecipazione” o se vogliamo dall'analogia.

La gnosi è una conoscenza salvifica di carattere razionale. “Salvifica” perché l'uomo è in grado di salvarsi con le sue sole forze. Secondo questa concezione al vecchio eone verrà sostituito un nuovo eone che risolverà tutte le contraddizioni del vecchio. L'analisi della gnosi moderna, secondo Del Noce, permette di comprendere il processo “da Hegel a Nietzsche”.

La perdita, già presente nella filosofia hegeliana, del valore del “singolo”, come dirà Kierkegaard, proseguita in maniera rigorosa porterà alla perdita di ogni idea di metafisica e di verità, in Marx e nei filosofi successivi. Questa perdita del “singolo” secondo Del Noce è uno dei caratteri della gnosi moderna. La filosofia hegeliana è una “filosofia della comprensione” poiché intende comprendere il finito dal punto di vista dell'universale, andando oltre la coscienza individuale.

La gnosi marxista, secondo Del Noce, dev'essere compresa come una secolarizzazione della religione. Per tale gnosi è essenziale l'idea di escatologia, originariamente formulata da Gioacchino da Fiore. Si tratta cioè dell'idea per cui la città di Dio sostituirà nel tempo la città terrena. Per Del Noce, occorre invece tornare ad Agostino. Secondo lui, infatti, in ogni epoca vi è la contrapposizione tra concezione religiosa e concezione mondana, ma non vi è mai la coincidenza di *civitas Dei* e *civitas hominis*.

L'analisi delnociana della gnosi ci riporta, a questo punto, a Galvano Della Volpe. Questo pensatore, nonostante parta da prospettive differenti da quelle di Del Noce, conferma le analisi del filosofo torinese. Da un iniziale atteggiamento gentiliano approda a un marxismo che intende separarsi da Hegel, vedendo la filosofia marxiana come un “galileismo morale”. L'aspetto che Della Volpe intende rigettare di Hegel è definito “mistico” e riprende le critiche di Marx che parlava di “misticismo logico”. Secondo Del Noce il marxismo è essenzialmente

contraddittorio, e non può essere riformato. Pertanto le indagini di Della Volpe confermano che il marxismo non può accordarsi con la visione cristiana, poiché secondo Della Volpe deve negare assolutamente ogni valore trascendente.

Per comprendere il passaggio da Hegel alla filosofia della prassi è utile un confronto con la visione di Pareyson. Questi infatti in primo luogo concorda con le critiche delnoceane alla concezione hegeliana, sottolineando in particolare il carattere di totalità che assume la ragione in Hegel. Anche se Del Noce non lo afferma esplicitamente, il merito di Pareyson consiste nell'aver sottolineato l'idea per cui la ragione, nella totalità, comprende gli enti non dall'esterno ma dall'interno, identificando totalmente ragione e realtà, e negando, perciò, che si possa trascendere la stessa totalità. Pareyson critica la *Storia della filosofia* di Hegel poiché il filosofo tedesco legittimerebbe la propria prospettiva interpretando in maniera forzata le diverse filosofie, presentando la propria come quella assoluta.

Anche Del Noce, pur non dubitando delle buone intenzioni di Hegel, critica la sua visione unitaria della storia della filosofia. La contraddizione tra la verità, che è trascendente, e il divenire in Hegel, in cui il vero si conosce solo alla fine della storia, ci permette di comprendere il passaggio che Marx dovette fare per "obbligazione razionale" dalla filosofia della comprensione alla filosofia della prassi.

La prima, o filosofia speculativa, è caratterizzata dal primato del *logos*, o dell'essere; è la comprensione di una totalità già realizzata. La seconda, invece, è caratterizzata dal primato dell'azione, che è rivoluzionaria, volta a trasformare il mondo. Nella seconda delle *Tesi su Feuerbach* Marx afferma proprio che non esiste alcuna verità teorica, ma essa va dimostrata nell'esperienza sensibile. La filosofia marxiana per Del Noce non è l'"abbandono" della filosofia, ma rappresenta un razionalismo allo stato puro, in cui la ragione viene utilizzata per trasformare la realtà materiale.

Nel capitolo 3, che porta il titolo di *Alle radici della Rivoluzione*, proseguiamo l'indagine sulla gnosi, mostrando come si presenti anche nel marxismo. Il marxismo attua cioè la secolarizzazione della religione. Lo si può vedere analizzando il concetto di Rivoluzione. Per Marx la Rivoluzione è un evento unico e irripetibile che segnerà il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. L'essere presente è talmente corrotto che non può essere riformato, ma va "ribaltato". La salvezza per Marx, a differenza del cristianesimo, si attua solo nella storia, e

poiché l'uomo è un essere primariamente sociale, tale salvezza necessita il cambiamento della società. Per Marx l'uomo per essere veramente indipendente deve distaccarsi da Dio, eliminando ogni concetto di creazione. Tuttavia questo distacco non può essere dimostrato teoricamente, come lo stesso Marx ammette, ma è una "scommessa": il modello di società nuova, dimostrando che l'uomo ha il pieno controllo della natura, mostrerà come l'uomo può essere pienamente indipendente, senza bisogno di ogni concetto di Dio o di creazione.

Per comprendere le origini del concetto di Rivoluzione, occorre richiamare il filosofo che ha attirato l'attenzione filosofica su questo concetto, ossia Rousseau. A questo proposito è illuminante il confronto già accennato tra Del Noce e Della Volpe. Si tratta di due pensatori di area opposta ma le loro analisi sembrano in qualche modo "toccarsi" in molti punti nevralgici. Entrambi infatti chiariscono che nel marxismo il problema di Dio si dissolve. Affermano che in Marx vi è la separazione totale dal platonismo e dalla tradizione cristiana. Dichiarano inoltre che il marxismo è contraddittorio, perché tenta di accostare la dialettica di Hegel al materialismo, aspetti che devono necessariamente scindersi.

Tornando al concetto di Rivoluzione, infine, Del Noce e Della Volpe concordano sull'esistenza di una linea di continuità tra Rousseau e Marx. Sostengono tuttavia l'ambiguità di Rousseau. Per Del Noce vi è una linea filosofico-rivoluzionaria che da Rousseau porta a Marx, ma accanto ad essa vi è un'altra linea spiritualistico-letteraria, che darà vita a un filone romantico-intimistico di cui Chateaubriand è forse l'esponente di maggior spicco. Della Volpe, invece, afferma che esiste un "Rousseau vivo" che è il precursore di Marx, e un "Rousseau morto" che mantiene gli elementi platonico-trasendenti.

Del Noce nega che Rousseau sia continuabile unilateralmente in Marx, tuttavia l'analisi dell'evolpiana è una dimostrazione di come un marxismo rigoroso debba allontanarsi da ogni rapporto con il cristianesimo e la filosofia platonica. Del Noce cioè sottolinea con forza l'aspetto contraddittorio di Rousseau. Da un lato egli è illuminista poiché critica le religioni storiche. D'altro canto però si allontana dalla visione materialistica dei *philosophes*, ad esempio Lamettrie e D'Holbach (attribuendo grande importanza alla coscienza dell'uomo). Della Volpe, invece, sottolinea come quest'ambiguità di Rousseau non sia attuale, poiché la componente spiritualistica di Rousseau non permette il cambiamento della società. Per Della Volpe occorre far prevalere l'uguaglianza sulla libertà. Ogni concezione platonica in

realtà giustifica le disuguaglianze, poiché ipostatizza il singolare rendendolo universale, fondendo e confondendo i due aspetti. Un esempio è la visione platonica delle anime gemelle, per cui due persone preesisterebbero a livello trascendente e si incontrerebbero empiricamente più volte. In altre parole per Della Volpe il concetto di persona ha significato solo poiché è inserita in una rete di rapporti sociali.

Del Noce risponderebbe a Della Volpe che le idee trascendenti sono ineliminabili per l'uomo. Il marxismo, volendo trasformare la società con l'uso della forza, separandosi dalle idee trascendenti, ha finito per far prevalere la forza sulla giustizia. Per questo motivo non si può trascurare l'ambiguità di Rousseau. Del Noce sottolinea particolarmente che il filosofo di Ginevra si distacca dalla visione cristiana del peccato originale. Egli parla di una natura incorrotta, da cui l'uomo si è allontanato imboccando una falsa via. Questa caduta assume un carattere storico-fatalistico. Si perde dunque ogni elemento di responsabilità attribuitogli dalla visione cristiana. Il peccato si trasferisce dunque dall'individuo alla società: per Rousseau la natura umana era buona all'inizio, ma è stata corrotta, appunto, dalla società.

A differenza di Del Noce, per Della Volpe il peccato originale è un rimasuglio della visione platonico-cristiana che comporta l'alienazione dell'uomo. Per lui, invece, il concetto fondamentale di Rousseau è la libertà egualitaria. La libertà cioè si applica solo quando tutti gli uomini hanno le medesime condizioni ed hanno la possibilità di poter sviluppare i propri talenti. Citando il *Discorso sull'ineguaglianza*, Della Volpe sottolinea che Rousseau identifica, come farà Marx, la proprietà privata con l'origine della disuguaglianza sociale e prospetta una società in cui le classi siano determinate dai servizi che ogni individuo svolge per lo stato e non siano già stabilite per nascita. Un tale cambiamento necessita di una trasformazione della società, che sarà compiuta poi da Marx.

Del Noce, invece, rileva come l'eliminare gli aspetti platonici di Rousseau rappresenti una forzatura. Si riferisce dunque all'*Emilio*, e in particolare alla *Professione di Fede del vicario savoiardo*. Qui si nota la grande influenza che ebbe Platone su Rousseau, ad esempio circa l'importanza dell'educazione e la condanna degli spettacoli. Per non dimenticare la critica di Rousseau ai libertini, e alla concezione materialistica della coscienza. Per Rousseau il dubbio non è una condizione permanente per l'uomo, poiché sui massimi problemi, l'uomo deve "scegliere", deve prendere posizione. Della Volpe rappresenta una forma di marxismo anti-hegeliano; vedremo ora un hegelomarxismo, anche se *sui generis*.

Nel quarto capitolo, dal titolo *La scommessa su Marx: Augusto Del Noce e Lucien Goldmann*, ci occupiamo dell'importante "dialogo" tra il filosofo torinese e quello rumeno. Del Noce ammira molto Goldmann per tante ragioni: per la sua profondità teoretica, per il suo particolare marxismo che ha abbandonato le velleità engelsiane, ed infine perché gli permette di "ritornare" a Pascal. Dopo la lettura di Goldmann Del Noce comprende che Pascal è il filosofo che permette di criticare meglio l'ateismo odierno, che è postulatorio. Riprende da Goldmann il concetto di "struttura significativa" – "struttura significativa" più ancora che "visione del mondo" – che consente di analizzare le "essenze" concettuali di ogni filosofo senza separarlo dal suo ambiente, o come si direbbe oggi, dal suo contesto. Entrambi condividono l'importanza dell'"inizio cartesiano" della storia della filosofia, ma mentre per Goldmann l'esito hegeliano è necessario, Del Noce individua una linea alternativa che da Pascal passa per Vico e per Rosmini. È da sottolineare che tra i due pensatori prevalgono le differenze: Del Noce si situa in una filosofia religiosa, e in particolare cattolica; Goldmann invece si situa in una filosofia marxista, per cui la sua religiosità ha un carattere millenaristico.

Questa diversità si riscontra anche nella diversa interpretazione della storia della filosofia. Per Goldmann Cartesio e Pascal sono opposti; appartengono a due "strutture significative" differenti. Per Del Noce invece Pascal è un cartesiano, ossia è un Cartesio incentrato sulla teoria della libertà divina. Per Goldmann, Pascal è il precursore del pensiero dialettico (Hegel-Marx), in quanto sottolinea che la conoscenza è un'oscillazione tra il tutto e le parti. Per Del Noce, Pascal è il critico più rigoroso di una filosofia che si fondi solamente sulla ragione. Questo atteggiamento ha dato origine al razionalismo, e poi all'ateismo.

Sempre in questa contrapposizione, si può notare come Goldmann sottolinei che Pascal e Kant sono entrambi filosofi tragici, tuttavia Kant è più aperto alle possibilità umane. Del Noce, invece, preferisce Pascal a Kant, in quanto quest'ultimo è più legato al filone razionalistico. La contrapposizione tra Del Noce e Goldmann risiede quindi nella diversa visione che essi hanno del moderno. Mentre Goldmann vede in Hegel e Marx i filosofi massimi, per Del Noce Pascal anticipa i pericoli del razionalismo assoluto e dell'ateismo, che soprattutto dopo il fallimento del marxismo si è qualificato come ateismo postulatorio.

In sintesi, la nostra ricerca intende indagare, dunque, la complessa vicenda filosofica di Del Noce, soprattutto in rapporto al marxismo, mediante il “confronto” con Della Volpe e Goldmann. In questo itinerario si presenta una difficoltà notevole: il filosofo torinese è non-sistematico per antonomasia – e ciò rende difficile tracciare delle linee univoche che consentano di ricostruire questo “dialogo”. In esso compaiono due fasi. La prima è rappresentata dall’“incontro” con Della Volpe, che ha il suo fulcro nell’interpretazione delnociana del marxismo inteso soprattutto come fenomeno teorico e morale (il “galileismo morale”, appunto). La seconda, rappresentata dall’“incontro” con Goldmann, porta Del Noce all’analisi del marxismo visto come “scommessa”. Ovvio che in questo secondo momento sia centrale, nel pensiero delnociano, la “riscoperta” di Pascal.

Capitolo 1

Il marxismo come conclusione dello sviluppo del razionalismo. Marxismo e ateismo

1.1. L'ateismo come rifiuto senza prove del soprannaturale

«L'attuale pluralità delle morali attesta, in ognuna di esse, una risposta implicita, positiva o no, al problema metafisico; il *pari*, per o contro Dio, si impone in ogni minimo atto della vita quotidiana» (PDA, 13). Così Del Noce ne *Il problema dell'ateismo*, laddove richiama quel tema della scommessa che rappresenta, a nostro modo di vedere, una delle pietre d'angolo del suo pensiero¹. È opportuno sottolineare – anche se la cosa pare ovvia – che la scommessa avversa all'ateismo e la scommessa a suo favore coincidono rispettivamente con quella per Dio e quella “contro Dio”. Per questo le pagine iniziali di questa ricerca muoveranno dal problema dell'ateismo per risalire, da esso, al marxismo, che Del Noce considera come l'espressione più coerente dell'ateismo stesso. Non staremo a dilungarci sul fatto che a Del Noce l'ateismo si presenta, anzitutto, in una luce filosofica e che in questa luce dev'essere affrontato. In tal modo, esso risulterà incompatibile con ogni forma di religione trascendente e segnatamente con un cristianesimo autentico². Lo stesso Marx conviene sul carattere filosofico, appunto, dell'ateismo – anche se esso rappresenta la via privilegiata per giungere all'annullamento della filosofia. Conseguentemente sarà opportuno che anche chi si avvicina al pensiero di Del Noce e alla sua interpretazione del marxismo affronti la “questione Marx” anzitutto dal punto di vista filosofico.

¹ Se seguiamo l'idea, comune a numerosi filosofi (da Bergson a Heidegger ecc.), e ben accetta a Del Noce, secondo la quale un pensatore ha sempre uno e un solo pensiero, ci sembra si possa vedere nell'ateismo “il problema” di Augusto Del Noce.

² Ciò chiarisce anche il motivo per cui Del Noce si scagliò così violentemente contro la cosiddetta “teologia della morte di Dio”. Si può supporre che nessun titolo abbia suscitato il suo sdegno quanto quello di TH.J.J. ALTIZER, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, trad. di A.M. Micks, pref. di S. Quinzio, Astrolabio Ubaldini editore, Roma, 1969. L'originale *The Gospel of Christian Atheism* era uscito presso Wenstminster Press, Philadelphia (USA), 1966.

Il filosofo torinese, come si sa, non è il primo a proporre una lettura di Marx, appunto in chiave filosofica³. È superfluo aggiungere che Del Noce non nega affatto la possibilità di interpretazioni differenti (storica, economica, economico-deterministica, sociologica ecc.); sostiene soltanto che ogni interpretazione di quest'ultimo tipo è “logicamente” successiva a quella “filosofica”. Perciò la presuppone ed è dunque subordinata a essa. In estrema sintesi, crediamo si possa riassumere la questione nel modo seguente: se si prescinde dalla considerazione filosofica del pensiero di Marx e, come vedremo, dalle contraddizioni interne che ne nascono⁴, non si intende neppure la genesi delle sue ricerche economiche, a cominciare da *Il Capitale* (1867).

Sin dagli anni Quaranta Del Noce si propone di ricercare le contraddizioni che accompagnerebbero il progressivo sviluppo del pensiero marxiano (e, con esso, del tema dell'ateismo). Queste stesse contraddizioni indurranno il nostro filosofo a transitare dalla formula iniziale: “il problema dell'ateismo” a quella conclusiva: “l'ateismo come problema”. Secondo Del Noce infatti l'ateismo di Marx mira a costruire un immanentismo compiuto sino a identificarsi con esso. Si può aggiungere alle parole di Del Noce che quello che Diodoro Crono avrebbe definito l'“argomento vittorioso” sarebbe in Marx l'identità di teoria e prassi, o meglio, la riduzione irreversibile della teoria alla prassi⁵. Tale operazione implica necessariamente la perdita dell'idea di Verità, che il marxismo appunto espunge relegandola nell'ambito dell'ideologia⁶. Ora, anche l'ideologia, come categoria onnicomprensiva, e

³ Valga per tutti il caso di Giovanni Gentile. Del Noce stesso ha messo in luce come ne *La filosofia di Marx* (E. Sporerri, Pisa, 1899, consultato in G. GENTILE, *La filosofia di Marx: studi critici*, Sansoni, Firenze, 1959, appartenente alla collana a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, *Opere complete di Giovanni Gentile*, Vol. 28°) il pensatore siciliano (a differenza di Benedetto Croce) insistesse sul carattere filosofico dell'opera marxiana e in particolare sul concetto di prassi. Cfr. GG, *passim*.

⁴ A questo proposito nei capitoli successivi tratteremo ampiamente il rapporto tra Del Noce e Della Volpe, da cui Del Noce trovò ispirazione e conferma a molte sue analisi in particolare per quanto riguarda il marxismo.

⁵ A conferma di ciò, si può aggiungere che Del Noce tiene in grande considerazione le analisi condotte da Marx e Engels ne *L'ideologia tedesca* (1846).

⁶ Occorre ricordare che Del Noce adopera il termine “ideologia” nel senso marxiano e cioè intendendola come un insieme di idee che devono supportare l'azione (preminentemente politica) e che perciò si discosta dalla verità che, sempre secondo Del Noce, non è mai subordinata alla prassi, anche se la prassi non può non riferirsi a un'“ideologia”. Per questo problema cfr. lo scritto di Del Noce *Alle origini del concetto di ideologia*, apparso originariamente nel volume collettaneo *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 75-86, ripubblicato poi in ES, 225-237. Per una discussione aggiornata sul concetto di ideologia cfr. anche di M. CACCIARI la voce omonima nella nuova edizione della *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2010, *ad vocem*.

soprattutto come sostituto della verità, secondo Del Noce, rivela – allo stesso modo, appunto, della verità – l'impossibilità di giustificare i propri presupposti e, dunque la necessità di ricorrere, anche per essa, alla scommessa. Detto in parola semplice: se la verità deve ricorrere alla scommessa l'ideologia non è da meno: anch'essa sorge da una scommessa.

Come avverrà poi in Kierkegaard, il *pari* è uno “scegliere di scegliere” prima ancora che un semplice “scegliere” uno dei corni dell'alternativa. La questione si fa ora più complessa, perché, com'è evidente, di Dio non si possono accertare né l'esistenza né l'inesistenza. Se il teista “sceglie di scegliere”, non sempre l'ateo fa altrettanto. Si deve aggiungere che teismo o ateismo non si presentano all'ateo in una contrapposizione drammatica, addirittura mortale, come al dostoevskijano Kirillov dei *Demóni*. L'ateo marxiano, se consapevole, può essere tale perché negando Dio afferma la propria libertà; ma, generalmente, perché l'esistenza di Dio non lo interessa. Kirillov invece, pur essendo anch'egli convinto che ammettere Dio significhi negare la libertà, si uccide per testimoniare con un atto estremo che la vera libertà consiste nel poter disporre della propria vita. Per lui può assumere statura morale esclusivamente un comportamento di tale genere.

Prima di procedere è opportuno ricordare che Del Noce sta agli antipodi di quel filosofo “sistematico”, soprattutto ottocentesco, che lo scherno di un Kierkegaard o di uno Schopenhauer avevano messo alla berlina. La filosofia delnociana, ben più di quella di molti altri, che ambirono alla sistematicità per essere “originali”, non è affatto “monolitica”⁷. Si aggiunga che il suo percorso è ricco di tappe; che la sua indagine risente in modo considerevole anche degli “incontri”⁸ personali, e giunge a riflessioni che potrebbero sembrare addirittura contraddittorie. Si pensi, ad esempio, all'iniziale adesione, seppure di breve durata, alle idee del

⁷ A questo proposito, è appropriata, ma forse non completamente condivisibile, l'osservazione di Gabriele De Rosa: «Il fascino della prosa di Del Noce era indiscutibile anche per me; quel suo scrivere come se si trattasse di dimostrare un teorema; quel procedere a suo modo, cartesianamente per idee chiare e distinte, che però si alimentavano di richiami e riferimenti empirici, ne fa un intellettuale di straordinario acume, ma di estrema complessità, anche psicologica, nel panorama della cultura italiana di questo secondo dopoguerra». G. DE ROSA, *Augusto Del Noce e la storia dell'ateismo*, in «Humanitas» 1 (1996), p. 50. Cfr. ancora a proposito di Del Noce, G. DE ROSA, *La storia che non passa*, a cura di S. Demofonti, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, pp. 231, 296-297, 344-345, 371 e 445. Sempre sul rapporto tra De Rosa e Del Noce cfr. E. RANDONE, *L'orizzonte europeo della meditazione di Augusto Del Noce*, in «Annuario Filosofico» 18 (2002), pp. 161-191.

⁸ Questo termine riveste una particolare importanza nell'opera di Del Noce. Non indica infatti soltanto una conoscenza personale ma, il più delle volte, una convergenza filosofica fra due autori, che può avvenire anche non di persona, ma solo attraverso i testi.

movimento cattolico-comunista, e al successivo distacco da esso⁹, provocato precisamente dalla riflessione sul marxismo. I cattolici-comunisti avevano tenuto in grande considerazione la storia e perciò l'impegno politico; e avevano identificato la loro "prassi" (che dell'impegno politico era appunto il fondamento) con quella marxiana, depurata però da ogni connessione con l'ateismo. In altre parole, ritenevano che si dovesse accettare l'analisi sociale proposta da Marx e non invece la sua "metafisica" con il suo esplicito ateismo. Del distacco di Del Noce dal gruppo dei "cattolici comunisti" si intende facilmente il motivo: se un "cattolico" poteva convenire con le analisi economiche di Marx, e quindi anche con le ricette da lui proposte per estinguere il capitalismo sfruttandone le interne contraddizioni, assai difficile – se non impossibile – si presentava l'accettarne invece la "metafisica", cioè proprio l'ateismo.

Tuttavia Del Noce, anche dopo essersi allontanato dal gruppo di Rodano e dei suoi compagni, ha conservato un grande interesse per la storia, per la politica e, ancor prima, per l'analisi filosofica di esse. Anche qui il nucleo concettuale del problema appare chiaro. Se l'esame dell'ateismo esige una considerazione filosofica, il cui esito finale sarà un'"idea", quest'idea sarà «la negazione senza prove della possibilità del soprannaturale» (PDA, 356). Se l'ateismo marxista può essere esaminato da una prospettiva esterna a esso e quindi ricondotta a un'idea¹⁰, la "causalità" che il marxismo mette in atto sarà anzitutto – anche se paradossalmente – una "causalità ideale". E sarà proprio questa causalità ideale il mezzo che consente a Del Noce di affrontare i problemi contemporanei nella loro origine, quasi che, come diceva Virgilio, si trattasse di "*rerum cognoscere causas*"¹¹.

In questo percorso Del Noce era destinato a incontrare i problemi del Seicento. Si trattava di una vera e propria esigenza di rigore e non solo di una

⁹ Per quanto riguarda le riflessioni mature che indicano il distacco da tale movimento si rimanda a CC, *passim*.

¹⁰ Com'è noto, nel corso della storia della filosofia il termine ha assunto significati molteplici e diversi. Solo per fare un esempio l'"idea" platonica è molto diversa dall'"idea" di Kant o da quella di Hegel.

¹¹ Come si sa, nella filosofia tardo-ottocentesca e novecentesca il concetto di causa è stato messo in stato d'accusa. La posizione di Del Noce, tuttavia, non può essere criticata facendo leva sull'uso da lui fatto del concetto di causa, poiché la sua concezione differisce *in toto*, per esempio, da quella sostenuta da Heidegger dalla cui opera si ricava inequivocabilmente che la critica alla "metafisica" è anzitutto critica del concetto di causa. Si ricordi, a proposito di quest'ultimo, che, secondo Del Noce, l'idea di causa non può essere scalfita dalla critica heideggeriana proprio perché l'interpretazione del pensatore tedesco circa il destino dell'intera storia della filosofia occidentale non si discosta dalla delnociana "visione ordinaria della storia della filosofia".

“affinità elettiva”, come quella che lo aveva convinto a scegliere la tesi di laurea su Malebranche e a proseguire negli studi sulla teologia del XVII secolo. La ragione di ciò stava prima di tutto nel fatto che Del Noce – almeno a partire dal secondo dopoguerra – pensava che l’orizzonte filosofico-politico nel quale egli stava vivendo mostrasse più di un’analogia con quella che aveva sperimentato Cartesio. Tale somiglianza sarebbe consistita nel fatto che il pensiero novecentesco, come era accaduto a Cartesio nel Seicento, non potesse prescindere dal dubbio metodico, ossia dall’esigenza di mettere in questione anche le certezze apparentemente più consolidate e indiscusse. Tuttavia, come è ovvio, l’analogia non è identità: una differenza essenziale separa il Seicento dal Novecento. Secondo Del Noce, il “carattere differenziale”¹² del dubbio metodico di oggi rispetto a quello del XVII secolo consisterebbe non già nel porre la domanda circa la “realtà del mondo esterno”, come era avvenuto per Cartesio, bensì nell’interrogarsi sul senso da attribuire alla storia della filosofia.

A questo proposito Del Noce è inequivocabilmente esplicito: «La storia della filosofia come problema sembra quindi essere la formulazione presente del dubbio metodico» (PDA, 14). Orbene, il riflettere oggi sulla “attualità storica” è più che giustificato: in ambito filosofico, tale questione è un’esigenza cogente per almeno due ragioni. In primo luogo perché non significa sostituire alla ricerca intorno all’eterno, ossia intorno all’Essere, una ricerca intorno all’effimero; in secondo luogo, perché la spinta a interrogare l’attualità storica discende dal profondo disagio dell’uomo moderno e rimanda «al senso preciso di una frase spesso ripetuta, che il compito che oggi resta al filosofo è quello della decifrazione di una crisi» (PDA, 9-10)¹³. A imporci il *pari* non è soltanto l’“inverificabile”, cioè una realtà la cui

¹² Si tratta di un’espressione cara a Del Noce che se ne serve per sottolineare l’argomento che dà il massimo rilievo alla differenza che intercorre tra concetti diversi che, per altri aspetti, possono anche coincidere.

¹³ L’importanza dell’indagine storica, secondo la tesi di Del Noce, viene avvertita già da Heidegger, che ne attesta il carattere primario. «Dove dobbiamo cercare il compimento della filosofia moderna? In Hegel o piuttosto nell’ultima filosofia di Schelling? E come stanno le cose con Marx e con Nietzsche? Fuoriescono già dal percorso della filosofia moderna? Se non è così, come determinare il posto che vi occupano? Le domande che precedono possono sembrare soltanto storiografiche. Ma in verità noi meditiamo l’essenza futura della filosofia. Cerchiamo di porgere l’orecchio alla voce dell’Essere» (M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956; trad. it. di C. Angelino, *Che cos’è la filosofia?*, Il melangolo, Genova, 1997, p. 44). Il passo qui citato è tratto da una conferenza che Heidegger tenne nell’agosto del 1955 a Cerisy-la-Salle come introduzione a un colloquio sull’essenza della filosofia.

presenza o la cui assenza non può essere convalidata empiricamente, ma anche la situazione spirituale di metà Novecento.

Secondo Del Noce, la “crisi”¹⁴ della contemporaneità altro non è che la crisi della modernità al suo culmine. Occorre partire proprio da qui per coglierne la radice, o meglio, per chiarire gli argomenti che hanno spinto la filosofia a negare il soprannaturale. Soprattutto a partire da Hegel, questa negazione del soprannaturale si sviluppa in modo solidale rispetto al procedere della storia della filosofia, in particolare del suo più diffuso canone interpretativo, secondo cui tale cammino segnerebbe un progressivo e irreversibile sviluppo verso l'immanentismo. Del Noce non ha esplicitamente citato – almeno a quanto ci risulta – la ben nota immagine hegeliana del “passo del gigante”¹⁵; ma essa ci sembra veramente esprimere in modo inequivocabile e possente la convinzione dell'avanzata inesorabile del “moderno”.

Questa costellazione di problemi non consegue soltanto dalla vocazione riduzionistica di uno storicismo esasperato, come a prima vista parrebbe. Implica pure «l'impegno continuo a rendere ragione di scelte che spesso vengono spacciate come scontate e indubitabili dal pensiero dominante»¹⁶. Per quanto riguarda il

¹⁴ Come si sa, l'idea di “crisi” – soprattutto in relazione al pensiero tedesco – ha goduto di un notevole successo nella cultura filosofica italiana del periodo compreso all'incirca tra gli anni Settanta e la fine del '900. Oggi, la visibilità di questa nozione si è attenuata. Tuttavia, di quegli anni, è opportuno ricordare lo stimolante libro di M. CACCIARI, *Krisis* (Feltrinelli, Milano, 1976), la progressione dei cui presupposti si riverbera anche nella meditata *Postfazione* del filosofo veneziano (cfr. PDA, XXIX-LXV).

¹⁵ Si tratta di un passo in cui Hegel utilizza la metafora del gigante, presente in una sua lettera riferita a Niethammer, che risale al 1816, e che, per la sua importanza trascrivo per intero. Qui il filosofo tedesco conferma in maniera suggestiva e possente la sua fiducia per il progresso ineluttabile del “moderno”. «Io mi attengo a quest'idea che lo spirito del mondo ha dato al tempo l'ordine di avanzare. Tale comando è stato eseguito; questa essenza s'avanza come una compatta falange corazzata, irresistibilmente, ovunque e, con un movimento impercettibile come quello del sole. Le muovono contro, l'affiancano da tutte le parti innumerevoli truppe leggere, la maggior parte delle quali non sa affatto di che si tratti e non fa che ricevere colpi sulla testa, come da una mano invisibile. Tutte le millanterie temporeggiatrici o i colpi a vuoto, pur tanto celebrati, non servono a niente contro di essa. Tutto ciò può forse arrivare fino ai legacci delle scarpe di questo gigante e servire soltanto a lucidargliele o imbrattargliele, ma non può certo slacciarle o tanto meno togliergli i divini calzari muniti di elastiche soles alate [...] La cosa più sicura (dal punto di vista interno ed esterno) è di non perdere di vista l'avanzata del gigante; in questo modo, si può certo, per l'edificazione di tutta la compagnia zelante ed affaccendata, arrivare a opporgli resistenza, spargendo la pece che dovrebbe tener fermo il gigante e per proprio diletto prestarsi a quest'impresa che viene presa sul serio » (G.W.F. HEGEL, *Lettere*, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, pref. di E. Garin, Laterza, Bari, 1972, p. 158). I riferimenti all'originale tedesco degli scritti hegeliani sono ricavati dalla tradizionale edizione curata da Hermann Glockner (*Hegel, Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, 1927-1940). Dello stesso Glockner cfr anche *Hegel und seine Philosophie*, Carl Winter, Heidelberg, 1931.

¹⁶ A. MINA, *L'ateismo come problema dell'età moderna*, capitolo primo dell'opera A. DEL NOCE, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, BUR-Rizzoli, Milano, 2007, p.

termine “moderno”, nel senso in cui lo si riferisce abitualmente alla filosofia, Del Noce afferma: «Possiamo dire che viene considerata come moderna nel più elementare significato, ogni filosofia che si presenti come non semplicemente attuante una virtualità – nel senso rigoroso di questo termine che lo distingue dalla semplice derivazione analitica – [una virtualità] del pensiero antico e del cristiano; e che si trovi da ciò indotta ad affermare, nel suo situarsi storicamente, un periodo della ricerca filosofica segnato da una cesura rispetto al greco e al medioevale, pensati come conclusi»¹⁷ (PDA, 389-390).

Semplificando, potremmo parlare di un periodo cosmologico corrispondente al pensiero antico; quindi del pensiero cristiano che, per il suo carattere più specificamente antropologico, si distingue dall’antico; infine dell’età medioevale, contraddistinta dal tentativo di rendere compatibile la linea di pensiero greca con quella cristiana. «In ragione di questa ricerca e dell’accettazione delle categorie del pensiero antico, il motivo antropologico cristiano deve dar luogo all’idea del soprannaturale (la spiritualità si realizza pienamente solo nell’al di là; ed il mondo presente acquista significato solo in riferimento a un mondo dell’“al di là” che lo trascende); ora la cesura, con cui prende inizio la “modernità”, è la liberazione da questo compromesso» (IT, 34).

La modernità segna dunque una radicale cesura con il pensiero dei secoli anteriori. Essa nasce allorché la filosofia prende coscienza di un fatto totalmente inedito. La nuova ragione pretende di aver conquistato la ragion d’essere sua propria, pretende, se così possiamo dire, l’autosufficienza. Non può essere piegata ad alcunché di esterno sino a divenire il solo criterio di verità, l’istanza suprema alla quale tutte le altre devono subordinarsi. Se il “razionalismo” si caratterizza per il radicale «rifiuto del soprannaturale» (PDA, 390), la forma filosofica della modernità, così come è interpretata dalla vulgata, non potrà che strutturarsi come assoluto razionalismo.

46.

¹⁷ È opportuno richiamare il concetto di “virtualità” che, pur essendo secondario ai fini della nostra ricerca è essenziale per comprendere il pensiero di Del Noce. La “virtualità” fu al centro del dibattito filosofico torinese nel primo dopoguerra. Da una parte la “virtualità” era difesa da Carlo Mazzantini, mentre, all’opposto, la “possibilità” era fondamentale per il pensiero di Nicola Abbagnano, il quale criticava, nella filosofia mazzantiniana, il legame strettissimo tra “virtualità” e “necessità”. Mazzantini invece rimproverava ad Abbagnano il riferirsi ad un concetto – appunto la “possibilità” – in primo luogo astratto, e in secondo luogo indipendente dall’Essere.

La convinzione che eliminare il soprannaturale avrebbe avuto un esito definitivamente razionalistico, si era radicata, sin dai primordi, nella teologia cristiana e particolarmente in quella cattolica¹⁸ che vi avevano scorto un pericolo mortale per il cristianesimo¹⁹. In tempi più vicini lo aveva ricordato anche Jean Laporte, il quale, tra i primi, aveva sviluppato l'idea che il razionalismo nascesse dalla volontà dell'uomo di essere del tutto autonomo, autosufficiente o, secondo le parole di Kant, di uscire dallo stato di minorità. Una concezione siffatta – osserva a sua volta Del Noce – nel momento stesso in cui afferma l'assoluta indipendenza dell'uomo, si oppone non solo alla “creazione” ma anche, e soprattutto, al peccato originale che della dipendenza dell'uomo da Dio è il sigillo. Per conseguenza tale atteggiamento veniva inizialmente a presentarsi come una specie di rinnovato pelagianesimo, per il quale peccato, colpa e male – gli elementi costitutivi dello *status naturae lapsae*, della natura decaduta – non avendo più ragion d'essere sarebbero stati progressivamente oscurati dall'oblio²⁰.

In ordine a questi problemi, occorre ricordare un filosofo di primo piano, caduto ora, come si suole dire, nel dimenticatoio, anche se qualcuno ricorda i suoi fondamentali studi cartesiani²¹. Si tratta del già menzionato Jean Laporte, che del razionalismo aveva dato una definizione concettualmente raffinata, e che, proprio per questo, sarà fonte d'ispirazione per Del Noce, soprattutto nell'interpretazione di Cartesio: «il razionalista – scriverà appunto Laporte – accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducendo in un linguaggio simbolico le

¹⁸ I termini “cattolico”, “riformato” ecc, vanno intesi in senso squisitamente concettuale e non affatto confessionale. Che cosa si voglia dire per esempio con “cattolico” risulterà chiaro dal resto della mia esposizione.

¹⁹ Negli anni Quaranta Del Noce aveva rispettivamente prefato e introdotto i capitoli dedicati a *Concupiscentia irresistibilis* (Bocca, Torino 1943) e *Sapere e libertà* (Bocca, Torino, 1946) tratti da L. ŠESTOV, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, trad. fr. par Boris de Schloezer, Vrin, Paris, 1938. Proprio da Šestov Del Noce prese l'idea dell'importanza rivestita dall'uso filosofico del concetto di peccato originale.

²⁰ Cfr. T. VALENTINI, *Secolarizzazione e politica in Augusto Del Noce*, in «Quaderno di teoria» 24 (2011), p. 3, online, <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/libri/QuaderniDiTeoria/2011/n.24-2011.pdf>. Dello stesso Valentini cfr. *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Drengo, Roma, 2012 e il recentissimo *Genealogie del moderno e secolarizzazione: la prospettiva filosofica di Augusto Del Noce*, in O. GRASSI, M. MARASSI (a cura di), *La filosofia italiana nel novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, pp. 261-301.

²¹ Jean Laporte (1886-1948), che fu professore nelle università di Caen, Nancy e Paris è noto, forse più all'estero che in Italia, per i suoi studi cartesiani, fra i quali vanno ricordati: *L'idée de Nécessité*, PUF, Paris, 1941; *La conscience de la liberté*, Flammarion, Paris, 1947; *La doctrine de Port Royal. La morale d'après Arnauld*, 2 voll., Vrin, Paris, 1951-1952; *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzevir, Paris, 1950 e soprattutto il libro su cui tanto insiste Del Noce, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945.

affermazioni della ragione, o limitantesi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. Egli rifiuta ogni trascendenza. Egli si chiude nell'immanenza, perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun al di là. Egli si accomoderà, a rigore, con l'inconoscibile. Egli non tollererà mai il soprannaturale»²². Riecheggiano in questa visione, come già si è accennato, le inflessioni pascaliane che individuano nella ragione autonoma non solo un allontanamento da Dio ma anche un pericolo per la salvezza dell'uomo e per la comprensione del mondo; nonché reminiscenze di quelle espressioni kierkegaardiane secondo cui l'idea di un'assoluta autonomia della ragione sarebbe comica quanto la figura del barone di Münchhausen²³, che si illudeva tirandosi per i capelli di sollevarsi da terra, o meglio dalle sabbie mobili che lo stavano inghiottendo.

Tutto ciò viene sintetizzato nel termine di “modernità” che «assume generalmente un senso assiologico»²⁴ (IT, 41). Originariamente “modernità” ha una valenza temporale, perché la sua radice: *hodie, hodiernus*, indica qualche cosa di commisurato all'oggi, di adatto al presente; ma questa determinazione inizialmente temporale si trasforma surrettiziamente in giudizio “assiologico”, assume progressivamente l'aspetto del criterio cui sottoporre la vicenda stessa della filosofia moderna, vale a dire il significato della sua storia. La “visione ordinaria della storia della filosofia”, secondo la ripetuta definizione di Del Noce, è “ordinaria”, ossia banale, perché segnata da un “arresto della riflessione” che la rende incapace di giustificare il suo stesso presupposto. Pur avendo perso molto in legittimità, questo presupposto continua a operare; subisce una completa metamorfosi trasformandosi in criterio pacificamente accettato e, per conseguenza, in punto di non ritorno.

²² J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, cit., p. XIX. Le parole del filosofo francese sono tratte da PDA, p. 18.

²³ Si tratta del famoso personaggio immortalato da R.E. RASPE, la cui opera fu pubblicata originariamente con il titolo di *Baron Munchhausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia*, Smith, Oxford, 1785. furono poi tradotte in tedesco da G.A. BÜRGER, il quale le estese con il titolo di *Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande: Feldzüge und lustige Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen*, Dieterich, Göttingen, 1786; cfr. R.E. RASPE e G.A. BÜRGER, *Le avventure del Barone di Munchhausen*, nella trad. it. di E. Bossi, Giunti Editore, Firenze, 2010, pp. 29-30.

²⁴ Cfr., a questo proposito, l'illuminante voce omonima del *Dizionario di filosofia* di N. ABBAGNANO (UTET, Torino, 1971²).

Tale processo di compimento nella formulazione hegeliana del senso della storia della filosofia, comincia proprio con Cartesio, che Del Noce considera, concordando paradossalmente, per questo aspetto, con la storiografia “ordinaria”, il primo filosofo della modernità²⁵. Tuttavia, se vogliamo attenerci correttamente al pensiero della piena maturità delnociana, occorre approfondire ulteriormente la questione: certamente per il filosofo torinese Cartesio rappresenta una novità assoluta nel dipanarsi della filosofia occidentale; ma altrettanto certamente questo giudizio è secondo lui parziale, unilaterale; per questo motivo l’interpretazione delnociana si distingue radicalmente dalla visione, appunto “ordinaria”, della storia della filosofia. Il suo Cartesio è una specie di Giano bifronte – meglio sarebbe dire, per assurdo, un Giano trifronte – perché in lui convivono ben tre distinti indirizzi filosofici.

Dal grande pensatore francese infatti, partono due linee incomponibili, quella «da Cartesio a Nietzsche»²⁶, e quella che possiamo, almeno approssimativamente

²⁵ In questo senso, Del Noce accetta l’interpretazione hegeliana che vede Cartesio all’inizio della modernità. Si possono ricordare le celebri pagine dello stesso Hegel: «Si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesio. Qui possiamo dire d’essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare “Terra!”. Cartesio segna un nuovo inizio in tutti i campi. Il pensare, il filosofare, il pensiero e la cultura moderna della ragione cominciano con lui. In questa nuova epoca il principio è il pensare, il pensare che prende le mosse da se medesimo. [...] Ora il principio universale consiste nell’attenersi all’interiorità come tale, scartando la morta esteriorità e la nuda autorità» (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [lezioni tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-26 ed edite postume per la prima volta da K.L. Michelet nel 1833-1836]. Se ne veda la ed. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 468). Del Noce si differenzia però da Hegel perché vede la modernità sia come processo da Cartesio a Hegel (e, come vedremo, con la sua continuazione in Marx), sia come processo che, appunto, va da Cartesio a Rosmini, e che, a differenza della linea precedente è volta a recuperare una dimensione trascendente. Su questa interpretazione “storiografica” (ma in realtà schiettamente teoretica), si fonderà l’“ontologismo” di Del Noce.

²⁶ Questa linea è invece difesa da Karl Löwith, non solo nel noto studio *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it di G. Colli, Einaudi, Torino, 1949, (K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, prima edizione, con il titolo *Von Hegel bis Nietzsche etc*, Europa Verlag, Zürich, 1941) ma anche nel meno noto, ma altrettanto significativo, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli, 1966. Questa versione è stata effettuata direttamente dal dattiloscritto ed è stata poi seguita, nel 1967, dall’edizione tedesca, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. Il volume è stato poi ripubblicato in K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, vol. 9, Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 3-194. A dire il vero, secondo Del Noce, la riflessione filosofica posteriore allo Hegel imboccherebbe due ulteriori strade, che si affiancherebbero a quella, più tradizionale, da Hegel a Marx. Le due sopraccitate linee di sviluppo partirebbero, come ovvio, entrambe da Hegel, ma approderebbero l’una a Nietzsche – secondo quanto suggerito dall’omonimo libro di Karl Löwith – e l’altra, cui aderisce Del Noce, vede il pensiero di Schopenhauer come prima risposta al panlogismo hegeliano; il compimento di Schopenhauer si realizzerebbe nei “pessimisti” successivi. Tra costoro Del Noce ha studiato E.V. Hartmann e A. Spir. Cfr. A. DEL NOCE, *Osservazioni sul realismo di Spir*, in «Rivista di filosofia» 3 (1937), pp. 209-226, poi ripubblicato in ID, *Filosofi dell’esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti*,

chiamare «da Cartesio a Rosmini». Questa seconda linea è essenzialmente volta al «ricupero e all'affinamento del pensiero metafisico e religioso tradizionale (IT, 49). Per un altro verso, in modo perfettamente coerente con la distinzione sopraricordata, il pensiero cartesiano, secondo Del Noce, resterebbe sostanzialmente “ambiguo”; si svilupperebbe infatti, per scindersi successivamente in tre differenti direzioni di pensiero. Una prima linea fa leva su quel meccanicismo che indiscutibilmente appartiene al pensiero cartesiano²⁷ e che continuerà nel materialismo settecentesco; la seconda, che rinnova e sviluppa il razionalismo di Descartes, trova una sua prima coerenza in Spinoza e il suo compimento in Hegel. Infine – ed è l'aspetto più trascurato dalla modernità – c'è il Cartesio delle *Meditazioni*, quello “metafisico”. A quest'ultimo si lega strettamente – tanto da non poterne essere separato – il Cartesio filosofo della libertà, la figura che Charles Péguy idealizzerà definendola “cavaliere di Francia”²⁸ (PDA, 309, nota 21). Il dimenticare le reciproche connessioni – e anche le contraddizioni – di questi aspetti del pensiero cartesiano conduce, nel migliore dei casi, all'esaltazione unilaterale del Cartesio razionalista che, una volta depurato del suo aspetto metafisico, sarebbe naturalmente destinato a sfociare nell'Illuminismo. In questo senso il vero Cartesio sarebbe dunque Locke²⁹. Ritornando ora a Del Noce, da un Cartesio, inteso unicamente in una dimensione razionalistica, sarebbe

Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 3-21. Al proposito cfr. E. RANDONE, *L'“incontro” di Löwith e Del Noce*, in «Annuario Filosofico» 20 (2004), pp. 335-373.

²⁷ Del Noce a questo proposito avanza l'ipotesi che Cartesio sia giunto a sostenere la causalità meccanica nell'ambito della “estensione” per evitare le critiche che i libertini (i quali avevano ripreso la contrapposizione manichea tra un principio del bene e un principio del male) avrebbero potuto muovergli. Cfr. RC, 56.

²⁸ Il legame intrinseco tra la filosofia cartesiana e il tema della libertà è oggetto di un bel saggio di Jean Paul Sartre, intitolato appunto *La liberté cartésienne*, introduzione a un volume su *Descartes* pubblicato dalle Éditions des trois collines, Genève-Paris, 1946, pp. 9-52 e poi raccolto in *Situations*, I, Gallimard, Paris, 1947, pp. 314-335; si veda la ed. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti, Milano, 2007.

²⁹ Si tratta, come è noto, di una tesi difesa, nell'ambito del neo illuminismo, da N. ABBAGNANO, nella sua *Storia della filosofia*, vol. II, UTET, Torino, 1963², pp. 230-232. Nel paragrafo *La lotta per la ragione*. In queste righe Abbagnano difende l'idea di una “ragione finita” e quindi anche di un'autonomia della ragione che troverebbe la sua radice prima in Cartesio, ma si sottrarrebbe all'assolutizzazione della ragione stessa (Spinoza, Hegel) per mantenersi fedele alla, appunto, “ragione finita” proposta da illuminismo e empirismo. Sulla falsariga dell'Abbagnano quest'interpretazione fu poi sviluppata da C.A. VIANO in *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1960. L'interpretazione di Cartesio è una delle tesi più discusse di Del Noce. Su questo punto la letteratura critica è molto ampia. Cfr. G. D'ACUNTO, *Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento*, in «Giornale di filosofia italiana», <http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Cartesio%20in%20Italia2.pdf>, 2007.

cominciato il movimento volto a escludere il soprannaturale, soprattutto in ambito filosofico. L'analisi ulteriore di Del Noce ci pare coerente e acuta. Secondo lui, infatti, l'esclusione del soprannaturale ha assunto due forme: la prima, «quella della trascrizione dell'assoluto in termini razionali»; la seconda, «quella dell'ateismo» vero e proprio, che del deismo stesso, esprime in Marx la conclusione necessaria. «La riduzione di Dio a grandezza razionale è certo il primo passo per potersene [ossia del teismo o se si vuole del soprannaturale] sbarazzare, giusta la verità della grande tesi pascaliana»³⁰ secondo la quale deismo e ateismo sono complementari: nel senso che deismo e ateismo sarebbero accomunati dal rifiuto del teismo perché il deismo altro non sarebbe che la premessa dell'ateismo.

1.2. L'ateismo come fenomeno tipico della filosofia moderna

Abbiamo visto come, per Del Noce, la connessione tra razionalismo e ateismo sia infrangibile e come essa costituisca il tratto essenziale di entrambi. Il punto estremo del razionalismo, cioè la sua massima coerenza, poggia però sul presupposto che l'ateismo esprima anche il «trapasso [...] dal razionalismo metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista» (PDA, 14). Questa circostanza si riflette anche sull'irrazionalismo; esso, infatti, non è che l'opposizione speculare alle varie forme di razionalismo e perciò, rispetto a esse, «resta totalmente subordinato al razionalismo» (PDA, 188) stesso³¹. Qui Del Noce introduce tre distinzioni: dopo aver premesso che nel suo aspetto generale l'irrazionalismo sarebbe la «posizione di pensiero [...] di cui non si può ravvisare l'iniziatore in altri che in Nietzsche»³² (PDA, 14), distingue «tre forme essenziali e irriducibili»: «l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico, [e] l'ateismo tragico». Quest'ultimo è particolarmente importante perché si conclude nella «“follia filosofica”» (PDA, 14)³³. Il primo, invece, che è una sorta di “ateismo notturno”,

³⁰ G. RICONDA in IT., p. 7.

³¹ Cfr. *infra*, nota 93.

³² L'ateismo negativo, vale a dire secondo Del Noce l'ateismo proprio di Schopenhauer, si distingue da quello di Nietzsche. Schopenhauer, come abbiamo visto, presenta una sorta di “ateismo notturno”, privo però di quell'aspetto tragico che segna quello nietzscheano. La distinzione di Del Noce tra ateismo “negativo” e “ateismo tragico” (o “nichilistico”) è conforme al passaggio dello stesso Nietzsche dall'adesione a Schopenhauer, tipica della sua giovinezza, al rigetto di essa, così marcato nella sua maturità.

³³ L'espressione ricorre in PDA, 14-15, laddove viene aggiunto che la filosofia nietzscheana fu «inaccessibile agli psichiatri». In questo senso – e il caso-Nietzsche è ben presente a Del Noce – la “follia filosofica” si identifica sostanzialmente con il “tragico”. Non è un caso che di Nietzsche si sia

caratterizza la filosofia di Schopenhauer; il secondo, l'“ateismo diurno”, emerge nell'illuminista Diderot nonché nell'umanesimo di Feuerbach, per sfociare, in forma esasperata, in Marx. Assai più rara è, infine, la terza forma di ateismo che Del Noce rinviene e analizza in Friedrich Nietzsche e Jules Lequier.

Iniziamo con l'ateismo negativo. Questa forma dichiara l'esaurimento storico del mondo trascendente, in sostanza di Dio, e finisce per convergere con il nichilismo³⁴. L'ateismo positivo, invece, è una critica rigorosa dell'ateismo negativo. Marx ne rappresenta il grado massimo, giacché si pone il compito di fondare una nuova città ideale, unificando paradossalmente le posizioni opposte dell'utopismo e del realismo storico-politico. Giustamente Del Noce sottolinea come proprio Marx parli di una società utopica del futuro. Tuttavia, mentre solitamente l'utopia (da *ou-tòpos*, non-luogo) è separata dalla realtà storico-politica, in Marx essa testimonia un realismo senza precedenti: la filosofia si rovescia in prassi rivoluzionaria³⁵. Infine l'ateismo tragico di Nietzsche, che è la prosecuzione, appunto tragica, dell'ateismo positivo, è indirizzata alla fondazione di «una nuova sorgente dei valori nella volontà di potenza» (PDA, 348).

L'altra caratteristica che differenzia l'ateismo negativo da quello positivo è l'aspetto elitario del primo; il secondo invece si presenta come un ateismo che è diventato senso comune, in grado cioè di generare una visione del mondo

occupato anche uno psichiatra diventato poi filosofo, Karl Jaspers i cui scritti il filosofo torinese ben conosceva. A dire il vero Del Noce precisa che l'espressione “folia filosofica” risale al Podach (cfr. PDA, 16, nota 5.). A questo proposito si veda E.F. PODACH, *Nietzsches Zusammenbruch*, Niels Kampmann, Heidelberg, 1930. Ne esiste una edizione francese a cura di A. Vaillant, J.R. Kuckenburg, *L'effondrement de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1978².

³⁴ Si può aggiungere che questa forma di ateismo è narrata in modo quasi veristico nella *Gaia scienza* di Nietzsche: è il celeberrimo episodio dell'uomo pazzo (*der tolle Mensch*) che non solo dichiara la morte di Dio, ma ne attribuisce la responsabilità all'uomo. Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, nella versione di F. Masini e M. Montinari, vol. V- Tomo II delle opere di Friedrich Nietzsche, ed. it. Diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1965, pp. 129-130. Questo scritto di Nietzsche apparve nel 1882 (versione ampliata nel 1887), con il titolo di *Die fröhliche Wissenschaft*, al quale Nietzsche aggiunse *La gaia scienza*, una definizione tratta dall'antica poesia provenzale. In tedesco l'edizione Colli-Montinari – che è stata condotta sui manoscritti originali – è apparsa, con la stessa numerazione di quella italiana, presso l'editore De Gruyter, Berlin.

³⁵ A giudizio di Del Noce, il fondamento di questa concezione si trova nella 11^a delle *Tesi su Feuerbach*: «I filosofi si sono limitati ad interpretare il mondo in modi diversi; si tratta ora di trasformarlo». Citiamo questa volta da *La sinistra hegeliana: antologia di testi*, a cura di K. Löwith, Laterza, Bari, 1960, seconda edizione con una prefazione di C. Cesa, *ivi*, 1966, p. 446. Sull'originale Tedesco, *Die Hegelsche Linke*, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 manca la trascrizione delle *Tesi su Feuerbach* che compare invece nell'edizione italiana.

collettiva³⁶. Tale intenzione diventa particolarmente chiara quando si osservi attentamente la vicenda storica del marxismo e del comunismo. Quando Del Noce scriveva, il “muro di Berlino”, simbolo del marxismo realizzato, e dell’ateismo positivo, era ben lungi dall’essere caduto. In questo Del Noce aveva visto molto lontano perché, come si sa, la fine storica dell’Unione Sovietica ha generato una società “opulenta” che mantiene tutte le negazioni del marxismo, ma perde l’aspetto salvifico ed escatologico del marxismo stesso.

In conclusione, l’ateismo viene visto come “punto d’approdo” di un particolare processo storico-filosofico. Per questo motivo Del Noce sostiene che non si possa parlare, per la filosofia antica, di un ateismo compiuto³⁷. Questa differenza fra la prospettiva del pensiero greco-latino rispetto a quella della compiuta modernità consiste in questo: nella modernità compiuta l’ateismo coincide con il rifiuto del soprannaturale, mentre nel mondo classico si assiste spesso alla negazione della mentalità mitica o magica che caratterizza numerosi suoi autori. Non a caso, può ben affermare Del Noce, «nessuna delle grandi direzioni del pensiero antico conclud[e] nell’ateismo» (PDA, 347).

Secondo il filosofo torinese il dubbio ateo non è una novità dell’età moderna, perché si è costantemente affacciato nel corso della ricerca filosofica. Il punto essenziale però è che esso si sia potuto presentare in forma coerente e compiuta soltanto nell’età moderna, accompagnando, per così dire, la vicenda del razionalismo; ne consegue che dal punto di vista del «periodizzamento della storia della filosofia, può esser detta età moderna quella in cui si manifesta il fenomeno dell’ateismo» (PDA, 347, nota 16)³⁸.

³⁶ A nostro modo di vedere, questo è il significato complessivo del capitolo de *Il problema dell’ateismo* dedicato a «Appunti sull’irreligione occidentale». Complementare a queste pagine sono anche le numerose analisi che Del Noce ha dedicato al pensiero di Antonio Gramsci (vedi soprattutto ne *Il suicidio della rivoluzione*; cfr anche l’articolo poco noto A. DEL NOCE, *La pedagogia della secolarizzazione e il conflitto delle culture*, pubblicato in PLURES, *Pluralismo culturale. Scuola e società*, Massimo, Milano, 1977, pp. 55-101).

³⁷ Di parere diverso è, invece, Massimo Cacciari che nella *Postfazione* all’ultima edizione de *Il problema dell’ateismo* parla di un’ambiguità del filosofo torinese nel delineare il concetto di ateismo. Cfr *ivi*, pp. XXXII- XXXIII.

³⁸ Le espressioni “periodizzamento” o “periodizzazione” della storia della filosofia possono ingenerare dubbi. Generalmente indicano un diverso inizio o una differente fine di un periodo storico oppure di un movimento culturale, o, ancora, un diverso articolarsi cronologico di essi. Nel senso di Del Noce, invece, i due termini, che egli adopera indifferentemente, vogliono indicare il senso di un processo irrevocabile verso l’immanentismo, un processo che caratterizzerebbe appunto l’età moderna. Reimpostare il problema della periodizzazione (o del periodizzamento) significa dunque,

Lo stesso insistere da parte dei filosofi medioevali sulle prove dell'esistenza di Dio dimostrerebbe come la posizione ateistica non venga considerata da quei pensatori come un'opzione valida, «perché l'affrontare il problema dell'ateismo importa che si vada al di là del campo delle prove». Queste ultime, a rigore, non sono affatto “prove”, perché presuppongono un orizzonte già religioso e per nulla soggetto al dubbio. Sono in realtà giustificazioni di un'«affermazione, di cui già si è certi, dell'esistenza di Dio, sono la definizione del rapporto tra Dio e il mondo nella visione religiosa; si muovono all'interno di una concezione già sacrale» (PDA, 347).

Una posizione importante in generale, e significativa per il pensiero delnociano, è rappresentata da Niccolò Machiavelli. Secondo l'interpretazione più diffusa del pensiero machiavelliano, anche Del Noce infatti lo vede come il fondatore della scienza politica, giacché il cancelliere fiorentino distingue il problema della politica da quello dello stato ideale; per lui, la politica – ed è una considerazione ovvia, universalmente ammessa – è scissa dalla morale, ovvero dalla prospettiva di uno stato ideale. Non che la domanda di Machiavelli sul modo in cui possa reggersi lo stato e su come possa operare l'uomo politico, in un mondo di uomini inclini più al male che al bene, sia di per sé contraria alla religione. Il fatto è che la prospettiva di Machiavelli nega la possibilità stessa di uno stato ideale, poiché se è inconcepibile una politica dipendente dalla morale (e quindi soggetta solamente ai criteri della politica) non può ammettersi neppure alcuna prescrizione che indirizzi la politica stessa. Per il segretario fiorentino «non c'è una Provvidenza trascendente né immanente che regga la storia»; dunque siamo di fronte a un pessimismo che discende non già dall'idea di una *natura lapsa* (decaduta). Proviene invece dalla negazione della Provvidenza, e quindi dall'idea che la natura umana sia immutabile, ossia sempre identica: ovvio che il concetto di progresso debba essere assente, sorgendo esso solo in relazione con una coscienza capace di trasformare la natura e poi di applicarsi anche alla storia. «Ma che altro diventano allora le religioni – osserva Del Noce – se non istituzioni utili allo Stato, e valutabili indipendentemente da ogni criterio di verità e di falsità, per la loro strumentalità politica?» (RC, 516-517). Ciò conferma l'estremo pessimismo di Machiavelli; «la natura» dell'umanità sarebbe indipendente da ogni trasformazione legata al tempo, sarebbe in qualche modo «eterna». L'umanità in quanto tale non sarebbe in alcun modo, usando un

per il nostro filosofo, mettere in discussione la «visione ordinaria della storia della filosofia». Cfr. PDA, 10.

termine di Del Noce, «perfettibile»³⁹ e dunque capace di un qualsiasi principio etico cui quello politico si subordini. All'uomo non resta che l'azione, ossia, con parola questa volta di Machiavelli, la «virtù politica»⁴⁰.

Si è detto dell'attenzione di Del Noce per la storia e per il suo articolarsi, anche dal punto di vista filosofico. Ma è singolare che in Del Noce convivano due autentici “modi” del pensiero che, nel corso della storia della filosofia, si sono affiancati, giustapposti e più spesso contrapposti: da una parte l'idea dell'Essere, dall'altra quella del Divenire. Certamente Del Noce considera preminente l'Essere, ma ciò non significa che, con questo, egli annulli il divenire. Si può forse dire che il divenire è interno all'essere. Lo stesso concetto a lui molto caro, di «restaurazione creatrice»⁴¹ obbedisce a questo criterio, perché interpreta i valori come eterni e perciò stabili ma, in questa dimensione, aperti alle “virtualità”⁴² di un divenire creatore.

La visione dell'ateismo come processo, secondo il nostro autore, è comprovata dall'analisi storico-filosofica, cioè da un'analisi che abbina indagine filosofica e indagine storica. A mano a mano che ci avviciniamo a Hegel e poi, in particolare, al successivo “neoidealismo italiano”⁴³ del '900 e coerentemente con le vicende politico-sociali dell'Italia di quell'epoca la filosofia tende a spodestare la

³⁹ Al termine “perfettibile” e a quello di “perfettismo” è necessario dedicare attenzione. Infatti, per Del Noce, il primo ha una connotazione positiva, il secondo negativa. “Perfettibile” significa passibile di miglioramento; “perfettismo”, invece, definisce un pensiero che si sbarazza dell'idea di peccato originale; che insomma concepisce la possibilità di una società perfetta, creata dal solo uomo. Questa dottrina, che è essenziale al concetto di rivoluzione quale si presenta nella prospettiva marxiana. Cfr a questo proposito A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. laddove egli parla di Rosmini e della sua concezione, appunto, del perfettismo. Quest'opera verrà indicata direttamente nel testo con la sigla ES, seguita dal numero di pagina.

⁴⁰ Del Noce aggiunge a questo proposito che l'*Atheismus triumphatus* (1630) già coglie tale origine machiavelliana dell'ateismo. Questo giudizio su Tommaso Campanella è costante in tutta l'opera di Del Noce.

⁴¹ A. DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero politico del Gioberti*, in «Humanitas» 1 (1961), pp. 16-40, cit. a p. 35.

⁴² La discussione su “possibilità” e “virtualità” è particolarmente viva nel dibattito filosofico del primo dopoguerra a Torino. Il maggior difensore della virtualità fu Carlo Mazzantini; della possibilità Nicola Abbagnano. Questi rimproverava al Mazzantini di essere ancora prigioniero, appunto con la sua virtualità, di una categoria legata alla necessità. In parole semplici, la possibilità è libera, perché non è vincolata alla presenza dell'essere. La virtualità invece, proprio perché è legata all'essere (in Mazzantini essere e Dio coincidono) sarebbe determinata e quindi retta dalla categoria della necessità. In altre parole sarebbe lo sviluppo di ciò che è già presente anche se in forma potenziale nell'Essere, non soltanto di Dio ma anche dell'uomo. Mazzantini rimproverava invece ad Abbagnano il fatto che la possibilità fosse del tutto astratta e cioè sostenuta solo dalle determinazioni del pensiero.

⁴³ Il carattere religioso del pensiero di Gentile e di Croce è accettato dalla gran parte della storiografia.

religione sostituendosi a essa nell'adempiere a un compito, appunto, religioso. E se il nucleo fondante della religione è il problema della salvezza⁴⁴, nelle espressioni del «divino immanente»⁴⁵ la filosofia subentra alla religione nello svolgere una funzione salvifica.

Per Del Noce, questa trasformazione è importantissima, perché separa anche la *Weltanschauung* medievale da quella moderna. Per la prima, infatti, il primato è da attribuirsi alla religione; per la seconda, come sopra s'è visto, il primato va alla filosofia. La supremazia della filosofia sulla religione, infatti, ha conseguenze di grande rilievo, giacché conduce necessariamente alla negazione del soprannaturale. L'ateismo – che si caratterizza proprio per la negazione del soprannaturale – sarebbe così l'esito finale di ogni forma di pensiero moderno che affermi il primato della filosofia. Due ne sono le forme, e precisamente:

- a) quella che Del Noce definisce del “rinascimentalismo”⁴⁶, la cui evoluzione darebbe origine prima al pensiero libertino⁴⁷ e poi al materialismo illuministico (specialmente quello di La Mettrie e d'Holbach);
- b) la filosofia classica tedesca (entro la quale la supremazia filosofica compete a Hegel) al concludersi del cui sviluppo comparirebbe Marx. Ma si tratta di un Marx bifronte perché per un verso, secondo Del Noce, egli sarebbe il filosofo rigoroso che porta a compimento l'hegelismo; per l'altro verso invece sarebbe una figura concettualmente instabile, addirittura contraddittoria, ma soprattutto fragile e incapace di resistere alle armi così affilate del nichilismo nietzscheano. In altre

⁴⁴ Che il problema primo della religione sia quello della salvezza è il concetto sul quale poggia l'interpretazione di Abbagnano. Cfr. la voce religione sul *Dizionario di filosofia* sopra ricordato che fu oggetto, tra l'altro, del corso di storia della filosofia che fu tenuto, all'Università di Torino, nell'anno accademico 1961-1962.

⁴⁵ Del Noce definisce in questo modo le forme di religiosità che, pur negando un Dio trascendente, conservano un'idea del tutto immanente di un che di divino intrinseco alla storia stessa.

⁴⁶ Occorre chiarire ulteriormente questo termine giacché in Del Noce esso è ambiguo. Con il termine “rinascimentalismo”, infatti, il filosofo torinese intende presentare non già una nuova interpretazione complessiva del Rinascimento, ma porre in luce quella componente del Rinascimento stesso che abitualmente viene indicata come “naturalismo rinascimentale”.

⁴⁷ Come nel caso precedente, anche qui è utile precisare: dice esplicitamente Del Noce: E' «chiaro che non intendo qui riferirmi al libertinismo come fatto di costume, ma al suo aspetto di pensiero di cui è documento il *Libertinage érudit*, cioè [intendo riferirmi] alla manifestazione post-machiavelliana dell'irreligione sul piano dell'umanesimo». Del Noce attribuisce al libertinismo un carattere di unicità e di estrema importanza perché lo ritiene «un fenomeno unico, ed è astratta e superficiale la sua considerazione sotto il solo aspetto del costume come unilaterale quella che guarda soltanto lo scetticismo degli eruditi» (DCAR, 225, nota 8).

parole, non solo “la necessità delle essenze”⁴⁸ ma pure «la considerazione storica mostra [...] come l’ateismo non neghi il passaggio dal Dio religioso al Dio filosofico perché ha negato il Dio filosofico; ma [mostra] che invece [il passaggio dal Dio religioso al Dio filosofico] è la conclusione di un processo che ha preso inizio con la negazione del Dio religioso, o, anzi, che ha semplicemente preteso prescindere» (DCAR, 225)⁴⁹.

Cercando di riepilogare: inizialmente l’ateismo è la volontà di vivere in conformità con il razionalismo, cioè con il rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*. «E, di fatto, la ricerca della totale coerenza tra il pensiero e la vita definisce il problema che porta al passaggio da Hegel a Marx, da Schopenhauer a Nietzsche, come pure in un certo senso da Heidegger a Sartre» (PDA, 40-41). Il processo filosofico non parte dal rifiuto di Dio per approdare alla negazione del peccato; percorre invece la strada inversa: il razionalismo è una posizione gratuita, ossia razionalmente non giustificabile, di rifiuto del trascendente – proprio per il fatto di essere una scelta non giustificabile – e non fornisce prove della non-esistenza di Dio. È vero che in più di un caso il razionalismo ritiene di poter addurre delle prove speculative: esse, tuttavia, non sono affatto tali perché, a ben vedere, vengono cercate a posteriori e soltanto per legittimare la posizione razionalista (cfr. PDA, 366).

Il razionalismo appare dunque a Del Noce come una posizione sostanzialmente acritica, perché pur manifestando l’esigenza di “fondare” razionalmente ogni sua affermazione, non è in grado di giustificare i propri presupposti. In altre parole, il razionalismo non chiarisce il fatto che il giudicare ogni evento come suscettibile di spiegazione razionale può essere soltanto frutto di una scelta, poiché, come direbbe Marcel, si tratta di prendere posizione sull’inverificabile (cfr. PDA, 192)⁵⁰. «In verità, questo aspetto opzionale dell’ateismo», in quanto

⁴⁸ Si tratta di una definizione, caratteristica della scrittura di Del Noce, che la usa per designare la necessità logica che sovrintende alle relazioni tra due o più fatti.

⁴⁹ Per quanto riguarda la connessione tra l’illuminismo e le forme successive di ateismo, Del Noce afferma: «Possiamo dire, in termini generalissimi, che si può parlare di inizio dell’illuminismo quando si associano tre momenti di pensiero, che ancora nella prima metà del ‘600 apparivano contrastanti e opposti: la critica libertina della tradizione, onde il particolare storicismo illuministico; gli indirizzi della religione e del diritto naturale, che a contatto di tale critica passano dalla tendenza conciliativa a quella antitradizionalista e progressista; lo spirito della nuova scienza. La forma in cui l’illuminismo trova la sua fine è il dissociarsi della sintesi: il libertinismo continua come decadentismo, lo spirito rivoluzionario trova, dopo un certo processo, la sua forma definitiva nel marxismo, lo spirito scienziato continua nel positivismo. Si profilano quindi, in questo dissociarsi, le forme essenziali dell’ateismo contemporaneo» (*Ivi*, nota 9).

⁵⁰ Sempre a questo proposito cfr. G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, in

arbitrario postulato» – nel senso prettamente matematico di un principio che non può essere dimostrato razionalmente, ma che ciononostante dev'essere accettato per vero – era già stato sottolineato da molti filosofi del passato: così Cartesio stesso aveva messo in luce l'arbitrarietà dell'erigere a evidenza, valida per sé, la realtà estesa indipendentemente dal riferimento alle realtà dell'io e di Dio, anche semplicemente per il fatto che Cartesio ritiene il giudizio un atto della volontà libera. Allo stesso modo Rousseau avrebbe visto nel dubbio ateo⁵¹ «la decisione di volere che Dio non sia» (PDA, 16-17).

1.3. Condanna o “legittimazione critica”?

Questo per quanto concerne il razionalismo. A riguardo invece dell'ateismo contemporaneo il suo tratto precipuo sarebbe quello di affermarsi non negando affatto tale carattere postulatorio, ma accentuando marcatamente quel distacco dal trascendente che già era contenuto *in nuce* nella posizione razionalistica. Uno dei caratteri dell'ateismo contemporaneo consiste nel fatto che esso rifiuta «l'aspetto per cui il pensiero kantiano può venire presentato come un itinerario verso Dio, la *Critica della Ragion pura* servendo di introduzione alla *Critica della Ragion pratica*» (PDA, 17). L'ateismo contemporaneo avrebbe perciò la capacità di presentarsi come un'estensione della critica kantiana alla metafisica così radicale da tagliare le radici alla stessa *Critica della Ragion pratica*⁵². Ora, com'è ovvio, questa argomentazione equivale a un riconoscimento formale del carattere postulatorio dell'ateismo. E ciò, secondo Del Noce, ha «la funzione di mettere in chiaro l'opzione prima che sta a fondamento del razionalismo (e dell'irrazionalismo come suo rovescio) e di permetterne con ciò la critica interna» (*ibidem*).

Ma la modernità, in quanto inscindibile dall'ateismo, è davvero da condannare *in toto*? Oppure l'esito ateistico appartiene soltanto a una modernità il cui concetto si è affermato semplicemente perché è prevalso in una storiografia

«Annuario Filosofico» 3 (1987), p. 34. Sull'argomento cfr. soprattutto P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, pref. di Gabriel Marcel, Studium, Roma, 1950, *passim*.

⁵¹ Per questo, secondo Del Noce, Rousseau «è l'unico vero maestro di Kant» (PDA, 17).

⁵² Anche in questo caso Del Noce vuol significare che il pensiero kantiano può essere interpretato, in qualche modo, anche nella sua dimensione religiosa. Ma un'operazione di tal genere richiede appunto la lettura della *Critica della ragion pura* come introduzione alla *Critica della ragion pratica*; sicché questa concezione del pensiero kantiano come un itinerario verso Dio potrebbe presentarsi come «un'estensione della critica kantiana alla metafisica così radicale da tagliare le radici alla *Critica della Ragion pratica*» (*ibidem*). C'è da chiedersi se, per questa interpretazione di Kant, Del Noce, che era stato molto legato a Piero Martinetti sia stato da lui influenzato.

filosofica unilaterale? Occorre precisare: Del Noce non vuole condannare *in toto* la modernità stessa, come avviene per esempio nei pensatori “reazionari” e tra questi soprattutto nel primo Maritain⁵³. Occorre ipotizzare almeno una linea di sviluppo alternativa a quella che porta all’ateismo. Essa si esprimerà in una vera e propria «legittimazione critica della modernità»⁵⁴, costituendo essa la linea dell’“ontologismo”⁵⁵, volta a recuperare il rapporto con il trascendente. Come abbiamo visto, tanto la critica della linea razionalistica della modernità, quanto l’indicazione – alternativa a essa, appunto, dell’ontologismo – prendono inizio da Cartesio. La filosofia cartesiana, proprio per questo, rivela un carattere di assoluta “novità” ma anche di marcata “ambiguità” (cfr. PDA, 442; RC, 581-676). A questo volto del cartesianesimo – che non si discosta più di tanto dall’immagine frequente del Cartesio “*philosophe au masque*”⁵⁶ – riconduce la critica di Del Noce al razionalismo della modernità, nel cui ambito è compreso quello di Cartesio, certamente razionalista, ma non esclusivamente razionalista.

Da una parte, infatti, l’autore del *Discorso sul metodo* ignora i limiti della ragione e ne fa il fondamento di se stessa, stabilendo in tal modo le premesse per il Dio-Concetto hegeliano. Questo Dio-Concetto di Hegel non solo, come gli rimprovererà Kierkegaard, non ha più nulla da dare né da dire all’uomo in quanto elide il rapporto dell’immanenza con la trascendenza i cui due termini vengono a coincidere. Escludendo qualsiasi fede trascendente, questo Dio-Concetto (che è Dio in quanto Concetto ma anche Concetto in quanto Dio) dovrà poggiare sulla sola ragione. Per un altro verso, in Cartesio sarebbero presenti nel contempo sia la critica della metafisica speculativa e del razionalismo, sia la connessione con la fede e la trascendenza, che si esprimono nella teoria della libertà divina. Questa dottrina, come

⁵³ J. MARITAIN, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Nouvelle édition revue et augmentée, Librairie Plon, Paris, 1937, ed. it. a cura di A. Pavan, *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia, 1974. Cfr. dello stesso Maritain, *Antimoderne*, Édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1922, ed. it. a cura di O. Orlandi, *Antimoderno: rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, premessa di L. Castiglione, Logos, Roma, 1979.

⁵⁴ Per quanto riguarda la visione di Del Noce come pensatore non reazionario si rimanda all’opera di M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti1820, Milano, 2011. Principale artefice dell’interpretazione di Del Noce quale “reazionario” è stato Norberto Bobbio, che tra l’altro ebbe a definire Del Noce come il “Maistre italiano”.

⁵⁵ Cfr. PDA, pp. 105-106, in cui Del Noce dichiara di aver rettificato la sua prospettiva sull’ontologismo quale era stata da lui esposta nella voce omonima dell’*Enciclopedia filosofica* (Firenze, Sansoni, 1957).

⁵⁶ Cfr. M. LEROY, *Descartes. Le philosophe au masque*, Rieder, Paris, 1929, citato in RC, 547.

testimoniano ad esempio le sue lettere a Marin Mersenne⁵⁷, ha una importanza decisiva allorché si voglia “collocare” il cartesianismo nella vicenda della filosofia moderna dell’Europa.

Ritorniamo ora sulla differenza che intercorre tra la posizione di Del Noce e quella reazionaria⁵⁸. Egli afferma infatti: «La posizione reazionaria [...] è la negazione radicale del mondo moderno, così nel suo momento liberale, come in quello socialista. Per me, invece, c’è un valore essenziale che si è chiaramente affermato soltanto nel mondo moderno e che il cristianesimo può assumere ed elevare nella sua purezza, il momento liberale. [...] Rispondo che la mia posizione è estremamente simile a quella di Maritain, quando essa sia correttamente interpretata»⁵⁹. Maritain, infatti, è un autore fondamentale nella formazione di Del Noce, come di tanti altri pensatori “cattolici”. In particolare il maritainiano *Umanesimo integrale* (1936) rappresenta uno dei più solidi riferimenti della prima formazione filosofica, politica, morale di Augusto Del Noce.

L’importanza di *Umanesimo integrale* si mostra soprattutto nella critica di Del Noce al fascismo, in quanto il pensiero di Maritain gli permetteva di conciliare cristianesimo e democrazia; era un problema tanto più urgente nel momento in cui molti cattolici vedevano nel fascismo sia l’antidoto al diffondersi del marxismo, sia l’alleato per un’auspicata restaurazione del *Sacrum Imperium* medioevale⁶⁰. L’opera

⁵⁷ Cfr. R. CARTESIO, *Lettera a Mersenne, 15 Aprile 1630*, in *Tutte le lettere 1619-1650*, (con il testo originale a fronte) a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005, p. 147. Sull’atteggiamento non “reazionario” di Augusto Del Noce rispetto alla modernità si è scritto, qualche anno or sono: «L’opposizione alla linea razionalista si radica non solamente all’interno del Moderno, ma nello stesso pensiero, quello di Cartesio, che filosoficamente lo fonda. Già questa collocazione del discrimine decisivo nel punto genetico della filosofia moderna esclude di per sé l’accostamento, che pure non s’è mancato di fare, tra la prospettiva di Del Noce e quella dei critici antimoderni, o premoderni, della modernità» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, p. 227). Tale giudizio è stato ribadito dallo stesso Esposito nel suo recentissimo *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Einaudi, Torino, 2016.

⁵⁸ Con questo termine Del Noce intende quegli indirizzi filosofici che nascono in opposizione alla rivoluzione francese, i cosiddetti “antimoderni”, e ciò contrariamente al significato più diffuso del termine. Nell’uso comune, infatti, il termine “reazionario” sta ad indicare un atteggiamento politico retrogrado e conservatore. Tipico il caso di Norberto Bobbio quando commemorando—pochi giorni dopo la morte Augusto Del Noce lo definì il De Maistre italiano (cfr. N. BOBBIO, *Del Noce, filosofo dell’antimoderno*, in «Società e cultura», supplemento de «La Stampa», 2 gennaio 1990).

⁵⁹ A. DEL NOCE, *Il progressismo cattolico*, in IDEM, *Il problema politico dei cattolici*, Unione Italiana per il Progresso della Cultura, Roma, 1967, pp. 45-125, cit. alle pp. 124-125, ristampato in A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, pref. di R. Buttiglione, a cura di B. Casadei, Leonardo editore, Milano, 1994, pp. 147-226, cit. alle pp. 201-202.

⁶⁰ Si può ricordare per questo concetto il notissimo studio di A. DEMPFF, *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1929; trad. it di C. Antoni, ristampa anastatica,

maritainiana insomma rappresentava per Del Noce così una garanzia teoretica come una norma di comportamento nella pratica, considerando che gli riapriva la strada dell'impegno politico – e proprio in anni difficili, in cui molti intellettuali cattolici scindevano, o meglio rendevano reciprocamente incompatibili, vita politica e vita spirituale⁶¹.

1.4. La naturalità del male

Giova ripetere che, secondo la prospettiva delnociana, il razionalismo è quella linea di pensiero che poggia su una pretesa impossibile da esaudire: quella di prescindere dal peccato originale. Questa caratteristica è essenziale per comprendere non solo il razionalismo ma – cosa ben più importante – l'ateismo. In ogni razionalismo, infatti, si possono incontrare elementi in apparenza cristiani; tuttavia essi sono “trasvalutati” – dice Del Noce, con terminologia nietzscheana – proprio a causa della negazione del peccato. Oltre a ciò, il marxismo accentua marcatamente tali aspetti, portandoli alle conseguenze estreme e rendendoli perciò atei. Inoltre, l'impostazione marxiana prenderebbe spunto dalla prima elaborazione dell'idea di rivoluzione, cioè da Rousseau (cfr. PDA, 24)⁶².

La linea razionalistica moderna, come già abbiamo detto, segna il distacco dalla trascendenza, ma è volta anche a negare la realtà del male; neutralizza tale concetto, o riducendolo a pura apparenza, o attenuandone il carattere di negatività. Ricevendo una giustificazione razionale, il male rappresenta così la condizione “normale” dell'essere umano; naturalmente, “normale” significa qui universale, sicché il male stesso, presentandosi come universale, diventa necessario. Tale interpretazione è evidentemente opposta a quella cristiana del peccato, interpretazione che, riprendendo i passi biblici, sottolinea la realtà del male e nel

Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica, presentazione di Franco Cardini, Le Lettere, Firenze, 1988. Per un inquadramento storico, filosofico e, in senso lato, culturale, cfr. G. FRANCHI, *Il contributo di “Sacrum Imperium” di Alois Dempf al dibattito novecentesco sulla “teologia politica”*, in «Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze», Cerdef, Roma, 2005, pp. 335-345.

⁶¹ Come scrive nel 1982, infatti, la lezione di Maritain consisteva, per Del Noce, nella «liberazione della filosofia cattolica della storia dall'utopia archeologica, che prendeva la forma dell'opposizione della società medievale alla società moderna, o del sogno romantico della restaurazione del Sacrum imperium» (A. DEL NOCE, *La lezione di Maritain*, in PLURES, *Atti del convegno di studi a chiusura delle celebrazioni nazionali nel 1. centenario della nascita di Jacques Maritain*, Laurenziana, Napoli, 1984, pp. 15-16).

⁶² Cfr più avanti il capitolo del nostro lavoro dedicato a Galvano Della Volpe.

contempo la sua non naturalità e la sua non-necessità; questa poggia sulla libertà dell'atto da cui deriva il peccato originale (proprio perché il peccato originale è un atto libero; per conseguenza questa libertà genera la responsabilità dell'uomo). Ricapitolando: secondo la visione cristiana, il male non esiste per necessità ma è stato generato dall'uomo; discende insomma da un atto di libertà, che ha prodotto la colpa definita "peccato originale" e, attraverso di esso, ha trasmesso tale colpa all'intera creazione⁶³; questa sarebbe stata di per sé buona, come buono sarebbe stato l'uomo se non fosse intervenuto il peccato originale. Proprio per questo rappresenta il distacco più radicale dalla tradizione cristiana, un punto di rottura da cui fuoriesce il germe dell'ateismo, con tutti i suoi corollari. Come afferma giustamente Riconda: «Di contro alla concezione biblica la situazione umana è vissuta non come quella di un essere decaduto, che ha fallito la sua destinazione originaria, ma [è vissuta] come del tutto naturale e normale»⁶⁴.

Per dimostrare la sua tesi Del Noce, infatti, cita alcuni passi che illustrano una diversa visione del peccato e ne mostrano l'incompatibilità con la visione cristiana. Il simbolo più importante di questa contrapposizione è il cosiddetto "mito di Anassimandro". Ne parleremo più avanti. Dobbiamo però anticiparne un'aspetto che concerne la condizione esistenziale dell'uomo in riferimento a come è presentata nella *Genesi*⁶⁵: per il sacro libro, la finitudine dell'uomo, pur responsabile della sua disobbedienza originaria, mantiene in qualche modo una relazione con Dio; all'opposto, secondo il "mito di Anassimandro" il finito è di per sé colpevole per il fatto che l'unico suo possibile significato consiste nel dissolvere l'individualità e nel disciogliersi nella totalità, o, per essere più precisi, nell'illimitato, appunto l'*ápeiron* di Anassimandro. Sviluppando quest'idea Del Noce afferma infatti: «È celebre il

⁶³ Cfr. E. MONTALE, *Spesso il male di vivere ho incontrato*, in *Ossi di seppia*. Citiamo dall'edizione dei "Meridiani", Mondadori, Milano, 2011, p. 50. Questa raccolta di versi era stata pubblicata a Torino da Piero Gobetti nel 1925. La poesia citata è una metafora del «male di vivere», ossia della sofferenza connaturata alla vita e alla stessa natura. Secondo la visione cristiana, infatti, il peccato originale, di cui l'uomo è causa libera, è stato trasmesso anche alla natura in generale. In questa poesia si trovano tre immagini che rappresentano la sofferenza della natura: «il rivo strozzato», «l'incartocciarsi della foglia riarsa» ed «il cavallo stramazzone».

⁶⁴ G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, cit., p. 29. Per una discussione più ampia sul tema del male in relazione a Del Noce cfr. G. COTTA, *Male e questione ontologica a partire da Del Noce*, in «Dialégesthai. Rivista telematica di filosofia», 10 luglio 2012, on line, <http://mondodomani.org/dialegesthai/gcot01.htm>.

⁶⁵ Cfr. *Genesi*, nella traduzione dall'ebraico di A.S. Toaff, nella edizione de *Il Pentateuco*, a cura di D. Disegni, Marietti, Torino, 1965, 3,1-24.

passo del Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante*⁶⁶, secondo cui la caduta era necessaria ed è stata salutare, perché la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male» (PDA, 24). Del Noce ricorda qui un artificio che godrà di ampia fortuna, per esempio in ambito libertino: l'idea della religione come un inganno destinato a confondere l'ingenuità popolare. A questo proposito, il nostro autore ricorda anche i testi di Spinoza⁶⁷, in cui il peccato originale è del tutto assente, in quanto l'idea di Dio, creatore e ordinatore di tutte le cose, comprese le vicende umane, esclude che si possa parlare di "peccato". Secondo il filosofo olandese, dunque, il cristianesimo utilizza l'argomento del "peccato" perché i testi sacri, per poter essere accessibili a tutti, devono esprimersi *more humano*. La conclusione di Del Noce è la seguente: «quando poi Spinoza vuol dare al racconto biblico un'interpretazione allegorica, allora compare anche in lui l'idea della positività del peccato» (PDA, 25).

Passando poi a Hegel, il nostro filosofo sottolinea l'estremo interesse di alcuni suoi passi, che, come vedremo, apriranno a quello sviluppo cui Marx darà corpo. Secondo Hegel, il peccato originale è un mito, ossia lo strumento attraverso il quale l'uomo diventa pienamente uomo. Solo per fare un esempio tra gli altri, il paradiso è per Hegel un'illusione, in quanto la realtà è la sua condizione normale. La conoscenza equivale, per lo stesso Hegel, al superamento di ciò che la tradizione cristiana vede come il peccato originale. Tuttavia la conoscenza, ossia, lo ripetiamo,

⁶⁶ In tale opera Bruno descrive, infatti, la condizione edenica non come una situazione di bontà e di giustizia, bensì come uno stato d'ozio e di rozzezza, per cui la caduta sarebbe stata liberatoria e salutare. Lo stato edenico, per Bruno, sarebbe semplicemente un mito paragonabile all'età dell'oro degli antichi, il cui significato è quello di porre in risalto la condizione normale dell'umanità attuale, sottolineando come le virtù umane necessitino del male come ingrediente indispensabile per l'esercizio delle stesse. Cfr. G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, 1584, in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 728 e sgg.

⁶⁷ Del Noce si riferisce in particolare al carteggio fra Spinoza e Willem van Blijenbergh, per il periodo dicembre 1664/giugno 1665. Cfr anche il *Trattato Teologico-Politico*, cap. XIX; *Trattato Politico*, cap. II, 18-23; cap. IV, 4; *Etica*, IV, 3, scolio II. Tali passi si possono leggere, ad esempio, in B. SPINOZA, *Opere*, (con testo a fronte) a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007. Per l'importanza della corrispondenza con Blijenbergh, cfr. A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza* (1924), nuova ed, nelle torinesi Edizioni di «Filosofia», 1963, (cit. alle pp. 102 e sgg), riedito da La nuova Italia, Firenze, 1994². Giuseppe Riconda mostra come, secondo Spinoza, la negazione del presunto peccato originale sia esplicita. Infatti, sempre secondo Riconda, in una celebre pagina del suo epistolario con Blijenbergh sopra ricordato il peccato originale, secondo il filosofo olandese, «si inquadra nella sua teoria generale del male, per la quale esso è solo un minor grado di perfezione, che risulta manchevolezza unicamente per il nostro confronto, ma che non è tale in natura, pensata come la somma delle perfezioni che si integrano in una assoluta positività» (G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, cit., p. 30).

ciò che il cristianesimo hegeliano identifica con il mito del peccato originale, svolge anche un'altra funzione molto importante. Hegel la considera infatti «come superamento dell'unità naturale»; ossia il distacco dall'uomo e dal suo pensiero dalla cosiddetta natura è perciò il distinguersi dell'uomo stesso anche dal regno animale. «Quel peccato non è una storia accidentale, bensì è la storia eterna dello spirito. Lo stato d'innocenza, questa condizione paradisiaca, è lo stato animale⁶⁸. Il paradiso è un parco, dove possono rimanere solo gli animali, non già l'uomo [...] Perciò il peccato originale è il mito eterno dell'uomo, è il peccato tramite il quale l'uomo si fa uomo»⁶⁹. Il peccato originale nella concezione hegeliana, dunque, deriva dalla coscienza, in quanto essa separa il pensiero, vale a dire il “soggetto” dal suo “oggetto”, la realtà, consentendo così all'uomo di pensare. Insomma, questa situazione non si realizza negli animali, proprio perché essi non hanno coscienza. «Rimanere fermi a questo punto di vista», vale a dire arrestarsi all'assenza di coscienza degli animali «è tuttavia il male», perché la scissione che la coscienza comporta è un «sentimento di dolore per se stessi e di nostalgia», analogo a ciò che Davide esprime nel salmo 51: «“Signore, fammi un cuore puro, uno spirito nuovo, certo”».

Secondo Hegel, poi, tale sentimento si può già presagire nel peccato originale; tuttavia esso non prevede affatto la conciliazione, bensì il superamento, da parte dell'uomo, del peccato, e conseguentemente il suo permanere in una condizione di colpa. Ciononostante nell'“antico peccato” è contenuta, *in nuce*, la profezia della conciliazione: «“Al serpente – dirà infatti Hegel – dovrà essere calpestata la testa” [Genesi, 3,15] – ma in maniera ancor più profonda nelle parole pronunciate da Dio, una volta constatato che Adamo aveva mangiato di quell'albero: «“Guarda, Adamo è divenuto come uno di noi, possiede il sapere del bene e del male” [Genesi, 3, 22]». Dio conferma così le parole del serpente, e in questo modo ad aver ragione è il serpente stesso⁷⁰. «In sé e per sé ecco dunque la verità: mediante

⁶⁸ Potrebbe apparire singolare la posizione, analoga nel problema, ma opposta nella soluzione, di Leopardi. Questi infatti, nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, espone poeticamente l'idea che all'infelicità umana, causata dalla coscienza, si contrapponga la felicità degli animali, in questo caso le pecore, delle quali appunto il pastore è custode. Insomma, per Hegel l'animale è infelice perché non ha la coscienza, mentre per Leopardi è felice proprio perché non la possiede.

⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837, poi nella sopraricordata ed. Glockner. Citiamo dalla trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 268.

⁷⁰ Hegel, come del resto già Goethe, intende il male la molla che spinge l'uomo verso il bene. Un'idea che avrebbe trovato molta fortuna è quella per cui la via verso il cielo deve passare per

lo spirito, mediante la conoscenza dell'universale e dell'individuale, l'uomo afferra nel pensiero Dio stesso»⁷¹.

Hegel ha pensato a un "superamento" del cristianesimo che, coerentemente con il procedimento della dialettica, non consiste nell'annullamento di esso, ma nella sua conservazione in una sintesi superiore. I dogmi del cristianesimo, cioè, vengono mantenuti, mentre la teologia viene sovvertita. Tuttavia, secondo Del Noce, l'interpretazione che Hegel dà del peccato originale è il presupposto necessario per comprendere i caratteri del concetto hegeliano di religione. Fra tutti i dogmi cristiani – continua il filosofo torinese – il peccato originale è quello che Hegel rovescia in misura maggiore, al punto che, a rigore, è impossibile parlare di una sua conservazione. «Ed è pure chiaro come questo rovesciamento [...] dell'interpretazione del peccato iniziava un processo di pensiero che non poteva non portare alla formulazione dell'antitesi più radicale del cristianesimo» (PDA, 26). Al punto che la continuità⁷² filosofica tra hegelismo e marxismo può essere dimostrata

l'inferno, cioè deve transitare attraverso "l'immane potenza del negativo". L'innocenza dell'"anima bella" è invece stasi, inerzia, morte. Per Hegel l'uomo deve peccare, deve superare l'innocenza naturale. Deve realizzare la promessa del serpente: deve cioè conoscere, come Dio, il bene e il male. Questa conoscenza «è l'origine della malattia, ma anche la sorgente della salute, è la coppa avvelenata nella quale l'uomo beve la morte e la putrefazione, e nello stesso tempo il punto sorgivo della riconciliazione, poiché porsi come cattivo è in sé il superamento del male» (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Duncker und Humblot, Berlin, 1832 (rimandiamo però alla sopracitata edizione Glockner); si veda la traduzione italiana con il titolo *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Zanichelli, Bologna, 1974, vol. II, p. 317; su questo tema cfr. M. BORGHESI, *Il patto con il Serpente*, in «30Giorni» 2 (2003), pp. 78-84).

⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 268-269. A questo proposito Del Noce cita il commento di Michel Carrouges: «La rivolta di Adamo, principio di salvezza. Per il cristianesimo la creazione è eccellente in sé, secondo la parola di Dio stesso. Il soggiorno di Adamo sulla terra, anche a questo solo titolo, fin dall'origine meritava di chiamarsi Paradiso. E la situazione di creatura data ad Adamo, rendeva il suo gesto di rivolta contro il Creatore assurdo ed empio, e folle la sua volontà di eguagliare l'Onnipotente. Per Hegel, al contrario, la Creazione essendo il male, il Paradiso non può essere che un'illusione. Che il primo uomo si creda felice nascendo e che riconosca un Creatore come suo padrone, non può essere che la peggior caduta, perché rende irrimediabile la sua sventura. Ma al contrario, se egli si alza con audacia, se aspira a molto più che al paradiso, se vuole divenire simile a Dio, allora tutto sarà salvato; l'uomo, avendo ritrovato il ricordo della sua origine divina e possedendo la volontà di risalire alla sommità del firmamento, finirà per superare la divisione della natura divina. E sfidando lo Pseudo-Creatore, egli non commette più un'usurpazione, ma, al contrario, segna con forza l'inizio di un legittimo tentativo di recupero. [...] Evidentemente per Hegel la grandezza del cristianesimo consiste nel dare al mondo il concetto della sfida del primo uomo, mentre la sua debolezza è nel vedervi l'errore» (M. CARROUGES, *La mystique du surhomme*, Gallimard, Paris, 1948, pp. 18-19; trad. it. di R. Gradi, *L'avventura mistica della letteratura*, Edizioni Abete, Roma, 1968, pp. 24-25). Ringrazio il professor Giuseppe Riconda per avermi indicato questo passo.

⁷² Questo termine assume nel pensiero di Del Noce un significato particolare. Sta a indicare lo sviluppo di un concetto o un problema nel succedere di una filosofia all'altra. In questo passaggio il

nel modo più esemplare proprio attraverso la concezione sia hegeliana, sia marxiana, del peccato (cfr. *ibidem*).

Proseguendo la sua ricerca, Del Noce, anche in conseguenza di una profonda riflessione sul pensiero di Šestov, avverte l'urgenza di definire, con sempre maggior rigore, la natura di ciò che è "finito" o – il che è la stessa cosa – della condizione umana dopo la colpa originaria. Anche dopo questo lungo itinerario il nostro filosofo ritrova Anassimandro; in particolare il suo celebre passo: «Principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»⁷³. Da ciò deriva la visione razionalistica del male secondo cui la caratteristica essenziale di ciò che è "finito" è la colpa stessa, che quindi risulta così intrinseca all'essere finito da assumere dimensione ontologica. Ora, se l'idea di individualità è ontologicamente connessa alla colpa, ne consegue che la condizione dell'essere finito (e quindi colpevole) non può essere superata.

Dal punto di vista della morale, Del Noce può così affermare che lo status dell'uomo è stretto in una contraddizione esiziale: o il finito sconta il fio⁷⁴ di essersi separato dall'infinito – e allora per lui non vi è salvezza possibile, giacché soltanto con la morte, ossia con la dissoluzione dell'individuo nell'indistinto, l'individuo stesso potrà sottrarsi alla colpa. Oppure il finito ha in sé una possibilità di salvezza – e allora l'individuo singolo sarà libero dalla colpa, intesa come limite insuperabile, e potrà salvarsi come individuo⁷⁵. In sintesi: l'individuo potrà salvarsi come individuo soltanto rifiutando la visione indicata nel frammento di Anassimandro.

concetto (o il problema) che, per esempio nel pensatore antecedente era rimasto allo stato potenziale, viene condotto alla sua rigorosa ed esplicita coerenza dal filosofo o dai filosofi che vengono dopo.

⁷³ Fr. B 1 di Anassimandro, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1952; trad. it. di R. Laurenti, *I Presocratici*, Laterza, Roma, 1990, pp. 106-107. Più recentemente si segnala PLURES, *I presocratici*: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro et al., realizzazione editoriale e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, nella nota collana già diretta da G. Reale, "Il pensiero occidentale".

⁷⁴ Questa è l'espressione adoperata da Del Noce equivalente però al termine «pena» nell'edizione Bompiani di cui alla nota precedente.

⁷⁵ Ciò non significa affatto che la proposta di Del Noce presupponga che l'uomo possa salvarsi da solo, ma unicamente che non sia precluso il rapporto tra il finito e l'infinito, ossia tra l'uomo e Dio. Si può dire che, anche dopo il peccato originale, e soprattutto dopo l'Incarnazione del Cristo, l'uomo non appartiene più a quella *massa damnata*, cioè al concetto che il protestantesimo originario aveva preso da S. Agostino. Questa espressione ricorre molto spesso nelle sue opere. Cfr. ad esempio, AGOSTINO (Sant'), *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*, 420-421; trad. it. *Fede, speranza e carità*:

Questo insistere di Del Noce sul tema del peccato, e di conseguenza sull'incidenza di esso nel pensiero religioso si ripresenta nell'ambito del marxismo. Esso, infatti, spostando l'attenzione dall'individuo alla collettività, che sarà per lui il succedaneo dell'infinito, finirà per negare un sia pur minimo significato a ogni individuo separato dalla collettività.

A questo concetto di negatività del finito Del Noce, che ha avvertito l'importanza dell'esistenzialismo, è costretto – per “obbligazione razionale”, come egli direbbe – a cercare un antidoto. Lo trova partendo dal problema del male nelle soluzioni contrapposte, rispettivamente, del mito di Anassimandro e della *Genesi*. Secondo quello che sembra a Del Noce il libro principe del Vecchio Testamento, la *Genesi*, il male è concepito come conseguenza della libera volontà dell'uomo; perciò l'individuo non è ontologicamente “colpevole” della sua separazione dall'infinito, ma è responsabile della sua libera disobbedienza a Dio. L'incarnazione del Cristo, che ha reso possibile la salvezza, rafforza la “partecipazione” dell'uomo a Dio, sicché l'uomo stesso conserva in sé una scintilla divina, che lo protegge dall'essere irrimediabilmente dannato, come pensavano Lutero ed il mondo riformato. Ciò implica anche una diagnosi concernente l'ateismo. «E poiché non ci sono che due fondamentali spiegazioni del problema del male, quella della *Genesi* e quella contenuta nel mito di Anassimandro, possiamo anche dire che l'ateismo, in senso proprio posizione successiva al cristianesimo perché segue alle idee di Rivelazione e di Soprannaturale e ne rappresenta la critica, può essere visto, nella sua generalità, come l'esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro (anche se risulta, per il fatto della ricomprensione, trasfigurato e non facilmente riconoscibile, e anche se i pensatori del razionalismo metafisico o dell'ateismo non hanno generalmente, a parte Nietzsche, portato su questo passo un'attenzione particolare)» (PDA, 27).

È proprio sulla concezione del peccato secondo l'interpretazione data dal frammento di Anassimandro, che Del Noce spiega anche la progressiva tendenza del razionalismo alla secolarizzazione, che per lui equivale all'allontanamento da Dio. «La scelta che condiziona tutte le categorie e tutto lo sviluppo del razionalismo – dice Del Noce – è il rifiuto della visione del peccato così come si trova esposta nella *Genesi*. La critica religiosa che demolisce la Bibbia riducendola a racconti leggendari

enchiridion, a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma, 2001, p. 73 (qui il termine è stato tradotto in italiano con l'espressione «massa condannata»).

è in realtà conseguente a questa scelta» (PDA, 192). In questo modo il superamento dell'individualità particolare, ben esemplificata nella filosofia hegeliana, e la sua corrispettiva continuazione in Marx, nel cui pensiero la trasformazione della società dev'essere attuata necessariamente, sono interpretate da Del Noce precisamente come conseguenza della ripresa della visione di Anassimandro, secondo cui il nesso tra finitezza e morte risulta inscindibile.

Del Noce sottolinea a più riprese che la scelta tra le due alternative – ossia tra il mito di Anassimandro e la concezione della Genesi – è una vera e propria opzione, in quanto «la storicità del peccato originale si sottrae a ogni rappresentazione oggettiva», e dunque le diverse filosofie si costituiscono sin dall'origine su una scelta rispetto a ciò che è “inverificabile” (PDA, 192; cfr., anche *supra*, nota 50). Ritorna dunque in primo piano l'importanza che l'analisi storica riveste per Del Noce: la filosofia marxiana, insomma, non può essere sconfitta pienamente rimanendo sul piano soltanto teorico, in quanto la scommessa, il *pari* di Pascal⁷⁶, viene posta in essere nella prassi. Ne consegue che i limiti di tale opzione possono rivelarsi unicamente mostrandone le conseguenze storiche, anche considerando che, al contrario di quanto avviene in Del Noce, in Marx teoria e prassi coincidono.

Dunque, la ricerca intorno all'ateismo si propone di portare a piena coerenza l'idea, centrale nel razionalismo, della “normalità”⁷⁷ della situazione umana, quando tale razionalismo rifiuti la dottrina della caduta, ossia il “peccato originale”. Il presupposto fondamentale del pensiero delnociano consiste nell'idea che il cammino

⁷⁶ Per questo aspetto del marxismo cfr. *infra*, l'intero capitolo di questa nostra ricerca dedicato al rapporto tra Augusto Del Noce e Lucien Goldmann.

⁷⁷ Nei decenni scorsi la discussione sul concetto di “normalità” ha conosciuto una grande fortuna nell'ambito degli studi psichiatrici. Valga come esempio il celebre libro di G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Seuil, Paris, 1966; trad. it. di S. Caruselli, nota introduttiva di G. Bechelloni, *Il normale e il patologico*, Guaraldi, Rimini, 1975, nel quale l'autore s'interroga su che cosa voglia veramente dire “normale”. I presupposti sono i seguenti: poiché il cosiddetto “malato di mente” è considerato anormale, ossia fuori della “normalità”, appare immediatamente evidente che la nozione di pazzia presuppone quella di “normalità”. Ma allora che cosa determina la “normalità”? La risposta più comune, nell'ambito della discussione sopra ricordata, è quella secondo cui la pretesa “normalità” altro non è che l'insieme di norme imposte dalla società borghese. Importa quindi precisare in che senso Del Noce adoperi questo termine. Innanzitutto, egli, applica il termine alla condizione umana in generale, e, solo in forma derivata, all'individuo singolo. In secondo luogo, per Del Noce, la “normalità” coincide con la condizione di coloro che rimangono alla superficie delle cose, e perciò, non ponendosi alcun problema, accettano per così dire *naturaliter* la condizione che vivono. Non stupisce perciò che, per Del Noce, “normale” debba essere chiunque si adegui più o meno consciamente allo stato di fatto. Si aggiunga infine che la visione biblica della *Genesi* è incompatibile con l'impianto concettuale della “normalità”, perché implica una “caduta” dalla condizione originaria nel peccato, e perciò l'impossibilità di utilizzare il concetto di “normalità” per la condizione dell'uomo peccatore.

verso l'ateismo, per chi voglia giungere a un immanentismo pienamente compiuto, sia un dovere morale. Del Noce a questo proposito è chiarissimo: l'ateismo tende alla «conciliazione piena dell'uomo e della natura», in un duplice senso: A) nel caso in cui la conciliazione piena dell'uomo con la natura venga interpretata come la completa adeguazione dell'uomo «alle possibilità creatrici della natura»; B) nel caso opposto, allorché la natura venga umanizzata nel momento stesso in cui venga liberata dal «travestimento divino». La posizione pratica degli atei, ossia il loro comportamento effettivo, sarebbe così in realtà, secondo Del Noce, l'accettazione della «durezza del reale», ossia quello che Hegel definiva «l'immane potenza del negativo»; come coerenza conclusiva coinciderebbe con la completa negazione della compassione e della carità: «l'apologia della crudeltà non è soltanto di Sade⁷⁸ o di Lautréamont, ma anche di Nietzsche⁷⁹, per spiacevole che sia il doverlo ammettere; e anche di Marx per ciò che riguarda l'accettazione del male come processo che porta al bene. Soltanto attraverso questa accettazione si arriverà alla trasformazione totale

⁷⁸ Si potrebbe dire che Del Noce, tra i primi, comprese l'importanza della cosiddetta Scuola di Francoforte, nella sua *pars destruens*, e in particolare di M. Horkheimer e di T.W. Adorno. Tale aspetto è secondo lui davvero "critico" perché coglie gli aspetti più diffusi nelle società neocapitalistiche dopo la fine della seconda guerra mondiale. Questo apprezzamento della Scuola di Francoforte fu il tramite dell'amicizia di Del Noce con Tito Perlini. Ringrazio Enzo Randone per avermi fornito quest'informazione che egli ebbe direttamente dal professor Perlini. A Del Noce in realtà poco importava del ripensamento critico dell'hegelo-marxismo, insomma, cui molti francofortesi si erano dedicati, compreso quell'Herbert Marcuse (autore di *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, The Humanities Press, New York, 1941; trad. it di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il mulino, Bologna, 1966) che tanto successo riscosse negli anni della "contestazione". Del Noce nutriva notoriamente una specie di idiosincrasia per Hegel – non tanto per il filosofo in sé, di cui ammirava la potenza speculativa – ma per lo Hegel progenitore di Marx. Ciò nonostante apprezzava la critica alle società industriali avanzate, soprattutto quelle di Horkheimer e Adorno che considerava elementi molto significativi delle analisi filosofico-politiche ma anche sociali svolte dai due esuli tedeschi. Essi infatti avevano stigmatizzato l'umanità cui conduceva la società industriale con la sua implicita secolarizzazione. Proprio a questi caratteri, criticati in forma acuta e molto aspra nell'opera di M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam, 1947²; trad. it di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 sono debitrice molte fra le conclusioni del nostro filosofo. Dalla lettura di Horkheimer e Adorno discende, con ogni probabilità l'analisi condotta da Del Noce a proposito dell'importanza filosofica di de Sade. Su tale argomento si veda anche l'articolo *L'interpretazione filosofica del surrealismo*, in «Rivista di estetica» X (1965), pp. 22-54; ora in *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1966. Ristampato anche in *Filosofi dell'esistenza e della libertà...*, cit. pp. 301-331. Cfr anche i saggi di Tito Perlini ora raccolti in *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, pref. di C. Magris, Nino Aragno editore, Torino, 2015.

⁷⁹ Naturalmente questa interpretazione di un Nietzsche "cruello", il cui pensiero cioè resterebbe prigioniero di una totale subordinazione alle durezze della realtà, non corrisponde per intero al pensiero di Del Noce. Il quale ha ben presenti anche altri aspetti del pensiero nietzscheano quali appunto la difesa della compassione, la sua particolarissima interpretazione della figura del Cristo, ecc. Cfr. per esempio *supra*, nota 32.

della realtà, e alla deificazione dell'uomo». Quanto più l'uomo sarà deificato tanto più «il nome di Dio si ridurrà a un insieme di lettere senza significato» (PDA, 559-560).

Del Noce tocca qui uno dei punti nevralgici fra i molti che caratterizzano la sua concezione dell'ateismo. Questo punto nevralgico è il giudizio circa l'oltrepassamento-realizzazione dell'ateismo. Secondo l'interpretazione delnociana, infatti, Marx sarebbe convinto che oltrepassamento dell'ateismo e realizzazione della filosofia nella Rivoluzione siano gli elementi di un unico processo: tesi, quest'ultima, che decreta la fine della filosofia stessa inglobata e annullata dall'idea di rivoluzione.

Procedendo nella sua ricerca Del Noce esamina ora a fondo il passaggio dall'ateismo all'idea di Rivoluzione. Essa discende da una connessione concettuale che è una delle pietre d'angolo della sua filosofia, tant'è che Del Noce vi ha insistito per tutto il corso della sua vita: appunto, l'idea marxiana delle conseguenze che l'oltrepassamento della filosofia comporta, vale a dire il trasformarsi di essa in Rivoluzione. Tuttavia la perdita di significato della "filosofia" in quanto teoresi, il suo farsi Rivoluzione, sono nel medesimo tempo anche la realizzazione della filosofia. Come un *refrain*, risuona continuamente in Del Noce l'eco della undicesima *Tesi su Feuerbach*: sin ora i filosofi si sono limitati a interpretare il mondo, ossia si sono attenuti a una visione della filosofia legata a un ordine trascendente nella quale la filosofia assume il suo pieno significato; ora invece si tratta di trasformare (*verändern*) il mondo stesso. Solo così si può comprendere la ragione per la quale Del Noce ritiene l'idea della Rivoluzione totale⁸⁰ il carattere predominante dell'ateismo moderno: il suo compito sarebbe quello di trasformare il mondo⁸¹, esattamente come avviene nel pensiero di Marx. "Non-filosofia"⁸², proprio perché essa indica il superamento della teoria a vantaggio della prassi, hegelismo rovesciato, perché alla comprensione del mondo e alla *Weltanschauung* ancora contemplativa proprie di Hegel si sostituisce la prassi, o meglio la prassi rivoluzionaria.

⁸⁰ La Rivoluzione è totale in quanto non può in alcun modo prescindere dalla totalità, ossia deve includere ogni aspetto della realtà.

⁸¹ Questo carattere di trasformazione che la prassi umana imprime al mondo è testimoniato in Del Noce dal suo privilegiare la 11^a delle *Tesi su Feuerbach*.

⁸² Questo tema era già stato affrontato da Del Noce nei secondi anni Quaranta. Cfr. *La non filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica*, in PLURES, *Il materialismo storico*, Atti del I Congresso Internazionale di Filosofia, Castellani e C., Milano, 1947, pp. 357-388, pubblicato poi in PDA, 213-266.

1.5. La negazione del finito e il superamento dell'individualità

Abbiamo già accennato al fatto che fra i filosofi che più profondamente segnarono la formazione di Del Noce va ricordato, come si sa, Lev Šestov⁸³. Approfondiremo questo tema nel capitolo successivo. Dobbiamo però anticipare che da lui il pensatore torinese mutuò l'idea secondo la quale il destino del razionalismo è quello di restare prigioniero nella gabbia d'oro dell'immanenza. Questo argomento – e non mancherà di notarlo Lucien Goldmann – era stato avanzato da un grande interprete di Cartesio e cioè dal già citato Laporte⁸⁴. Secondo Augusto Del Noce la conseguenza prima che scaturisce dall'esame del razionalismo è quella per cui anche la scelta a difesa del razionalismo stesso deve essere un'opzione. In parole più semplici, il mettere in discussione il razionalismo induce a riconoscere che questo scegliere il razionalismo deriva a sua volta da una scelta. Su questo punto Del Noce condivide la critica del razionalismo svolta dal sopraricordato Laporte che riprende la definizione del razionalismo come chiusura ineluttabile nell'immanenza. Šestov concorda dunque con la visione del razionalismo in quanto opzione; riprende a tal proposito l'idea pascaliana secondo cui tra teismo e ateismo debba porsi ineludibilmente una opzione, appunto ineludibile, giacché non concede eccezioni: il non prendere posizione comporta già lo scommettere, seppure inconsciamente, su uno dei corni dell'alternativa⁸⁵.

Il razionalismo come rifiuto dell'individualità (o meglio come idea che l'individuo abbia significato soltanto in relazione con la totalità) deve presupporre che l'individuo, preso da solo, sia, per dir così, una realtà monca, incapace di raggiungere l'"universale" o – il che è lo stesso – con la totalità. Possiamo aggiungere che il "non detto" di Del Noce, assolutamente coerente con il suo pensiero, può essere ricapitolato così: mentre il concetto cristiano-cattolico di creazione porta in sé la partecipazione dell'essere creato al Creatore, nonostante la colpa originaria, la nozione invece cristiano-riformata del peccato rimanda alla interruzione radicale di ogni possibile rapporto tra uomo e Dio e preannuncia in

⁸³ La grafia "Šestov" è una traslitterazione dal russo. Pertanto, è differente a seconda della lingua nella quale viene volta. Del Noce utilizzava la traslitterazione francese «Chestov». Tuttavia poiché la versione «Šestov» è invalsa nell'uso, la adopereremo anche nelle citazioni di Del Noce.

⁸⁴ La discussione dell'interpretazione che Jean Laporte aveva dato di Cartesio occuperà una parte rilevante di un'opera di Del Noce. Cfr. RC, 3-258.

⁸⁵ Non è casuale che, quasi due secoli più tardi rispetto a Pascal, Kierkegaard ponesse nell'opera intitolata *Enten-eller* (C.A. Reitzel, Copenhagen, 1843, in italiano è nota con il titolo *Aut-aut*; si veda la trad. it. integrale di A. Cortese, *Enten-eller: un frammento di vita*, 5 voll, Adelphi, Milano, 1976-1989) lo "scegliere di scegliere" come condizione preliminare per una scelta autentica.

qualche modo la conclusione razionalistica⁸⁶. In altre parole – e qui riprendiamo il “detto” di Del Noce – proprio in questo senso Hegel poteva definirsi filosofo cristianissimo, il che significava che per lui la filosofia era un cristianesimo immanentizzato e, per dir così, purificato da parte del razionalismo. Non è distante da questo *modus cogitandi* la distinzione tra “individuo” o se si vuole “singolo” e persona come avviene, ad esempio, in Kierkegaard (e nel suo legittimo successore, Karl Barth) da un lato e la “persona” nel modo in cui è stata elaborata dalla tradizione cristiano-cattolica dall’altro. Se volessimo cercare ulteriori conferme di ciò potremmo riprendere l’espressione di Jacques Maritain, secondo il quale nel pensiero di Hegel, può certamente insediarsi l’individuo ma, ancor più certamente non vi è spazio per la persona, tanto che nell’individuo stesso, razionalisticamente concepito, si attuerebbe una vera e propria «immolazione dialettica della persona»⁸⁷.

Tale svalutazione dell’individuo si presenta per la prima volta nella sua chiarezza in Hegel. Poiché a prima vista la questione non appare chiara, resta da interrogarsi sugli strumenti concettuali con cui Hegel matura, appunto, la convinzione che l’esistenza individuale debba essere indifferente al filosofo e che perciò questi debba necessariamente trascurare la realtà del “singolo” (e addirittura, come noterà ancora una volta Kierkegaard, al “cristiano”). Questo perché il

⁸⁶ Come si sa, la dottrina protestante, e in special modo quella luterana è generalmente indicata con l’espressione “i cinque sola”. (*Solus Christus, Soli Deo Gloria, Sola Gratia, Sola Fide, e Sola Scriptura*). Essa si compone di cinque formule sintetiche che riassumono, in lingua latina, i punti fondamentali della riforma che Lutero aveva appena voluto attuare. Secondo il concetto di *Sola Fide*, lo stesso Lutero introduce il principio secondo il quale l’individuo non si salva mediante le opere o i meriti individuali, ma esclusivamente per fede. In questo modo, dunque, va smarrito il valore che il cattolicesimo attribuiva al singolo individuo e alle sue azioni per conseguire la propria salvezza. In modo complementare a questo concetto compare, come è evidente, quello di *Sola Gratia*, per il quale è possibile salvarsi dalle fatali conseguenze del peccato soltanto per mezzo dell’intervento divino. Pertanto la salvezza dalle fatali conseguenze del peccato è affidata semplicemente alla grazia – e ricordiamo che il nome grazia discende dall’avverbio *gratus* – da parte di Dio e non già, nemmeno in minima parte, alle opere dell’uomo. La salvezza è perciò semplicemente un dono di Dio. Coerentemente con questa dottrina, pertanto, potremmo ad esempio affermare – così come aveva fatto Nietzsche – che Dio potrebbe aver salvato Cesare Borgia e abbandonare Francesco d’Assisi alla dannazione. C’è infine da aggiungere, con Del Noce, che il *sola fide* determina la separazione *tra religiosità e realtà umana*, proprio perché implica la separazione completa tra uomo e Dio; il simbolo forse più efficace di tale separazione è rappresentato dalla tesi, sostenuta appunto da Karl Barth nella seconda edizione de *L’Epistola ai Romani* (K. BARTH, *Der Römerbrief*, (Erste Fassung), EVZ (acronimo di Evangelische Verlag Zürich), Zürich, 1919, poi comparsa in edizione riveduta nel 1922, infine ripubblicata (sempre presso EVZ) a cura di H. Schmidt, Zürich, 1985, trad. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962) secondo cui Dio rappresenterebbe il “*ganz Anderes*”, il “totalmente altro” rispetto all’uomo. Sull’argomento cfr. il volume di G. COTTA, *La nascita dell’individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002. Ringrazio la professoressa Gabriella Cotta per i chiarimenti che mi ha fornito a questo proposito.

⁸⁷ PDA, 191, nota 126.

razionalismo metafisico di Hegel, in particolar modo dello Hegel della piena maturità⁸⁸, la effettiva perfezione dell'uomo può essere raggiunta soltanto attraverso la filosofia, proprio perché quest'ultima si serve della universalità del pensiero. Si aggiunga che il particolare rapporto che Hegel instaura tra essere e divenire implica necessariamente – come dimostra quel capolavoro teoretico e “narrativo” che è *La fenomenologia dello spirito* (e in particolare la *Vorrede*, la *Prefazione*)⁸⁹ – che il pensiero si presenti come processo. «Per la metafisica razionalista – sostiene Del Noce – l'individualità finita viene risolta come momento nel processo dell'essere. Per la logica del razionalismo il carattere primo della verità è la sua necessità, come capacità a costringermi, [che io] lo voglia o [che io] non lo voglia».

Adoperando una terminologia crociana (particolarmente adatta all'argomento in questione, considerate le numerose affinità del filosofo italiano con Hegel), Del Noce si sposta sul piano dell'etica, e aggiunge che per quella «del razionalismo l'azione è buona in quanto volizione dell'universale⁹⁰ e acquista valore dal sacrificio della mia individualità» (PDA, 191). Ciò implica che un'etica che abbia come scopo la realizzazione dell'individualità susciterà sempre il sospetto razionalistico. Dopo queste affermazioni seguono alcune distinzioni fondamentali. Il dettato di Del Noce, che ci sembra esprimere a questo proposito giudizi molto acuti, risulta però particolarmente contorto e ostico. Proveremo dunque a renderlo più chiaro riassumendolo e parafrasandolo.

L'analisi del razionalismo si sposta sul piano teologico. Tra le forme di razionalismo teologico, Del Noce distingue anzitutto quelle che intendono mantenersi nell'ortodossia, come avviene per esempio in Malebranche, e quelle che ne fuoriescono, come avviene in Kant e in Hegel. La teologia conforme a questi ultimi indirizzi – che si definiscono spesso kantismo religioso e hegelismo religioso

⁸⁸ Naturalmente qui Del Noce si riferisce alle grandi opere pubblicate dallo Hegel maturo. Negli ultimi decenni, invece, come è noto, l'attenzione della storiografia e della filologia hegeliane si è concentrata sui corsi universitari “inediti” di Hegel primo fra tutti la *Filosofia del diritto*, che delineerebbero l'immagine di uno Hegel aperto al futuro sulla falsariga del noto detto di Ernst Bloch, «Hegel negò il futuro, nessun futuro negherà Hegel» (E. BLOCH, *Soggetto-Objetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1982, ed. it. a cura di R. Bodei, p. 5 (*Subjekt-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1962).

⁸⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla fenomenologia dello spirito*, a cura di M. Pagano, SEI, Torino, 1973. Il curatore ricorda il giudizio di Herman Glockner, (al quale si deve la cosiddetta “edizione del giubileo”), secondo il quale «chi ha capito la prefazione alla *Fenomenologia* ha capito Hegel» (Ivi, p. 5).

⁹⁰ Nonostante Del Noce non riporti tra virgolette il termine “volizione dell'universale”, questi termini corrispondono letteralmente alla espressione di Croce.

(per il primo ricordiamo *La religione entro i limiti della semplice ragione*, 1793, e, postuma, *Lezioni di filosofia della religione*, 1817; per il secondo citiamo soprattutto le postume *Lezioni sulla filosofia della religione*, 1837) – tenderà a negare il miracolo e quindi a interdire a Dio la possibilità di compierne. Il motivo di ciò sta nel fatto che il miracolo dovrebbe essere compiuto a vantaggio dell'individuo; ma, contemporaneamente, presuppone una violazione dell'ordine naturale al quale la stessa volontà di Dio è subordinata. In quelle forme coerenti con l'ortodossia cattolica del razionalismo teologico la negazione del miracolo è implicita e, per conseguenza, a prima vista non appare. Nello svolgersi della storia della filosofia l'ordine che deve reggere la stessa volontà divina finisce per emanciparsi da Dio e per abbandonare la precedente funzione di «norma costringente del suo pensiero e della sua volontà». Infine Hegel trarrà le conclusioni ultime configurando questo ordine come «sinonimo di Dio» (PDA, 191).

Con Marx ci troviamo davanti a una “trasformazione-prosecuzione” del pensiero hegeliano; il rifiuto razionalistico dell'individualità si struttura come sostituzione del noi all'individuo stesso. In altre parole il noi esprime la società (che rappresenta ciò che in Hegel è la totalità) mentre l'io esprime l'individuo che rimane prigioniero del suo isolamento e non si apre all'universale, proprio come liberalismo e società borghese sono intrinsecamente incapaci di fare. Il marxismo può essere visto come ultimo passo della riduzione, essenziale al razionalismo, dell'individualità a volontà egoistica. Come vedremo in seguito, Marx stabilisce la subordinazione rigida dell'individuo alla società, al punto di affermare nei *Manoscritti economico-filosofici*: «L'individuo è ente sociale. La sua manifestazione di vita – anche se non appare nella forma diretta di una manifestazione di vita comune, compiuta a un tempo con altri – è quindi una manifestazione e una affermazione di vita sociale. La vita individuale e la vita generica dell'uomo non sono distinte, per quanto – e necessariamente – il modo di esistenza della vita individuale sia un modo più particolare o più generale di vita generica, e la vita generica una più particolare o più generale vita individuale»⁹¹. Il concetto di natura

⁹¹ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*: 1. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. 2. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, traduzione e note di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 228. Si tratta come è noto di pagine marxiane pubblicate postume, nel 1932, che conobbero una particolare fortuna nel clima esistenzialistico soprattutto per l'insistenza di Marx sui temi del lavoro e dell'alienazione. Questa centralità del lavoro, che come tutti sanno era già stata sottolineata da Hegel, conferma la tesi non soltanto di Del Noce, (che la ricava dall'“hegelo-marxismo”, cioè da Lukács, Korsch ed anche

umana, come abbiamo appena visto, non risulta affatto distinto dalla società, in quanto l'uomo è concepito come un essere sociale, la cui esistenza è inscindibile dall'appartenere a una comunità.

Il marxismo, pertanto, rappresenta quello che l'hegelismo voleva essere, cioè il razionalismo assoluto, o meglio, la sua conclusione più coerente. Proprio in questa maniera, tuttavia, secondo Del Noce, il razionalismo denuncia che il rifiuto del trascendente non va oltre il piano della postulazione, meglio ancora, della postulazione originaria; esso ha dimostrato cioè, anche nei fatti, che la trasformazione dell'hegelismo in marxismo è necessaria. Tale carattere può essere compreso più in profondità se si analizza a fondo la definizione di razionalismo. Questo modo di pensare porta ad assumere la situazione attuale dell'uomo come "normalità"⁹². A tutto ciò si riallacciano tanto la svalutazione del miracolo, quanto la negazione della creazione libera e del peccato originale.

Il razionalismo hegeliano è caratterizzato dall'«ideale della comprensione»⁹³, e implica, per conseguenza, l'interpretare ogni evento oppure ogni vita singola dal punto di vista della totalità. «L'ideale della filosofia – scrive Del Noce – è cioè che io mi comprenda come oggetto nel mondo degli oggetti, o, se si vuol dir così, la riduzione del singolo a io empirico. Da ciò la direzione della filosofia della comprensione verso l'idealismo, come dissoluzione, nel pensiero, della realtà del finito» (PDA, 289).

Abbiamo citato questo passo perché nella sua sinteticità esprime perfettamente il pensare di Del Noce. Anche in questo caso, le sue parole sono effettivamente criptiche e non ci pare superfluo tentare di trasferirle in un linguaggio più accessibile. In sostanza, il filosofo torinese esprime un preciso atteggiamento teoretico. La filosofia dell'idealismo classico tedesco (che, come è noto, differisce

Gramsci). Dei *Manoscritti* citati esiste un'altra edizione italiana, a cura di L. Firpo (Einaudi, Torino, 1950).

⁹² Cfr. *supra*, nota 62. Questo passaggio rappresenta una difficoltà oggettiva entro il pensiero di Del Noce. È dunque opportuno cercare di chiarirla ulteriormente. L'identificazione della vita terrena come condizione normale dell'uomo discende ancora una volta dal riconoscere che il finito come tale non ha significato alcuno, perché la sua colpa è di essersi staccato dalla totalità originaria, e il suo destino è di dissolversi come finito sciogliendosi nella totalità finale.

⁹³ Secondo Del Noce l'ideale della comprensione è il "carattere differenziale" – e si tratta di una definizione molto cara al nostro filosofo – di ogni razionalismo, proprio come lo è il suo necessario presentarsi in forma di «teodicea immanentistica» (cfr. a questo proposito SRIV, 149). Ciò spiega la ragione per cui il pensiero crociano si connette a quella di Hegel in modo diverso rispetto a quello tradizionalmente proposto dalla critica. Cfr. E. RANDONE, *Il Croce di Augusto Del Noce*, in «Annali del Centro Pannunzio» XXXIII (2002/2003), pp. 125-149.

profondamente – per esempio per la nozione di idea – dall’idealismo platonico) riduce necessariamente l’individuo “a io empirico”. Empirico vuol dire qui casuale, transitorio, privo di qualsiasi valore intrinseco, ossia tale che l’unico senso possibile che l’individuo stesso può trovare per la sua esistenza consiste nel riferirsi alla totalità. Ciò significa anche che, come aveva detto Hegel, la filosofia è “il mondo rovesciato”, ossia osservato non più dalla sensazione, bensì dal punto di vista della Filosofia/Ragione. Con ciò il cerchio si chiude. Del Noce arriva alle medesime conclusioni cui era giunto seguendo un altro itinerario. Anche in questa prospettiva, il finito – si potrebbe legittimamente dire: anche l’individuo – o sussiste come privo di senso, o trova un senso soltanto nella totalità, o ancor meglio nel dissolversi dell’individuo stesso nella totalità.

Molto semplicemente, se il finito coincide con l’individuo, il dissolversi del finito significa il dissolversi dell’individuo. La morte consiste proprio in una siffatta dissoluzione. La completa dissoluzione dell’individualità implica anche il carattere di “colpa” di ciò che è finito ossia, ritornando al frammento di Anassimandro, il fatto che l’individuo sconti la colpa dell’esser nato staccandosi dall’infinito. Ma se l’esistenza di ogni uomo è “colpa”, l’esistenza individuale perde ogni significato. Inoltre, se la vita dell’individuo è del tutto in-sensata, l’essere per la morte è il suo vero destino⁹⁴. Ma, se la “comprensione” è un modo della totalità – prosegue il nostro filosofo – e se la totalità può essere attinta solo per mezzo del pensiero, e, ancora, se l’idealismo è l’atteggiamento filosofico di chi “comprende” la totalità attraverso il pensiero, consegue necessariamente che la “comprensione” non può essere che la dissoluzione della realtà del finito.

Quanto al pensiero di Hegel come “filosofia della comprensione”, si può far riferimento alla definizione che Hegel stesso dà dell’idealismo: «la proposizione, che il finito è ideale, costituisce l’idealismo. L’idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»⁹⁵. L’argomentazione più importante (che Del Noce mette significativamente in luce) è però quella successiva:

⁹⁴ Si comprende da questa concezione come, per Del Noce, nel mito di Anassimandro siano contenute in germe le analisi del cosiddetto esistenzialismo laico. In particolare l’“essere per la morte”, lo *Sein zum Tode* dello Heidegger di *Essere e tempo*. Tutto ciò nonostante il fatto che Heidegger, come tutti sanno, abbia sempre rifiutato di essere definito “esistenzialista”. Considerazioni di tal genere si trovano anche in Karl Jaspers. A dire il vero, Del Noce non dice esplicitamente così, ma pone tutte le premesse perché si possano trarre le suddette conclusioni.

⁹⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg, 1812-1816; trad. it. a cura di A. Moni, revisione di C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004, 3 voll., p. 159 del 1°. Come in precedenza, abbiamo consultato l’originale tedesco nell’edizione hegeliana di Glockner.

se il finito non è il vero essere e se il vero essere deve comunque venire attinto, occorrerà passare dal finito all'infinito, ossia alla totalità. Questa totalità coinciderà allora con la Ragione stessa (con l'iniziale maiuscola), così come la concepisce Hegel; per conseguenza nella Ragione – o, se si vuole, nella totalità – troverà sede la realtà intera.

Dal punto di vista della religione, anche a costo di tediare con la ripetizione dei concetti, occorre ribadire la differenza che intercorre tra la prospettiva indicata dal frammento di Anassimandro e quella legata al peccato originale. Secondo la prima, la religione trascendente rappresenta uno stadio elementare, quasi si direbbe infantile, dell'esperienza religiosa, configurandosi essa come *philosophia inferior*, ossia come soluzione mitologica di elevazione all'universale. Se rivolgiamo uno sguardo complessivo all'opera di Del Noce riscontriamo facilmente che questo carattere subordinante la religione alla filosofia viene da lui indicato come ineliminabile nel cosiddetto neoidealismo italiano. In Croce, perché lo si può osservare in tutta la sua opera nella quale l'itinerario verso la modernità coincide con l'abbandono della dimensione mitico-trascendente della religione; e in Gentile lo si deduce indirettamente per esempio nell'organizzazione della sua riforma della scuola, che prevedeva sin dalle elementari l'insegnamento obbligatorio della religione cristiano-cattolica come forma aurorale di un'educazione religiosa che avrebbe raggiunto il suo compimento nel carattere sacrale dell'atto puro. In questo senso Del Noce ricorderà pure l'importanza delle due opere che rappresentano il testamento filosofico di Giovanni Gentile, *La mia religione* (1943) e, postuma, *Genesi e struttura della società* (1946)⁹⁶.

Poiché, a partire da Cartesio (o meglio, secondo l'indicazione di Del Noce, dal Cartesio razionalista e, appunto, “ambiguo”⁹⁷) l'etica del razionalismo conclude nel trascendimento della condizione individuale, si determina così, per l'individuo, uno iato tra spiritualità e storia, tra verità e realtà. E ciò si collega all'immagine così tipica di Del Noce della “anistoricità” di Cartesio e della rinuncia di Pascal alla politica. Si realizza qui una circostanza importantissima che lo stesso Del Noce, a nostro avviso, individua rigorosamente ma non pone nella dovuta evidenza.

L'osservazione a cui ci riferiamo è quella della complementarità di razionalismo e anti-razionalismo. Per semplificare questa nozione si potrebbe

⁹⁶ Cfr. GG, *passim*.

⁹⁷ Su questo tema cfr. tutta la prima parte di RC.

aggiungere che, secondo Del Noce, razionalismo ed anti-razionalismo sono le due facce di una stessa medaglia.

Si intende che nel concetto di anti-razionalismo è compreso anche il cosiddetto irrazionalismo. Sempre secondo il nostro filosofo ciò determinerebbe nella storia della filosofia moderna, cioè in quella sezione di storia della filosofia caratterizzata dal razionalismo, una specie di movimento pendolare, come s'è detto, tra il razionalismo e il suo reciproco e contrario. Anti-razionalismo che si presenterebbe con caratteri specifici in quanto rivendicherebbe quelle realtà che il razionalismo sacrifica. Partendo da ciò, si origina, nella storia della filosofia, un movimento pendolare tra razionalismo ed antirazionalismo; quest'ultimo, per esempio, rivendica il principio della vitalità sacrificato appunto dal razionalismo. Riporto qui una citazione di Del Noce che rappresenta una sintesi molto precisa di posizioni esposte proprio in prima persona. Egli dice infatti: «l'apparire, tra queste [realtà sacrificate dal razionalismo], anche delle forme di eclettismo spiritualista⁹⁸, tentativi di reintrodurre la forma religiosa (come semplice forma dello spirito) per la saldatura dell'iato tra verità e realtà (le ragioni del cuore, la ragion pratica ecc.); e il continuo sforzo, nella storia, del razionalismo verso il concreto [...] ci si può domandare se quell'atteggiamento etico che condiziona i razionalismi metafisici non sia a sua volta condizionato da una previa tesi della negatività del finito o della ontologicità della colpa» (PDA, 290).

Ci si perdoni l'ennesima ripetizione delle conclusioni di Del Noce. Ma essa è necessaria per capire lo svolgimento successivo della speculazione delnociana. L'accettazione di questo atteggiamento rispetto al male da parte del razionalismo, secondo Del Noce, si fonda sull'idea che il finito sia solo e unicamente mortale, e dunque sul fatto che il destino ineluttabile del finito sia la morte. Inoltre, bisogna domandarsi in che senso Del Noce intenda ciascuno dei due termini: finito e morte. Questo perché, come ognuno ben sa, anche nella prospettiva cristiana sono ben presenti sia l'idea di morte, sia l'idea di finito – anche se nei testi biblici e teologici non compare, come è ovvio, il termine “finito”, che si affaccerà in termini rigorosi a

⁹⁸ Del Noce precisa esplicitamente i «vari sensi di cui il termine eclettismo è suscettibile: per cui designa così l'aspetto composito di una filosofia e il suo destino di finire per decomposizione, come la sua riduzione a giustificazione di un prescelto atteggiamento pratico, la sua funzione ideologica, come si suol dire, onde quel particolare carattere politico che accompagna sempre le forme eclettiche [...] come l'accordo tra elementi di filosofie diverse per smorzamento di opposizione, e questa formula consueta cosa vuol dire? Che è stato messo in ombra il motivo originario da cui le filosofie che si vogliono comporre sono sorte e che le fa irreducibili» (OL, 52-53).

partire da Plotino⁹⁹. È facile rendersi conto che il termine “finito”, nella prospettiva di Del Noce, equivale – soprattutto dopo l’esperienza dell’esistenzialismo – alla dimensione propria dell’esistenza umana. Lo stesso può dirsi per il termine “morte”. In quest’ultimo caso, infatti, il finito e la morte differiscono radicalmente dai caratteri che essi rivestono nel “mito di Anassimandro”. Secondo la dottrina cristiana – e in particolare nel cattolicesimo – il finito (cioè l’uomo e il suo mondo) certamente muoiono ma hanno in sé un principio immortale, che garantisce la sopravvivenza dell’“anima” alla morte del corpo. Analoghe considerazioni valgono per il concetto di finito.

Come vedremo successivamente, nel marxismo che – lo ricordiamo – segna il passaggio da una filosofia della comprensione a una filosofia della Rivoluzione, l’idea della morte del finito viene ulteriormente accentuata con l’introduzione del concetto di Rivoluzione. Entro l’ambito della Rivoluzione, infatti, si esprime quella che per Hegel era soltanto la totalità; ma, la nuova totalità come Rivoluzione viene concepita semplicemente come stato temporaneo. Inoltre la Rivoluzione, che rappresenta l’ultimo e più rigoroso stadio della totalità, come totalità deve necessariamente attuarsi, anche se nel futuro, poiché solo con la distruzione della vecchia società sarà possibile instaurarne una totalmente nuova.

Prendendo in esame il concetto della mortalità del finito, si può analizzare, da un punto di vista differente, lo svolgersi storico del razionalismo. Da ricordare è la concezione delnociana secondo la quale il razionalismo continuerebbe¹⁰⁰ nelle due forme di ateismo che la modernità mette in evidenza. Questa distinzione è già

⁹⁹ A proposito di questo concetto cfr. la voce *Finito* del *Dizionario di Filosofia* di Abbagnano, cit. Nello stesso pensiero di Del Noce c’è ambiguità su questo punto. Infatti il nostro autore da un lato sostiene che la morte del finito assume il suo vero significato nel pensiero di Hegel. Dall’altro lato, invece – e l’abbiamo sinora visto in continuazione – il prototipo di questa visione risale addirittura agli albori della filosofia occidentale, e cioè nel “presocratico” Anassimandro. E’ ben vero che Del Noce parla di “mito”; ma ciò non toglie che Anassimandro sia pur sempre un presocratico dal quale ci separa ben un millennio e mezzo. Quanto al pensiero di Hegel va invece riconosciuto che il finito muore come finito, non già perché il finito scompare in modo assoluto, ma perché in qualche modo sopravvive nell’infinito. Tanto che la fisionomia del vero filosofo si precisa nel momento in cui egli riesca a vedere compiutamente l’infinito nel finito. Qualunque sia l’interpretazione di Hegel che si vuol dare, resta il fatto incontestabile che il finito in qualche modo “partecipi” dell’infinito, e che quindi abbia in sé, come garanzia di immortalità una specie di scintilla divina.

¹⁰⁰ Del Noce distingue preliminarmente tre forme di ateismo, (quella positiva, quella negativa e quella tragica). Quella positiva ha la sua coerenza in Marx, quella negativa in Schopenhauer e la sua prosecuzione nella dimensione tragica in Nietzsche. La forma pratica non è un ateismo vero e proprio perché esprimerà la scomparsa del problema stesso di Dio e sarà analizzata nel *Problema dell’ateismo* al capitolo “Appunti sull’irreligione occidentale”.

comparsa allorché Del Noce parlava di ateismo negativo, di ateismo positivo e di ateismo tragico.

Di queste tre forme di ateismo Del Noce si sofferma soprattutto sull'ateismo positivo e su quello tragico. Il primo precede il secondo, ossia, più semplicemente, Marx precede Nietzsche perché la filosofia marxiana mette in evidenza l'aspetto dialettico e "progressista"¹⁰¹ della sua concezione. Oltre a ciò gli orrori cui l'uomo è soggetto non contribuiscono certamente ad alleviare la negatività del finito. All'incombere della morte e degli orrori morali di cui, soprattutto nel secolo passato l'uomo è stato capace, l'unico rimedio possibile è un vero e proprio esorcismo: cercare l'annullamento del significato della morte proiettandola nella totalità.

Passiamo ora all'irrazionalismo. Come si sa, questo concetto è ampio, variegato e in sostanza difficile da definire. Precisiamo subito che a confermare la tesi delnociana – secondo cui l'irrazionalismo è la risposta speculare rispetto a quella del razionalismo al problema da cui nasce il razionalismo stesso e cioè la capacità o l'incapacità del pensiero di abbracciare tutta quanta la realtà – sta la risposta già nell'Ottocento del marxismo cosiddetto "dialettico". Esso infatti tacciò di irrazionalismo ogni corrente che si discostasse dal materialismo storico. Il caso limite di questo atteggiamento fu quello di G. Lukács ne *La distruzione della ragione* (1954)¹⁰². In realtà, l'irrazionalismo affonda effettivamente le radici proprio nel

¹⁰¹ L'idea di progressismo, o di progressista, è una delle idee aborrite da Del Noce. Non per avversione viscerale ma per incompatibilità con il suo apparato concettuale. Il presupposto del progressismo – al quale il progressista non può che aderire – è quello che vede la storia della filosofia orientata totalmente e irreversibilmente verso l'immanentismo. Non deve stupire che secondo questa prospettiva i caratteri dell'ateismo positivo differiscano dall'idea settecentesca e illuministica di progresso, se non per il fatto che condividono entrambi una visione che si potrebbe definire, con terminologia attuale, come laicistica. Differiscono però perché in Marx non ci sono soltanto il materialismo e il "progresso" settecenteschi, ma soprattutto l'idea centrale di dialettica. In altre parole, il pensiero di Condorcet contiene l'idea di sviluppo progressivo dell'umanità ma ignora quella di dialettica che Marx può concepire solo dopo Hegel. Ciò non impedisce che Marx critichi a fondo Hegel lamentandone l'astrattezza. Si veda ad esempio *La critica alla filosofia hegeliana del diritto*.

¹⁰² G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954; trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Seconda edizione italiana in 2 voll. con introd. di E. Matassi, Mimesis, Milano-Udine, 2011. A proposito dell'irrazionalismo la tesi lukácsiana è sostanzialmente questa: l'irrazionalismo sarebbe secondo lui una fra le posizioni decisive della filosofia reazionaria borghese. E' noto che il libro di Lukács, che inizialmente era stato pubblicato dalla Einaudi (Torino, 1959, nella traduzione di E. Arnaud), fu ampiamente criticato anche dalla cultura "di sinistra" perché la sua presunta ortodossia marxista sembrava deformare radicalmente le vicende dell'idealismo classico tedesco, specificamente di Hegel. Il giudizio di Del Noce a questo proposito è molto articolato: non contesta affatto le critiche tradizionali mosse a *La distruzione della ragione*; aggiunge invece che l'esito finale del pensiero lukácsiano deve necessariamente concludere nelle posizioni di quel libro. Si può aggiungere che l'ultimo studio del filosofo ungherese su questo argomento, ossia *L'ontologia*

rifiuto degli argomenti razionalistici e, in particolare, se ci è concessa quest'espressione, del "monismo" della ragione, poiché la ragione stessa è il principio primo di tutta la realtà. Nel pensiero di Del Noce quest'ultima considerazione non è totalmente esplicita, ma è perfettamente coerente con l'impianto della sua riflessione. Lo dimostrano le parole che seguono e che, considerando la loro chiarezza, riportiamo per intero. «Da ciò la rottura – dice infatti il nostro filosofo – entro il presupposto stesso del razionalismo tra razionalismo e irrazionalismo. Fratello nemico questo del primo perciò appunto che non ne critica il presupposto e che quindi si esprime non come la sua critica, ma come il suo rovescio inconciliabile¹⁰³. Da ciò le due opposte forme di ateismo in cui conclude il pensiero dell'800, quello marxista e quello nietzscheano; e la conclusione storica del primo nel nichilismo, del secondo nella descrizione, ma senza oltrepassamento, di questo stesso nichilismo» (PDA, 193).

1.6. L'idea di mortalità del finito tra razionalismo e marxismo

L'aspetto che caratterizza il razionalismo, ossia il fatto che il destino dell'essere finito sia la morte, può essere ulteriormente chiarito ponendo l'attenzione al momento decisivo della storia dell'ateismo, ossia al processo di pensiero che si svolge da Hegel a Marx. In Hegel il carattere idealistico appare nel suo massimo grado, vale a dire nella dissoluzione della realtà del finito. Per Del Noce, infatti, in Hegel si riscontra «l'assolutizzazione del tipo del filosofo» (PDA, 357), cioè di chi consegue la sua libertà» col porsi dal punto di vista dell'essere come totalità. Sappiamo che in Marx, dal punto di vista dell'essere come totalità, se ne sostituisce un altro in buona parte differente: la società nella sua interezza. Del Noce aggiunge che questa sostituzione avviene senza assolutamente negare la tesi della mortalità del finito, che, non a caso, si configura anche «come l'anima della dialettica» (PDA, 357).

dell'essere sociale (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1972; trad. it. e a cura di A. Scarponi, 3 voll., Editori Riuniti, Roma, 1976, 1981²) sembra confermare l'interpretazione di Del Noce.

¹⁰³ Questa contrapposizione corrisponde a quella che Del Noce usa abitualmente di «subordinato nell'opposizione» (cfr. PDA, 188). Per lui l'espressione indica che la opposizione, per esempio fra un primo e un secondo concetto, sia "subordinata", vale a dire che avvenga nell'ambito definito dal primo termine dell'opposizione stessa. Lo stesso vale per un'altra definizione tipica di Del Noce: quello di «fratelli nemici», che secondo lui è ben più grave che quella, semplicemente di "nemici", e che vuol dire che l'ostilità si crea nell'ambito dell'essere fratelli.

Del Noce richiama qui l'interpretazione hegeliana di Alexandre Kojève. Si ricordi che egli è l'autore di un'*Introduzione alla lettura di Hegel*; in particolare il filosofo russo-francese si soffermava sul problema della morte, e, sui capitoli a essa dedicati, si fondava la traduzione parziale italiana che Del Noce aveva letto. È superfluo ricordare che nelle opere "esistenzialistiche" in generale, il tema della morte veniva ad assumere una posizione di primo piano. Si pensi all'importanza che nel capolavoro di Heidegger – anche se questi rifiuterà poi di essere definito esistenzialista – questo tema riveste: lo *Sein zum Tode*, l'«essere per la morte», è il destino dell'esistenza.

Da questo punto di vista la ripresa che Kojève opera nei confronti di Hegel è figlia della concezione heideggeriana della morte. Questo perché la filosofia hegeliana ha subito anch'essa la sua lettura esistenzialistica: e non solo in Kojève, ma, per esempio, anche in Jean Wahl, il celebre autore, tra l'altro, de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*¹⁰⁴.

Abbiamo ricordato questi studi per un doppio ordine di motivi: in primo luogo per l'importanza che tali ricerche rivestono sia per l'interpretazione di Hegel sia per la vicenda dell'hegelismo; in secondo luogo perché il tema della morte svolge un ruolo fondamentale anche nel pensiero di Del Noce. Questi, infatti, lega strettamente l'interpretazione razionalistica della morte con l'idea, sulla quale ci siamo già a lungo soffermati, espressa dal "mito di Anassimandro", che aveva per primo indicato il destino del "finito" nella morte. Questo è il legame vero che avvicina Del Noce a Hegel, tenendo ben presente che l'avversione anti-hegeliana del filosofo torinese non viene mai meno. Il suo atteggiamento nei confronti del pensatore di Stoccarda è costante e lo si potrebbe descrivere come una mistura di rispetto per la sua grandezza filosofica e di avversione per la sua *Weltanschauung*. Per questo la figura dell'autore della *Fenomenologia dello spirito* è innestata da Del Noce non soltanto sul tronco del processo (irreversibile secondo la "visione ordinaria della storia della filosofia", ma non secondo il nostro autore) della modernità, ma anche sulla via maestra che il pensiero novecentesco, con poche eccezioni, sarà destinato a percorrere. Nelle sue varie espressioni atee questo Novecento filosofico sarebbe dunque destinato a concludersi, usando una definizione di Jaspers, nello "scacco" che è una "situazione limite" cui non si può trovare rimedio. Insomma, a

¹⁰⁴ L'originale francese apparve edito da Rieder, Paris, nel 1929. Il libro si può leggere in italiano nella trad. it. di F. Occhetto, pref. di E. Paci, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Isedi, Milano, 1972, poi Laterza, Roma-Bari, 1994.

fronte del medesimo problema, troviamo rispettivamente in Hegel e in Del Noce la stessa diagnosi ma con segno opposto: mentre Hegel sottolinea il carattere positivo della morte del finito, Del Noce ne sottolinea l'aspetto di negatività.

Orbene, il tema della morte, vista come destino ineluttabile del "finito", vale a dire, secondo la terminologia esistenzialistica, della finitudine umana, sarebbe monco, se non trovasse la sua vera realtà nella coscienza della stessa morte. Anche per Kojève, solo rassegnandosi alla morte, solo rivelandone l'accordo con la Ragione, l'uomo giunge al sapere assoluto, portando così a compimento la storia: «[...] mentre per il Cristiano questo spirito "assoluto" è un Dio trascendente, per Hegel è l'Uomo-nel-mondo». Questo è il giudizio di Kojève sull'universo hegeliano. «E tale differenza radicale e irriducibile – continua il filosofo russo-francese – si riconduce in ultima analisi a questo: che lo spirito cristiano è eterno e infinito, mentre lo Spirito» – e qui Kojève intende l'individuo in quanto tale, o meglio il singolo uomo in quanto filosofo – «di cui parla Hegel è essenzialmente finito o mortale».

Questa posizione si riflette pesantemente anche sul pensiero teologico. Con quali conseguenze? Dai testi di Del Noce si ricavano accenni non compiutamente sviluppati ma ciononostante chiari ed univoci. Secondo lui, infatti, il processo di immanentizzazione proprio della "modernità" equipara in qualche modo l'ambito della filosofia a quello della teologia. Insomma, un po' approssimativamente si potrebbe dire che a un razionalismo filosofico corrisponda un razionalismo teologico. Anche in quest'ultimo caso a farne le spese è proprio la teologia. Quel che la trasforma in «antropologia è l'introduzione in essa dell'idea della morte. È solo accettando integralmente tale idea, ossia sopprimendo le idee di sopravvivenza e di risurrezione, che si perviene all'antropologia vera, o hegeliana»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; trad. it. di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996. Si noti come in questo giudizio il Kojève si attenga rigorosamente alla terminologia prediletta da Heidegger, secondo il quale la caratteristica prima dell'"esserci", del *Dasein*, è l'essere-nel-mondo, appunto l'*in-der-Welt-sein*. La citazione si riferisce alla traduzione parziale a cura di P. Serini, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1948, p. 201. Per un'opera introduttiva al pensiero di Kojève, si segnala il saggio di R. Dati, Alexandre Kojève interprete di Hegel, *La città del sole*, Napoli, 1998. Si rimanda anche alla lettura dell'articolo di G.F. Frigo, *Dalla dialettica Signore-Servo alla «fine della storia»: la lettura «esistenziale» della fenomenologia dello spirito*, in «Apuntes Filosóficos» 29 (2006), http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-75532006000200005&lng=es&nrm=i.

Nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, infatti, Hegel sottolinea la funzione essenziale della negatività – la immane potenza del negativo, dirà altrove – anche di quella sua forma assoluta rappresentata dalla morte: [...] «non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito»¹⁰⁶. Questa considerazione induce Kojève ad affermare una connessione fondamentale nel pensiero di Hegel: quella tra idea della morte e dialettica. Questo rapporto è talmente stretto che la morte appartiene intrinsecamente alla dialettica e per converso la dialettica è impensabile senza la morte. In sintesi, possiamo dire che, poiché la storia si muove dialetticamente, la morte, o più precisamente la coscienza della morte, è propria sia della dialettica sia della storia. Se tutto ciò è vero, Kojève, proponendo la tesi secondo cui l'uomo è veramente libero solo quando è cosciente della mortalità del finito, interpreta ateisticamente l'hegelismo¹⁰⁷. Anche in questo senso, dunque, la caduta originaria – il peccato – è condizione necessaria affinché lo spirito sia veramente se stesso. Ci si perdoni, ancora una volta, la ripetizione: è davvero significativo che nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* Hegel sostenga la legittimità del comportamento del serpente.

Va inoltre aggiunto che, secondo Del Noce, nel passaggio da Hegel a Marx viene ulteriormente rafforzata la connessione tra la mortalità del finito e l'ateismo. La ragione di ciò sta nel fatto che la mortalità del finito può condurre soltanto alla negazione di qualsiasi principio spirituale che possa sopravvivere alla morte.

Del Noce, diversamente da Kojève, osserva che in Hegel sono poste le premesse per l'ateismo marxista, ma che l'ateismo, appunto, rappresenti il passo successivo e necessario al razionalismo hegeliano. Sempre secondo Del Noce questo passaggio è “necessario” proprio per la “necessità” – ci si perdoni il bisticcio di parole – “delle essenze”¹⁰⁸. La riflessione sugli studi hegeliani di Kojève, anche per questo rappresenta una tappa fondamentale per chi voglia comprendere, nelle sue profondità, il passaggio dal razionalismo teologico hegeliano all'ateismo radicale

¹⁰⁶ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, uscita originariamente presso Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807; trad. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 26.

¹⁰⁷ Adoperiamo questo termine, molto frequente in Del Noce, ma che suscita irritazione in taluni storici della filosofia poiché serve a chiarire l'apparato concettuale del nostro filosofo.

¹⁰⁸ Questo termine coincide spesso in Del Noce con la nozione di “causalità ideale”. Si tratta di una causalità che non nega le altre forme (economica, politica, sociale, ecc) ma accentua l'importanza dei temi propri della riflessione filosofica negli ultimi secoli. Per questo la “causalità ideale” è particolarmente efficace nell'ambito della modernità.

(cfr. PDA, 357-358, nota 26) nonostante, come ricorda Del Noce, l'interpretazione atea di Hegel sia «storicamente discutibile» (*ibidem*).

Al nostro filosofo non sfugge neppure un'osservazione dello stesso Engels, circa le opere giovanili di Marx: delineandone il legame con Hegel, Friedrich Engels sottolinea un carattere specifico della dialettica hegeliana, che connette l'idea di mortalità del finito con la stessa dialettica. «La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve quindi secondo tutte le regole del ragionamento hegeliano nell'altra [affermazione]: tutto ciò che esiste è degno di perire»¹⁰⁹. Tanto che Engels aggiunge che, in realtà, il processo storico così caro a Hegel è caratterizzato dalla caducità della triade, tesi-antitesi-sintesi, e che perciò quel che precedentemente era razionale diventa parziale nel momento stesso in cui va a costituire la tesi di una successiva triade. Per chiarire ulteriormente questo punto Engels ricorre alla considerazione hegeliana (nelle *Lezioni della filosofia della storia*) della Repubblica romana. Questa era inizialmente reale, e per questo razionale; ma non lo sarà più quando ad essere razionale sarà invece l'impero romano che l'aveva soppiantata. Allo stesso modo la monarchia francese era diventata così irrealistica – e perciò priva di razionalità – da essere sconfitta dalla rivoluzione del 1789. Il fulcro con il quale opera la riflessione di Engels, ridotto al suo scheletro concettuale è poi questo: se il processo dialettico è un continuo “superamento”, che tuttavia conserva in sé le vestigia delle tesi e della antitesi, appare evidente che nel momento in cui vengono inverate nella sintesi, a sua volta provvisoria, tanto la tesi quanto l'antitesi perdono la loro piena realtà.

Si può dunque affermare che tutto ciò che è reale in un determinato momento è destinato a diventare irrealistico, cioè merita di morire. Con un'immagine un po' ardita si potrebbe forse aggiungere che il “processo” ammette soltanto una temporalità in divenire e, per conseguenza, nega qualsiasi stabilità che si sottragga al divenire. Ricapitolando, Engels sosterebbe che la dialettica hegeliana dissolve tutte le nozioni di verità assoluta, definitiva, e le corrispondenti condizioni umane assolute. «Per questa filosofia non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità, e null'altro esiste per essa all'infuori del

¹⁰⁹ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, uscita per la prima volta nel 1886 e che citiamo dalla trad. it. a cura di L. Gruppi, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere scelte*, editori Riuniti, Roma, 1966, pp. 1.101-1.148, cit. a p. 1.106. Cfr. V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*, Armando Editore, Roma, 1995, p. 146 e sgg.

processo ininterrotto del divenire e del perire»¹¹⁰. È estremamente significativo, a questo proposito, il notare come Engels enuclei nel momento razionalistico hegeliano il carattere della naturalità della morte, visto come fattore essenziale. Si può facilmente arguire che, secondo Del Noce, nel nostro orizzonte culturale si fronteggiano due interpretazioni della morte. La prima discende dalla dottrina esposta nella *Genesi*, e al suo fondamentale concetto di caduta; mentre la seconda si ispira al cosiddetto “frammento di Anassimandro”.

1.7. Il problema dell'irreligione naturale

Per comprendere la difficoltà di precisare le articolazioni del pensiero delnociano, si ricordi che il filosofo torinese, nonostante critichi il pensiero hegeliano nel suo insieme, mostra alcune analogie con il “Sistema”¹¹¹. Parrebbe paradossale. Ma a confermare l'ipotesi stanno due elementi fondamentali: primo, la dottrina delnociana della “necessità delle essenze”, nel senso sopra precisato e secondo l'idea del “contrasto” o, per meglio dire, del *polemos* che in Hegel muove la dialettica e che in Del Noce dispone lo scacchiere delle rispettive posizioni politiche o ideali determinando la formazione dell’“amico” e del “nemico”¹¹².

Nonostante condivida l'argomento di Pascal sul pericolo di utilizzare esclusivamente la ragione in ambito religioso, per un altro verso Del Noce è fortemente debitore della dialettica hegeliana. Pensare la storia, infatti, è saldare la speculazione e la storia fattuale, mostrando le reciproche contraddizioni tra essenze filosofiche diverse, e mettendo in evidenza come ogni pensiero sia il presupposto dell'atteggiamento pratico. Apparentemente il pensiero delnociano, in questo caso, parrebbe ripercorrere le strade della *Fenomenologia dello spirito*. Senonché a estendere il solco che dovrà separare Del Noce da Hegel si presenta Gianbattista Vico. Sebbene Del Noce non abbia scritto quel secondo volume di *Riforma cattolica e filosofia moderna* che aveva in programma e che doveva appunto ruotare sul cardine Vico, l'ombra del grande filosofo napoletano si estende sull'intero pensiero

¹¹⁰ F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, nella sopracitata trad. it. alla p. 1.107.

¹¹¹ T. PERLINI, *Le figure di Croce e Martinetti nella visione storico-filosofica di Augusto Del Noce*, in V. POSSENTI, G.M. POZZO, F. TAMASSIA, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, a cura di D. CASTELLANO, ESI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, pp. 193-254.

¹¹² C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932, mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker & Humblot, Berlin, 2002⁵; trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, 2014².

di Del Noce. Il cui proposito era quello di integrare in una sintesi mai data a priori le polarità di verità e fattualità, concetto ideale ed esperienza empirica. Vittorio Mathieu ha colto e dimostrato tale intento, allorché ha scritto: «Questo modo personalissimo di vedere insieme la storia della filosofia e la filosofia potrebbe rappresentarsi da un lato come una sorta di personificazione dei concetti, di prosopopea di concetti, se volete usare la formulazione retorica. I concetti nel pensiero di Del Noce si personificano, diventano vivi. I suoi scritti sono pieni di “ismi”. Ora, se c’è una terminazione che generalmente rende astratte le esposizioni degli storici sono proprio gli “ismi”. E questo curiosamente non accade nell’esposizione di Del Noce. Gli “ismi” vivono, si personificano, diventano quasi persone viventi che discutono tra loro»¹¹³.

Più volte Del Noce rileva come nella modernità la filosofia, analogamente ad Hegel, sia il proprio tempo appreso col pensiero; ma aggiunge anche che fra i compiti della filosofia stessa ci sia quello di distaccarsi dalla situazione presente per analizzarla, e, ancor più in generale, per affrontare i problemi dell’epoca¹¹⁴. A questo proposito, prima di continuare a seguire l’indagine delnociana è bene precisare un ulteriore aspetto.

L’ateismo, dunque, non è pensabile se si prescinde dal problema della modernità; si può addirittura sostenere – e questo è l’assunto primo di Del Noce – che il problema della modernità è quello dell’ateismo. Ne abbiamo viste sin ora tre forme: l’ateismo negativo, l’ateismo positivo e l’ateismo tragico. Tuttavia, secondo Del Noce, nella realtà attuale si affaccia una forma di “ateismo” ancora più radicale e maligna di quella marxista. Si presenta cioè il problema che il nostro autore definisce dell’“irreligione naturale”, ossia della perdita o dell’“eclissi del sacro”¹¹⁵. Secondo tale punto di vista, infatti, non si tratta di negare, come avveniva nell’ateismo classico, «che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma [che] tali questioni insolubili sono anche quelle che non interessano» (PDA, 295). In altre parole, la questione Dio non è più un problema. Si può aggiungere alle argomentazioni di Del Noce che l’atteggiamento secondo il quale l’esistenza o la non-esistenza di Dio non riguarda più l’uomo, differisce radicalmente

¹¹³ V. MATHIEU, “Filosofia e storia della filosofia in Augusto Del Noce”, in PLURES, *Augusto Del Noce: il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma, 1995, pp. 30-31.

¹¹⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 4 (l’opera d’ora in poi verrà citata direttamente nel testo con la sigla ICG, seguita dal numero di pagina).

¹¹⁵ Cfr. “Appunti sull’irreligione occidentale”, in PDA, pp. 293-334. La citazione è alla p. 294.

dall'ateismo ottocentesco. Lo si può dimostrare semplicemente richiamando ancora una volta *I demoni* di Dostoevskij, e il dramma metafisico sotteso a esso. Questo sostrato che riveste un'importanza fondamentale induce Kirillov, mosso anche dall'intento rivoluzionario di rovesciare ogni autorità, laica o religiosa che sia, a uccidersi per dimostrare che Dio non esiste¹¹⁶. Abbiamo già visto come la suggestione esercitata dal romanziere russo sia stata utilizzata da Del Noce per indicare i caratteri dell'ateismo ottocentesco (o per lo meno di una parte consistente di esso).

Torniamo a questo nuovo tipo di "ateismo", che giustamente Del Noce distingue dalle tre forme classiche sopra ricordate, in quanto l'ateismo propriamente detto è una riflessione che contrasta con argomenti spacciati come "razionali" la visione di un Dio creatore. Qui invece tale problema è completamente trascurato. Quest'ultima forma, infatti, si presenta, oltre che come rifiuto ancor più radicale del trascendente, proprio perché il soprannaturale non viene neppure preso in considerazione, anche come l'"oltrepassamento" storico del marxismo sebbene non ne sia affatto il "superamento"¹¹⁷.

Questo perché, secondo Del Noce, la sconfitta o se si vuole il fallimento del marxismo potrà svelarsi totalmente solo quando esso si sia pienamente attuato. L'idea rivoluzionaria, infatti, presenta in sé due momenti: «il [momento] negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il [momento] positivo come instaurazione di un ordine nuovo» (SRIV, 6). Accade, però, che i due momenti

¹¹⁶ F. DOSTOEVSKIJ, Бесы (*Besy*), 1873, *I demòni*; con il saggio *Il male in Dostoevskij* di L. Pareyson, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino, 2006¹². Il concetto fondamentale del personaggio di Dostoevskij è quello di libertà. Se c'è Dio la libertà dell'uomo non può essere infinita, e quindi il personaggio non può suicidarsi. Per potersi suicidare occorre che sia invece infinita la libertà dell'uomo, dunque che non esista Dio. Ecco perché il suicidio è la dimostrazione che Dio non esiste. Nel paragone che qui abbiamo accennato fra il "suicidio ottocentesco" e l'insignificanza attuale del problema di Dio, nel nostro argomento l'interesse deve cadere sulla differenza che intercorre tra ateismo (entro il quale permane sempre lo spettro di Dio) e irreligione naturale che per le ragioni sopra esposte non pone neppure il problema stesso di Dio. Come afferma Pareyson, a questo proposito, «L'esistenza di Dio e la libertà illimitata dell'uomo si escludono, si che o esiste Dio, e allora l'uomo non è libero, o l'uomo è effettivamente libero, e allora Dio non esiste, e l'uomo stesso è Dio. Affermazione della libertà assoluta dell'uomo, negazione dell'esistenza di Dio, divinizzazione dell'uomo, culminano tutte nel suicidio, cioè nell'atto gratuito e assolutamente arbitrario con cui l'uomo afferma la propria libertà illimitata e verifica col sacrificio della propria esistenza l'inesistenza di Dio» (L. PAREYSON, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, G. Einaudi, Torino, 1993, p. 139).

¹¹⁷ "Oltrepassamento" e "superamento" sono due termini ricorrenti della terminologia di Del Noce. Entrambi significano l'andare oltre una certa posizione, ma la differenza sta in questo: che l'"oltrepassamento" significa soltanto l'andare oltre mentre il "superamento" aggiunge l'idea che la posizione iniziale venga, dalla successiva, dimostrata incoerente.

si separino – e ciò avviene poiché i caratteri dei due momenti sono reciprocamente incompatibili e perciò non possono coesistere. Pertanto il processo rivoluzionario conduce non all’ordine nuovo, comunque immaginato o progettato, bensì alla «ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconosciuto» (SRIV, 6).

Questa forma definita da Del Noce “irreligione” è tipica delle società industriali avanzate; ma soprattutto mantiene tutti gli elementi distruttivi della filosofia marxista, cioè tutti gli aspetti che rappresentano l’annullamento del trascendente. In tutta l’opera di Del Noce, però, più o meno esplicito c’è anche il riconoscimento che il pensiero di Marx aveva anche un carattere messianico. Questo aspetto consiste nella speranza di instaurare una nuova umanità per la quale sia definitivamente eliminata la supremazia di una classe sull’altra – in parole più semplici della borghesia sul proletariato – e si elimini perciò la possibilità stessa della lotta di classe. L’effetto terribile che l’“irreligione” causerebbe sul marxismo è l’eliminazione di questo anelito escatologico. Oltre a ciò, come si vedrà in seguito, tale forma di “irreligione” è ovviamente successiva all’ateismo e fiorisce in quelle società che comunemente sono definite consumistiche e che anche Del Noce chiama giustamente società opulente perché fanno dell’accrescimento di ricchezza, ossia del raggiungimento di una condizione di “opulenza”, l’unica ragione di vita individuale e sociale. Siamo nel 1963; Del Noce sta ultimando *Il problema dell’ateismo* nel quale si introdurrà prepotentemente il problema dell’“irreligione occidentale” che interviene a fare, come si suol dire, corpo unico con le altre riflessioni di questo libro. Quanto all’origine del problema che tormentava la riflessione delnoceana va ricordato che i suoi temi più rilevanti, compresa la polemica contro l’illuminismo, provengono da Adorno e da Horkheimer¹¹⁸. Ma è altrettanto vero che sulle conclusioni di Del Noce ebbe grande influenza il dialogo con Franco Rodano¹¹⁹.

¹¹⁸ Del Noce manifestò sempre un sostanziale accordo sulle diagnosi critiche di Horkheimer e Adorno, svolte soprattutto ne *La dialettica dell’illuminismo*, cit.

¹¹⁹ La frequenza dei rapporti filosofici e personali di Del Noce con Rodano sono testimoniati anzitutto dal libro che è la resa dei conti del filosofo torinese con quello romano e cioè *Il cattolico comunista*. Esiste però anche un ampio scambio epistolare del quale ho avuto notizia dalla Fondazione Del Noce, ancora inedito, ma che non ho potuto esaminare per una questione di diritti d’autore.

Capitolo 2

Dalla “filosofia della comprensione” alla “filosofia della prassi”

2.1. Valori e tradizione

Come si è visto, per Del Noce il concetto di modernità “fa problema”; Del Noce lo affronterà delineando e approfondendo la questione dell’ateismo. Il suo argomento forte sta nel mostrare come il distacco dal trascendente, ossia dal soprannaturale che l’ateismo propugna, si regga su una scommessa. Ricorrere alla scommessa è necessario poiché la non-esistenza di Dio (come d’altro canto l’esistenza di Dio) non può essere dimostrata. Nonostante possa apparire “antimoderno”, giacché si propone di restaurare alcuni valori soprastorici caratteristici del passato premoderno, il filosofo torinese non è “antimoderno” in assoluto, o almeno dichiara di non esserlo. In forma brusca si potrebbe dire che Del Noce non accetta la modernità immanentistica e atea ma non rifiuta la modernità in generale. Per lui si tratterà di trovare una linea alternativa a quest’ultima interpretazione della modernità. Sarà naturalmente un cammino irto di difficoltà, un confronto serrato. La sua restaurazione dei valori, che il termine “*renovatio*” esprime con rigore, tiene infatti conto del mutamento sociale¹, della trasformazione delle istituzioni, dei costumi ecc. La sua ripresa dei valori è però un richiamo all’eterno, in quanto i valori, come la verità, come l’essere, sono inesauribili – avrebbe detto Pareyson – e per questo immutabili proprio perché non possono venire scalfiti dall’azione dissolvvente del tempo. Si tratta, in altre parole, di ritornare ai principi dopo che gran parte della filosofia ha scelto di seguire una via innaturale e deviante.

Innaturale e deviante perché nega la tradizione. Questa si presenta infatti come garanzia dei valori, purché sia rettamente intesa. Non tutta la tradizione è di per sé buona. Secondo Del Noce, infatti, per sé «il termine può sembrare abbastanza ambiguo. Secondo l’etimo, tradizione infatti, che cosa significa? Ciò che si trasmette, ciò che si consegna. L’ambiguità però, è più apparente che reale. È chiaro, infatti, che

¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Rivoluzione, risorgimento, tradizione. Scritti su l’Europa e altri (anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1993, p. 431.

non possiamo far dipendere il “valore” dalla tradizione; è chiaro che non “ha valore” soltanto ciò che è trasmesso, perché si trasmettono e si insegnano anche, per esempio, le pratiche delle messe nere, o le arti più infami. È dunque di tutta evidenza che è il “valore” a fondare la tradizione e non l’inverso. Il significato dell’endiade “valori tradizionali” è perciò questo: esistono dei valori assoluti e soprastorici che “perciò” possono e devono venir “consegnati”; esiste un “ordine” che è immutabile, anche per Dio stesso» (ICG, 22)².

Possiamo affermare, dunque, che l’errore dei tradizionalisti³ – ossia di coloro che fondano il valore sulla tradizione – è quello di voler restaurare un’epoca passata, trascurando la distinzione tra valori e tradizione. A confondere i due aspetti – anzi a identificarli – è la figura del “reazionario”⁴. Questi non comprende che la restaurazione dei valori può avvenire in qualsiasi momento storico, poiché non si tratta di far rivivere un’epoca passata, cioè morta, bensì di recuperare quei valori che, essendo eterni, possono trasmettersi da un’età all’altra. Per di più, questi valori, sono solidali con l’Essere, e quindi giustificano l’apertura dell’uomo all’Essere stesso. Che, com’è ovvio, si può esprimere in infinite forme che non giungono mai ad esaurirlo. L’errore dei progressisti sta nel loro volersi conciliare a tutti i costi con la modernità, dimenticando che la modernità immanentistica rende chiaro che il proposito del “moderno” è prima di tutto quello di interrompere il rapporto dell’uomo con Dio. Ciò significa rifiutare anche il rapporto dell’uomo con i valori e con l’Essere⁵, imboccando una strada che conclude necessariamente nel nichilismo.

² Non possiamo in questa sede prendere in esame la questione del rapporto fra Dio e le “verità eterne” che è fondamentale in Del Noce e spiega la sua attenzione per Malebranche sin dalla tesi di laurea dedicata proprio al filosofo francese.

³ Si può aggiungere che il termine di traditore, nel senso comune di chi rinnega la parola data, per quanto sembri strano ha la stessa etimologia di tradizione. Traditore deriva infatti da *tradere*, ossia consegnare, e rimanda soprattutto a quei cristiani che durante le persecuzioni anti-cristiane, consegnavano altri cristiani all’autorità dell’imperatore. Comunque anche in questo caso mantiene il significato di “consegnare”.

⁴ Contrariamente all’interpretazione più diffusa, secondo cui “reazionario” è chiunque abbia vedute retrograde e passatiste, e, soprattutto, opponendosi al mito del “progresso”, non sia “progressista”, Del Noce intende il concetto come tipico della cultura che ha contrastato la Rivoluzione Francese, soprattutto in ambito teorico. In tal modo “reazionario” viene a indicare quell’insieme di pensatori (Maistre, Bonald, ecc) il cui punto di partenza è stata la riflessione filosofica sulla Rivoluzione Francese. Molto utile è la lettura del volume di R. COBB, *Reactions to the French Revolution*, Oxford University Press, London-New York, 1972; trad. it. di B. Focosi, *Reazioni alla rivoluzione francese*, Adelphi, Milano, 1990.

⁵ Negare l’Essere vuol dire per Del Noce affermare l’assoluto primato del divenire. Da questo punto di vista la figura emblematica è quella di Nietzsche e – paradossalmente – anche quella di Giovanni Gentile.

Naturalmente nichilismo non ha un significato univoco. Assume forme diverse. Lo dimostra anche Del Noce quando parla di quello della società opulenta, entro la quale, come disse ad altro proposito Oscar Wilde, «tutti conoscono il prezzo di ogni cosa, ma il valore di nessuna»⁶.

Ne consegue che, per quest'ultima forma di nichilismo, il “nemico” da annientare sia proprio la tradizione, nel senso sopra indicato. Anche se è un fatto generalmente ignorato, viene così a crearsi una situazione insuperabile, perché le società “opulente” sono incapaci di istituire nuovi valori che fuoriescano dalla condizione puramente vitale, istintuale e in definitiva soltanto animale. Se fosse concesso proseguire le analisi di Del Noce dopo la sua morte, che per un inquietante caso avvenne nell'anno stesso della caduta del muro di Berlino, si potrebbe ripetere quello che egli aveva ipotizzato negli anni Ottanta, quando il “socialismo reale” cominciava, come dice Woody Allen, a “stare male”. Per questo aspetto la genesi della società opulenta mostra un duplice volto: “oltrepassa” il marxismo ma non lo supera. Da un lato lo sconfigge, dall'altro lato sottopone le società post-marxiste a una alienazione ancor peggiore di quella creata dal socialismo realizzato. Se insomma il marxismo si era proposto di ribaltare il mondo borghese, la dissoluzione del marxismo manifesta il tipo borghese allo stato puro, intendendo l'aggettivo “borghese” nel senso peggiore⁷.

Ancora, come si vede, un altro confronto-scontro con la modernità. Il tentativo di Del Noce, infatti, è proprio quello di conciliare teoreticamente, e naturalmente anche politicamente, i valori eterni con la realtà che egli sta vivendo, il mondo dell'immediato dopoguerra. In quegli anni infatti il liberalismo poteva apparire come un modello ancora valido di organizzazione sociale. Era naturalmente un liberalismo con un carattere marcatamente etico, che perciò si presentava come possibile interlocutore politico del cattolicesimo. Il presupposto di Del Noce, ridotto allo scheletro, era il seguente: le istanze civili e di libertà avanzate dal liberalismo (e poi da una democrazia autentica) non possono essere rifiutate. D'altro canto liberalismo, e più tardi una democrazia non autentica, rischiano un esito

⁶ O. WILDE, *The picture of Dorian Gray*, pubblicato presso il Lippincott's Monthly Magazine, luglio 1890; trad. it. a cura di L. Piré, *Il ritratto di Dorian Gray*, Giunti Editore, Firenze, 2010, p. 81.

⁷ Sebbene Del Noce dica alla lettera “il tipo borghese allo stato puro” occorre rilevare che, nel suo pensiero, i termini “borghesia”, “borghese” ecc non hanno sempre un significato così negativo. Altre volte Del Noce avvicina “borghesia” e “liberalismo”, attenuando in tal modo la sua condanna. Per fare un altro esempio egli sostiene che la morale dell'Ottocento, cioè la morale borghese, anche là dove si discostava dal cristianesimo, rimaneva pur sempre un rigoroso canone di comportamento.

immanentistico. Ciò considerato si dovrà pensare a un liberalismo, e a una democrazia, ancorati al soprannaturale, e di conseguenza proiettati in un orizzonte religioso.

Già nel 1957 Del Noce proponeva che i cattolici si opponessero ai propositi del Partito d'Azione⁸, e soprattutto alla cultura da esso ispirata; si può aggiungere che Del Noce mantenne quest'atteggiamento filosofico fino alla morte. Si era fatto più aspro negli anni in cui lo scontro sull'interpretazione del fascismo era rovente. Parte del mondo liberale era già confluito in formazioni politiche decisamente anticattoliche come i "radicali" o addirittura nel Partito comunista. Ecco comparire l'esigenza che il liberalismo non assumesse toni immanentistici e atei. La convergenza del liberalismo con la *Weltanschauung* cattolica – cattolica, ben inteso, ma non modernistica – appariva dunque necessaria.

Per questa ragione la domanda sulla conciliabilità tra cattolicesimo e liberalismo andava posta «nei suoi termini filosofici». In questi termini la domanda era anche ineludibile⁹. Del Noce formula a questo proposito un'ipotesi che ci sembra davvero acuta. Com'è noto, il problema del rapporto fra modernismo e storicismo ha rappresentato per il filosofo torinese un punto nevralgico. Sin dalle sue origini il modernismo infatti – e tale aspetto è innegabile – si era costituito come indagine storica sui testi evangelici, e nelle sue forme italiane (Ernesto Buonaiuti, Tommaso Gallarati Scotti, Giacomo Zanella¹⁰ ecc.) come ripiegamento intimistico sulla propria coscienza e sulla riduzione della religione alla coscienza stessa. Di qui, secondo Del Noce, l'importanza del pensiero di Bergson, soprattutto nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1928), e *Le due fonti della morale e della religione* (1932). La sua esigenza prima era quella di indicare «un cristianesimo che non sia destinato a continuarsi e a negarsi nello storicismo», proprio perché è essenziale la distinzione tra liberalismo storicistico – ossia, lo ripetiamo, immanentistico – e liberalismo non storicistico. Questo nuovo liberalismo sarà l'oggetto, secondo l'espressione letterale di Del Noce, di «una ricerca che si proponga di dissociare il liberalismo dallo storicismo» stesso¹¹.

⁸ Tra gli ultimi studi: A. CARIOTI, *Maledetti azionisti*, Editori Riuniti, Roma, 2001 e G. DE LUNA, *Storia del partito d'azione*, UTET, Torino, 2006.

⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *Totalitarismo e filosofia della storia*, in «Il Mulino» LXIV (1957), p. 97.

¹⁰ Ho ricavato queste considerazioni da A. FOGAZZARO, *Discorsi*, Baldini & Castoldi, Milano, 1912.

¹¹ A. DEL NOCE, *Totalitarismo e filosofia della storia*, cit., p. 98.

Se, appunto, si dissocia il liberalismo dallo storicismo, sarà infatti possibile ricollegare il liberalismo stesso «all'idea dell'assolutezza (e trascendenza) della verità, fondata sopra un criterio di evidenza che non sia intesa in senso costringente (bensì di tipo rivelativo)¹². “Dissociare” significa per il nostro filosofo distinguere e separare. Assolutezza e trascendenza della verità portano con sé l'apertura del pensiero all'essere. A sua volta il pensiero umano, per Del Noce, intanto si apre all'essere in quanto partecipa «a una ragione, o comunque a una essenza o natura universale»: che è poi il nocciolo del “platonismo” di Del Noce che può essere definito perciò anche prescindendo da «questa o quella forma storica [...] trovandosi presente in qualche maniera anche nelle forme di filosofia più lontane dal pensiero di Platone»¹³.

2.2. Nuova gnosi e secolarizzazione come aspetti del razionalismo moderno

Del Noce parte da una constatazione di fatto: il razionalismo si è progressivamente allontanato da Dio, per sfociare infine in un ateismo compiuto¹⁴. Questo esito si oppone ovviamente al progetto delnociano di rinnovare la relazione costitutiva tra la condizione umana e l'Essere. Anche qui si tratta di ricostituire un'idea caratteristica di una buona parte della teologia cristiana, rinnovandola però nella prospettiva di una “tradizione creatrice”. Contemporaneamente alla crisi teoretica del marxismo, sottolineata da tanta parte della critica al marxismo stesso, questo intento, a partire dagli anni '80 del secolo passato, aveva ispirato la stessa cattedra di Pietro: per esempio Giovanni Paolo II aveva sottolineato in molti suoi

¹² C. VASALE, *Etica e politica in Augusto Del Noce*, in PLURES, *Augusto Del Noce: il problema della modernità*, cit., p. 204.

¹³ A. DEL NOCE, *Filosofia e politica nel comunismo*, in «Quaderni di azione sociale» 1 (1957), p. 23. Nell'insieme del pensiero delnociano, la componente “platonica” risulta più comprensibile se ci si riferisce al concetto di idea. Probabilmente Del Noce preferì il sostantivo “platonismo” perché esso si distingue radicalmente dall'Idea hegeliana; l'idea platonica, infatti, rimanda a un valore soprastorico, mentre quella hegeliana si realizza completamente nella storia. È vero che alcuni interpreti vedono nell'“Idea” hegeliana una specie di realtà che in qualche modo trascende la storia, ma è altrettanto vero che essa si realizza completamente nella storia. Il “platonismo” di Del Noce, inoltre, convive con l'aristotelismo tomistico. Il problema è complesso e non può essere affrontato in questa sede. In sintesi si può dire che, in questa miscela di platonismo e tomismo Del Noce ricalca le conclusioni di Gilson e della sua tesi secondo la quale occorre proporre nel XX secolo una sorta di tomismo “esistenziale”. Quest'ultimo aspetto risale all'inserimento di una componente platonico-agostiniana nel tomismo tradizionale.

¹⁴ Questo ateismo compiuto sarà all'origine dei totalitarismi novecenteschi e in particolar modo dello stalinismo.

scritti la connessione tra ateismo e ideologia del male, presente in una parte considerevole delle diverse società e particolarmente in quella dei paesi rinchiusi entro la cosiddetta “cortina di ferro”. Ma il Papa non aveva dimenticato che nelle cosiddette società industriali avanzate, all’ateismo sovietico si era sostituita una forma nuova di alienazione; di quest’alienazione appariva evidente il legame con la società di massa¹⁵.

In sintesi si tratta di un rifiuto non dichiarato, e perciò tanto più subdolo, dell’idea di Dio e della «natura umana come dato reale», sostituendovi «un prodotto del pensiero liberamente formato e liberamente mutabile a seconda delle circostanze»¹⁶. Si può semplificare tutto ciò concludendo che anche Del Noce parta da questa convinzione, ma che ne ricerchi l’origine per dimostrare che quello della modernità immanentistica è uno sviluppo tendenzialmente incoerente e monolineare, limitativo, e dunque negatore della variegata ricchezza della storia. Compare qui anche se indirettamente l’idea delnociana della necessità di una scelta iniziale che, sulla scorta di Pascal, condiziona l’indagine filosofica sin dall’origine. Il ricorso alla scommessa è proprio non soltanto di una filosofia trascendente ma anche dell’ateismo poiché tanto la prima quanto il secondo non possono dimostrare razionalmente l’esistenza o la non-esistenza di Dio. Anche da ciò deriva quella simpatia intellettuale che Del Noce provò nei confronti di Lev Šestov¹⁷.

Che cosa aveva attratto Del Noce verso Šestov? Occorre precisarlo, perché per un altro verso il filosofo torinese non poteva accettare l’esito “irrazionalistico” della speculazione di Šestov. Questi infatti convinse Del Noce a interpretare già il

¹⁵ Cfr. anche in Italia un libro di D. RIESMANN, scritto in collaborazione con N. GLAZER e R. DENNEY, che aveva attratto l’attenzione degli studiosi già dal titolo: *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, 1950; trad. it. di M.W. Battacchi, *La folla solitaria*, con intr. di A. Cavalli, Il Mulino, Bologna, 1956, 2009², con nuova traduzione di G. Sarti.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005, p. 23.

¹⁷ Del Noce scoprì molto presto, sin dagli anni ‘40, questo filosofo dell’emigrazione russa. Infatti poco più che trentenne aveva steso le prefazioni a *Il sapere e la libertà*, Bocca, Milano, 1943, e *Concupiscentia irresistibilis*, Bocca, Milano, 1946, tratti dal capolavoro, *Atene e Gerusalemme*, apparso in francese con il titolo di *Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse*, (1938). Ancora una volta voglio ringraziare il professor Giuseppe Riconda (tra l’altro autore di pregevoli studi sullo stesso Šestov) per avermi indicato che Šestov scriveva in russo e non in francese, come dimostrano i suoi manoscritti. «In Italia, la conoscenza di *Atene e Gerusalemme* avviene grazie all’interessamento di Enrico Castelli, che affidò ad Enrichetta Valenziani [il compito] di tradurlo nel testo autorizzato francese, nell’elegante prosa di Boris de Schloézer. La lettura dello stesso Castelli, e quella del giovane Del Noce, rimarranno le più simpatetiche, all’interno di una recezione fondamentalmente polemica nel panorama della filosofia cattolica italiana» (A. PARIS, in *Introduzione a L. ŠESTOV, Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano, 2005, p. 15).

razionalismo come opzione. Una «sua idea – scrive infatti Del Noce in chiave autobiografica – mi appariva però allora, e continua ad apparirmi oggi, decisiva per la comprensione della storia della filosofia. Per lui due miti opposti condizionano le concezioni dell'uomo. Il primo è contenuto nel più antico frammento della filosofia greca che ci sia pervenuto, quel passo di Anassimandro secondo cui gli esseri finiti espiano con la morte la colpa di essersi emancipati dall'Essere puro. Il secondo è il racconto della Genesi per cui il mondo è buono perché creato da Dio, e il male si è introdotto in conseguenza del peccato. Dalla prima concezione dipendono le categorie del razionalismo come giustificazione della morte, e con ciò della razionalità del reale»¹⁸.

Ne consegue che il razionalismo, anche dal punto di vista di Šestov, cade in contraddizione perché – e lo abbiamo già ricordato più volte – da un lato rifiuta il soprannaturale e dall'altro non è in grado di giustificare razionalmente il suo rifiuto. Com'è ovvio, per il cristianesimo, a manifestare il soprannaturale è la rivelazione, ossia, dopo la morte del Cristo, l'insieme dei testi sacri che a loro volta ne rinnovano la memoria. Šestov ritiene insomma che la scommessa debba condizionare l'intera filosofia proprio perché è “logicamente prima” rispetto alla filosofia. Se ci fermassimo alla superficie del problema negando appunto l'antecedenza logica della scommessa rispetto all'indagine filosofica saremmo di fronte a ciò che Del Noce definisce “un'arresto della riflessione”¹⁹.

2.2.1. Il mito di Anassimandro, la gnosi antica e la gnosi moderna

Il tema della gnosi – oggetto di questo paragrafo – secondo Del Noce rimanda al rapporto tra la visione del male di Anassimandro e la coppia di termini razionalismo e marxismo. La riflessione sulla gnosi caratterizza infatti l'opera di Eric Voegelin, della cui opera Del Noce fu appassionato lettore.

Il tema della gnosi è una questione molto complessa, perché risale nelle sue formulazioni significative ai primi secoli dell'era volgare. Per motivi di chiarezza ci limiteremo a indicare come Voegelin e Del Noce non diano di essa una lettura

¹⁸ A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., p. 186 (l'opera d'ora in poi verrà citata direttamente nel testo con la sigla CC, seguita dal numero di pagina). Per un saggio sull'incontro tra il pensiero di Del Noce e quello di Šestov, cfr. G. RICONDA, *Incontri del pensiero italiano con il pensiero russo: Augusto Del Noce e Leone Chestov*, in «Annuario Filosofico» 8 (1992), pp. 405-421.

¹⁹ “Logicamente prima” e “arresto della riflessione” sono espressioni costantemente adoperate da Augusto Del Noce.

storiografica ma ne facciano un elemento strettamente teoretico²⁰, ossia ne ricercano la valenza positiva o negativa nella costituzione di una nuova filosofia, o meglio di una filosofia che sia nuova rispetto alla modernità in quanto riproponga il richiamo al soprannaturale. Il termine greco “gnósis” significa anzitutto conoscenza. Nei movimenti gnostici dei primi secoli dell’era volgare questa “conoscenza” assume una valenza religiosa. I suoi contenuti filosofici possono essere attribuiti a tutte le religioni tradizionali. Nel linguaggio comune si potrebbe oggi definire trasversale²¹.

Come vedremo, rispetto a gran parte delle religioni tradizionali, quella gnostica ha caratteri particolari. Per Voegelin come per Del Noce il suo primo aspetto è l’idea di auto-salvazione per mezzo della conoscenza. Auto-salvazione: “auto” perché avvenendo essa per mezzo della conoscenza, ed essendo la conoscenza propria dell’uomo, la salvezza viene raggiunta indipendentemente da Dio, o comunque dai suoi succedanei²². Un secondo aspetto consiste in questo: lo gnosticismo afferma un dualismo radicale che condanna il mondo *in toto*, e perciò lo condanna a essere rifiutato e sostituito da una realtà altrettanto totalmente nuova (l’eone che verrà). L’opposizione con il cristianesimo da questo punto di vista è assoluta, perché il cristianesimo parla certamente della fine dei tempi ma esclude l’avvento di un nuovo eone.

Abbiamo parlato di auto-salvazione soffermandoci sulla prima componente di questo binomio, ossia “auto”. Abbiamo dunque visto come la salvezza o la non salvezza dipendano dall’uomo. Tuttavia nel concetto di auto-salvazione occorre chiarire anche il secondo termine, ossia la salvezza. Ma salvezza da che cosa? Salvarsi innanzitutto dalla situazione in cui l’uomo vive, perché questa situazione è dominata, in ogni sua forma, dal male. Il male nella dimensione umana si realizza in forme diverse, nella separazione dell’uomo da se stesso, cioè nella insanabile

²⁰ Cfr. PLURES, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966)*, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden, 1967. Durante questo colloquio emerse la necessità di distinguere fra gnosticismo e gnosi, termini coi quali dovrebbero essere indicati rispettivamente il movimento filosofico sviluppatosi nei primi secoli dell’era volgare e eredità moderne che hanno ripreso alcuni temi della antica gnosi.

²¹ Cfr. P. KOSLOWSKI, *La gnosi cristiana come altro illuminismo*, in «Acta Philosophica» 1 (1992), pp. 40 e sgg. Per una trattazione più ampia sull’argomento rimandiamo all’interessante lavoro di S. FUMAGALLI, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell’analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato presso la Pontificia Università della Santa Croce, facoltà di filosofia, Roma, 2005.

²² Succedanei nel senso che molti studiosi radicati nei monoteismi mediterranei (ebraismo, cristianesimo e islam) interpretano per esempio il politeismo antico come un’espressione, seppur inferiore, del Sacro.

scissione di una parte dell'anima dall'altra parte; dalla impossibilità di stabilire una relazione autentica con il mondo²³, proprio perché esso è interamente dominato dal male e per questo inaccessibile all'uomo; dall'impossibilità di rapportarsi con Dio, perché egli è radicalmente lontano. Queste condizioni originano un terzo tratto caratteristico della gnosi, ossia la visione dualistica dell'uomo. Essa consiste nella contrapposizione tra spirito e materia, di anima e di corpo, ecc. Poiché questa scissione determina, come è ovvio, condizioni di vita insopportabili per l'uomo, per uscire da tali difficoltà e per raggiungere la salvezza occorrerà dunque imboccare una via interiore e "conoscitiva". Insomma giungere al perfezionamento di se stessi, o meglio all'auto-perfezionamento inteso adesso come unico antidoto possibile al male che domina interamente l'etere presente.

Orbene, com'è possibile autoperfezionarsi? A questo proposito le varie forme di gnosi convengono almeno su un punto: nell'uomo è presente una scintilla divina che rende possibile il processo della conoscenza. Si noti che quest'idea della scintilla divina è presente nella riflessione filosofico-teologica del cristianesimo sin dalle origini. Ma non per questo la "partecipazione", quale la concepisce la teologia cristiana – vale a dire la presenza nell'uomo di un principio divino che lo rende partecipe, appunto, di Dio – è identica alla scintilla divina di cui parlano gli gnostici. Costoro ritengono infatti che la scintilla divina renda possibile il processo della conoscenza e che il processo della conoscenza porti alla consapevolezza dell'autentico "se stesso". Nella visione cristiana, invece, il perfezionamento dell'uomo avviene sempre a partire da Dio, e perciò la "scintilla divina" non è soltanto l'origine della conoscenza bensì l'apertura dell'uomo all'Essere.

Oltre a ciò, nel cristianesimo la "partecipazione" si estende all'intera umanità, ad ogni singolo uomo, e consente una possibilità di salvezza per ciascuno di noi.

²³ Questa *Weltanschauung* dualista è all'origine di un lavoro che, in positivo e in negativo, ha influenzato profondamente le ricerche sulla gnosi. Ne è autore un filosofo tedesco-americano che gode oggi di grande considerazione e cioè Hans Jonas. Questi era stato allievo diretto di Martin Heidegger negli anni in cui il mondo filosofico europeo e quello tedesco in particolare, se si può dir così, erano ancora sotto lo shock provocato dalla pubblicazione di *Essere e tempo* (1927). La condizione esistenziale descritta nel capolavoro heideggeriano dovette influenzare profondamente anche la tesi di dottorato di H. JONAS, poi pubblicata con il titolo *Lo gnosticismo (The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity)*, Beacon Press, Boston, 1958; trad. it. di M. Riccati Di Ceva, SEI, Torino, 1973, rivista da R. Farina, SEI, Torino, 1991, 2002²). In questo studio, infatti, il nulla dell'esistenza, così terrificante ma anche così affascinante, di *Sein und Zeit* pare quasi trasposto nella *Weltanschauung* gnostica. Una seconda osservazione che tocca direttamente il pensiero di Del Noce è la seguente: a differenza, come vedremo, di Del Noce, Jonas ricostruisce la condizione esistenziale propria della gnosi antica ricalcando la diagnosi heideggeriana di *Essere e tempo*, e finisce perciò per identificare gnosi antica e gnosi moderna.

Nella gnosi, invece, l'autoperfezionamento (ossia la salvezza) non è raggiungibile da tutti, ma è riservata unicamente a coloro che conoscono (gignosco da cui gnosis) la realtà ultima, e quindi in ultima analisi solo a una *élite*. Da ciò il carattere "settario", così spesso sottolineato dalla storiografia, vale a dire ristretto, cifrato, quasi esoterico, o, detto letteralmente, di setta, che contraddistingue tali dottrine.

Per quanto riguarda lo gnosticismo, ossia il fenomeno storico, comunque lo si voglia chiamare contemporaneo al primo diffondersi del cristianesimo, indica alcuni movimenti storicamente determinati, che sono operanti all'incirca fino al III secolo d.C.²⁴; possiamo considerarli un'incarnazione storica delle dottrine cui abbiamo accennato sopra, oppure di teorie analoghe. Proprio per le loro pretese di autoperfezionamento o di "autosalvazione" tali movimenti suscitarono la reazione della riflessione cristiana sin dai primi secoli. Questa netta separazione tra gnosi e gnosticismo, tuttavia, sovente è stata trascurata, sicché il più delle volte i due termini appaiono sinonimi. Anche Del Noce, ad esempio, mantenendosi fedele alla identità di gnosi e gnosticismo, ma d'altra parte non potendo identificare l'antica gnosi con le reincarnazioni di essa nella filosofia moderna, è costretto a distinguere come vedremo tra vecchia gnosi (o gnosticismo) e nuova gnosi (o gnosticismo); la prima sarebbe quella antica, mentre la seconda comparirebbe «a conclusione della filosofia classica tedesca» (VR, 143).

Senza dubbio questa precisazione delnociana può essere criticata perché è evidentemente ristretta al solo ambito filosofico; resta tuttavia che si dimostra molto utile da un punto di vista, per così dire, operativo; solo per fare l'esempio più emblematico ci consente di spiegare la "accettazione critica" di autori, come appunto Eric Voegelin, con i quali Del Noce può mantenere punti di contatto senza condividere totalmente la loro concezione. Eric Voegelin: si è detto dell'attenzione di Del Noce per quest'autore e del loro relativo accordo. Ma non si può sottacere le loro innegabili differenze. Per Voegelin il fenomeno gnostico è unitario, e quindi inizia dall'età antica ma si estende fino a quella moderna. Del Noce non può accettare questa tesi, «perché la coerenza di sviluppo dalla gnosi (anche nelle sue espressioni cristiane), dai suoi inizi a Hegel, lo condurrebbe [Voegelin] a considerare caratterizzato da un'origine cristiana quel processo di secolarizzazione che è invece tipico del mondo moderno e che Del Noce non ritiene invece connesso al

²⁴ Si può leggere una distinzione precisa tra queste forme di gnosticismo in K. RUDOLPH, *Die Gnosis – Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977³; trad. it. di C. Gianotto, *La Gnosi*, Paideia Editrice, Brescia, 2000, p. 104.

cristianesimo»²⁵. Questa differenza non deriva unicamente dall'esigenza di salvaguardare la religione cristiana dal processo di secolarizzazione, ma è giustificata dalla profonda avversione di Del Noce per ogni forma di "anacronismo" storico²⁶. Infatti tra la vecchia e la nuova gnosi intercorre un millennio e mezzo di storia. Ciò basterebbe a rendere impossibile l'identificazione tra la gnosi antica e la gnosi moderna. Bisogna aggiungere che non basta sostenere la differenza ma è necessario sottolineare con precisione queste stesse differenze. Gnosi antica e gnosi moderna costituiscono per Del Noce addirittura due diverse "essenze", il cui paragone va affrontato con tatto e finezza, cosa che del resto l'analisi di Del Noce riesce a trasmettere al lettore²⁷. Rilevate le differenze non si può prescindere dal porre in evidenza le analogie che accomunano gnosi antica e gnosi moderna, a cominciare dall'idea «di una tensione verso un nuovo eone che succederà al presente» e che,

²⁵ E. RANDONE, *Gnosticismo, violenza e loro implicazioni nel pensiero di Del Noce*, in PLURES, *Augusto Del Noce (1910-1989) filosofia politica, crisi morale e storia contemporanea. Atti del Convegno nel ventennale della morte di Augusto Del Noce*, Roma-Cassino, 20-21 novembre 2009, gli atti, a cura di Salvatore Azzaro e Rosalia Azzaro Pulvirenti, sono apparsi presso l'editore Pagine, Roma, 2011. La citazione è tratta dalla p. 112. Secondo l'A., Del Noce è giustamente preoccupato che importanti pensatori contemporanei (per esempio Karl Löwith, fra i filosofi e Friedrich Gogarten, fra i teologi) vedano nel cristianesimo stesso l'origine della "secolarizzazione". Infatti, secondo Del Noce, qualora tale pretesa derivazione cristiana della secolarizzazione non fosse dimostrata illegittima, diverrebbe davvero teoreticamente pericolosa la tesi di quanti ipotizzano un parallelismo tra lo sviluppo dell'escatologia cristiana e il passaggio dall'"eone presente" al "nuovo eone" preconizzato da coloro che condividono un'inclinazione gnostica.

²⁶ Come detto, il fortissimo senso storico che segna la teoresi di Del Noce lo porta ad apprezzare coloro che, proprio in ragione di questo senso storico, si guardano bene dall'interpretare lo ieri con le categorie dell'oggi. Si veda il caso di un grande storico francese molto ammirato da Del Noce, Lucien Febvre, «definito per antonomasia "il nemico dell'anacronismo"» (PDA, 28).

²⁷ A questo proposito vogliamo ricordare che l'interpretazione della vecchia e della nuova gnosi viste nella loro analogia compare, tra l'altro, nel libro di Jonas sopra ricordato. Una forte analogia tra "gnosi antica" e "gnosi moderna" è presupposta in numerosi autori tra cui Martinetti, Rensi, Simone Weil ecc. Nonostante Del Noce sia teoreticamente vicino a Voegelin, come si è detto, sarebbe stimolante pensare a una *Ausainandersetzung* – forse una vera e propria resa dei conti – fra Augusto Del Noce e Hans Blumenberg. Non risulta che il filosofo torinese avesse letto i lavori di quello tedesco. Tuttavia l'interesse si concentrava su uno stesso problema, le risposte al quale, però, erano sostanzialmente opposte. Per Blumenberg, la modernità era pienamente legittima giacché liberava la condizione dell'uomo da tutti i vincoli, in specie religiosi, che ne ostacolavano lo sviluppo. Del Noce – ed è superfluo ricordarlo – della modernità sottolineava ben più gli aspetti negativi che non quelli positivi. Tuttavia almeno un punto di contatto tra Del Noce e Blumenberg esiste - ed è bene ricordarlo. Il filo rosso della speculazione di entrambi fu la centralità del "moderno", anche se per il secondo la "modernità" era una svolta radiosa, mentre al primo appariva soprattutto con il suo volto minaccioso per l'esperienza religiosa. Cfr. soprattutto H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992. In sintesi, Del Noce non può negare una "continuità" della storia, Blumenberg deve affermare un'interruzione, cioè una frattura della storia stessa.

come già abbiamo ampiamente visto, presuppone la «concezione dell'autoredenzione da parte dell'uomo per mezzo della conoscenza»²⁸.

2.2.2. Alcune premesse sommarie sulle interpretazioni del percorso storico-teoretico della gnosi

Per chiarezza, sarà opportuno ricordare alcuni lavori dedicati al percorso storico della gnosi, che ne sottolineano anche le influenze sul pensiero moderno e contemporaneo²⁹. Secondo Del Noce l'impianto teoretico della gnosi si riflette in modo particolare nelle filosofie di Hegel e di Marx³⁰. Se dunque confrontiamo l'interpretazione delnociana con la lettura degli interpreti già ricordati (Ernst Jonas, Giovanni Filoramo e Aldo Magris), almeno per quello che riguarda l'influenza della gnosi stessa su certi filosofi contemporanei avremo un sicuro riferimento per proseguire la nostra analisi.

Tra gli altri autori che concordano sulla presenza della gnosi ai nostri giorni ricordiamo Emanuele Sàmek Lodovici³¹, che vedeva un ritorno delle tendenze

²⁸ E. RANDONE, *Gnosticismo, violenza e loro implicazioni nel pensiero di Del Noce*, cit., p. 114.

²⁹ G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma, 1993².

³⁰ L'interpretazione di Hegel e Marx come caratterizzati dalla gnosi moderna è coerente con l'analisi della storia della filosofia di Del Noce. Per quanto riguarda Hegel, il suo intento è, come afferma nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, recuperare il rapporto con la trascendenza, il quale era caratterizzato, in epoca medievale, dall'aspetto edificante della fede. Da Cartesio è cominciata l'analisi dei fatti empirici distaccandosi progressivamente dal trascendente. Hegel, pur affermando che lo spirito dell'uomo ha perduto molto, ossia il contatto che prima aveva con l'essere attraverso la fede, intende recuperare lo sguardo verso il cielo, estendendo però l'indagine razionale in maniera scientifica, ossia utilizzando l'elemento concettuale (cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito, Prefazione*, cit., p. 7 e sgg). Tuttavia da Hegel in poi, il recupero dell'aspetto trascendente non è stato proseguito, come egli stesso si auspicava, bensì è stato accentuato sempre più il momento della secolarizzazione con l'aumento dell'ateismo. Del Noce ritiene dunque che Hegel abbia contribuito, contro le sue intenzioni, al processo della secolarizzazione. Secondo la nostra visione, se si vuole recuperare l'indagine razionale di Hegel, occorre tuttavia precisare il rapporto con la fede, in quanto come già affermava Pascal non tutti sono in grado di occuparsi di lunghe analisi razionali. «Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal modo di ragionare dell'uomo e così complicate, che colpiscono poco; e quand'anche servissero ad alcuni, servirebbero solo per il momento in cui essi riescono a cogliere tale dimostrazione; ma un'ora dopo temeranno di essersi sbagliati» (B. PASCAL, *Pensées*, 1669; trad. it. *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano, 1978, pp. 389-807, cit. fr. 5, pp. 399-400). Dunque l'indagine razionale va vista come un elemento essenziale, che però non può proseguire unilateralmente senza l'apporto della fede, ossia va intesa come dimostrazione razionale della fede. Occorre aggiungere, infine, che, come affermava Vico, la religione è l'elemento essenziale che tiene unita una nazione, fa sì cioè che una civiltà non vada contro i valori sociali, aspetto che negli ultimi anni emerge sempre più come caratteristico della nostra epoca in crisi (cfr. G.B. VICO, *La scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Novara, 2013³, *Libro Secondo*, p. 450).

³¹ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano, 1991². Questo autore, che lavorava all'Università di Torino, e che scomparve tragicamente in giovane età (1942-1981) nutriva

gnostiche in alcuni atteggiamenti filosofici dell'epoca contemporanea, e Galvano Della Volpe³² – per noi particolarmente interessante – il quale, analizzando la genealogia della dialettica hegeliana, vi aveva riscontrato l'influenza del misticismo tedesco ed in particolare di Eckhart nel cui pensiero egli rinveniva venature gnostiche. Il capostipite di questo genere di letture del pensiero hegeliano era stato però Ferdinand Christian Baur³³, che, pochi anni dopo la morte del suo maestro, appunto il filosofo di Stoccarda, aveva segnalato una linea di continuità tra la speculazione della gnosi antica e la filosofia della religione di Hegel e anche dell'idealismo classico tedesco. Si può aggiungere: con la sola eccezione, forse, di Friedrich Schelling³⁴. Nel XX secolo ricordiamo Voegelin³⁵, Ernst Topitsch³⁶ e Luciano Pellicani³⁷, per le componenti gnostiche del marxismo; Erich Przywara³⁸, per il rapporto tra lo gnosticismo e il pensiero di Schelling, e Franz Baader; inoltre

una profonda stima per Augusto Del Noce. Il suo libro risente molto dell'interpretazione delnoceiana della gnosi.

³² Cfr. G. DELLA VOLPE, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico* (1793-1800), Le Monnier, Firenze, 1929, in IDEM, *Opere, Vol. I*, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 41-210, e IDEM, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1954, in *Opere, Vol. I*, cit. pp. 211-462. Le *Opere*, sono in 6 volumi, apparsi negli anni 1972 e 1973.

³³ F.C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen, 1835. «Sotto il titolo *Gnosticismo antico e filosofia moderna della religione*, l'ultima parte di quest'opera passa in esame: 1) la teosofia di Böhme; 2) la filosofia della natura di Schelling; 3) la dottrina della fede di Schleiermacher; 4) la filosofia della religione di Hegel. La speculazione dell'idealismo tedesco è giustamente inquadrata nel suo contesto nell'ambito del movimento gnostico, le cui origini risalgono all'antichità. Inoltre l'opera del Baur non fu un episodio isolato: essa concludeva circa un secolo di ricerche sulla storia dell'eresia, una branca della scienza che non senza ragione si era sviluppata durante l'illuminismo» (E. VOEGELIN, *Ersatz Religion*, Vienna, 1960; trad. it di A. Munari, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, in *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano, 1990, pp. 47-48; tale opera contiene anche il saggio *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munchen, 1959, trad. it. *Scienza, politica e gnosticismo*).

³⁴ Ringrazio il professor Giuseppe Riconda che mi ha chiarito questo complicato problema interpretativo. Secondo lui la storiografia contemporanea tende a negare la componente gnostica nel pensiero del filosofo di Leonberg. La tesi opposta è stata, invece, difesa accentuando l'influenza della gnosi sul pensiero del giovanissimo Schelling, soprattutto nella sua dissertazione latina su Marcione.

³⁵ Oltre l'opera citata Cfr. E. VOEGELIN, *The new science of politics*, University Press of Chicago, Chicago, 1952; trad. it di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, 1968, con un'introduzione di Del Noce dal titolo *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, pp. 9-34.

³⁶ Cfr. E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin, 1961, 1971². L'opera è stata tradotta parzialmente in italiano con il titolo *A che serve l'ideologia*, trad. di G. Backaus, Laterza, Roma-Bari, 1975 e in *Per una critica del marxismo*, trad. di G. Sorba, Bulzoni, Roma, 1977.

³⁷ L. PELLICANI, *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze, 1974.

³⁸ E. PRZYWARA, *Mensch: typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1958; trad. it. *L'uomo. Antropologia tipologica*, a cura di V. Mathieu, Fabbri, Milano, 1968.

quest'ultimo cita l'opera di Ernst Bloch³⁹ come caso di gnosticismo moderno, che riprende i temi tipici del desiderio di onnipotenza della gnosi antica. Voegelin⁴⁰, infine, considera importante l'opera di Jacob Taubes⁴¹, per comprendere la continuità tra lo gnosticismo antico, e, attraverso il medioevo, lo gnosticismo politico moderno. Voegelin cita anche l'opera di Norman Cohn⁴², per esemplificare gli aspetti essenziali delle sette politiche attive dal secolo XI al XVI.

Secondo un'interpretazione successiva a quella di Del Noce e a quella di Ugo Bianchi⁴³, viene definita forzata e illegittima l'estensione del termine gnosi ad alcuni pensatori della nostra epoca. Aldo Magris, ad esempio, sottolinea la necessità di parlare con molta prudenza di una gnosi moderna, poiché, a rigore, tale atteggiamento teoretico dovrebbe essere limitato all'epoca tardo-antica⁴⁴.

Quale dunque la posizione conclusiva di Del Noce a questo proposito? Egli infatti non esclude l'idea che non sia possibile applicare la qualifica di gnostico a taluni pensatori "moderni". Ma in questo stesso ambito filosofico egli riscontra alcune componenti che hanno una marcata analogia con gli gnostici dell'antichità. Come risolvere dunque l'antinomia tra l'interpretazione che pretende di essere solo storica e quella che assume il problema in chiave teoretica? Del Noce ritiene che si possa giungere a una visione unitaria scindendo la gnosi antica e la gnosi moderna; da un lato esse sono legate da una indiscutibile affinità, mentre dall'altro lato hanno un volto decisamente diverso. In Del Noce questo singolare rapporto tra la gnosi originaria e la gnosi contemporanea si manifesta nella distinzione delnociana fra gnosi antica e gnosi moderna. E ciò perché separare vecchia gnosi e nuova gnosi significa anche rifiutare l'idea che la secolarizzazione avrebbe inizio a partire dalla

³⁹ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp-Verlag, Berlin, 1968; trad. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano, 1972. Su certe tesi di Bloch vedi ES, 193.

⁴⁰ E. VOEGELIN, *Il mito...*, cit., p. 51.

⁴¹ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, a. Francke, Bern, 1947; trad. it., di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano, 1997.

⁴² N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Essentials Books, Fairlawn (NJ), 1957; trad. it., di A. Guadagnin, con il titolo *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000 (la prima edizione era uscita presso il medesimo editore nel 1965).

⁴³ Com'è noto Ugo Bianchi, (1922-1995) fu uno dei più brillanti allievi del grande storico delle religioni Raffaele Pettazzoni (1883-1959) da cui desunse l'opportunità di un avvicinamento "storico" ai fenomeni religiosi. Dal punto di vista che riguarda la nostra ricerca sono particolarmente importanti i suoi lavori sullo gnosticismo e sul manicheismo. Notizie su di lui si trovano in PLURES, *Agathè elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'erma di Bretschneider, Roma, 1995. Per il metodo storico-religioso, cfr. U. BIANCHI, *The history of religions*, Brill, Leiden, 1975. Inoltre si segnala la raccolta di saggi da lui curata su *Le origini dello gnosticismo*, cit.

⁴⁴ Cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia, 1997, p. 9.

modernità⁴⁵. «Bisogna andare prudenti in questa interpretazione gnostica del marxismo, perché si tratta di un nuovo gnosticismo, irriducibile all'antico» (VR, 143). Queste osservazioni di Del Noce sono riferite al marxismo ma possono essere lecitamente estese a una parte rilevante del pensiero contemporaneo. I “caratteri differenziali”⁴⁶ che segnano l'opposizione della nuova gnosi a quella antica sono i seguenti: la gnosi moderna avrebbe come riferimento, più o meno diretto, l'affermazione cristiana della trascendenza dell'uomo rispetto alla natura; essa passerebbe dunque da una visione cosmologica, come quella antica, ad una visione antropologica, come quella prima cristiana e poi quella post-cristiana della gnosi moderna. Ma non basta, perché l'idea dei due mondi tipica degli antichi gnostici prelude a quella moderna di Rivoluzione. Secondo Del Noce, infatti, «è un fatto che nei testi gnostici troviamo l'idea di due mondi – afferma Del Noce – ognuno dei quali ha il suo Dio, e quella che il vero Dio è il Dio del mondo nuovo, di un mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente in cui l'uomo vive come straniero. Il futuro o l'avvenire dei rivoluzionari sembra la traduzione moderna del vero Dio degli gnostici» (VR, 143).

Del resto, secondo Del Noce, la gnosi moderna è fondamentale anche per comprendere il passaggio da Hegel a Nietzsche, come ricorda il titolo di una famosissima opera di Löwith che Del Noce conobbe, sin dal 1954⁴⁷. A conferma di

⁴⁵ Questa considerazione, a nostro giudizio, è altresì efficace per rifiutare la tesi sostenuta da A. Magris a proposito dell'impossibilità di parlare di gnosi nell'epoca moderna (su Del Noce cfr. *ivi*, p. 58, nota 117). È singolare, ma a nostro avviso molto acuta, l'affermazione di G. Filoramo circa una componente gnostica in alcune delle “nuove religioni”. Cfr. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

⁴⁶ Questa espressione è abituale in Del Noce, che la usa soprattutto per stabilire i punti di distacco di una dottrina dall'altra, specie nei casi in cui diverse filosofie mostrino anche tratti comuni.

⁴⁷ Cfr. M. BORGHESI, *La legittimazione critica del moderno*, cit., p. 64. Naturalmente, come abbiamo avuto occasione di ripetere molte volte, la ripresa che Del Noce fa dei filosofi cui si ispira non è mai acritica. Stessa cosa avviene per Löwith. Infatti tra il 1954 ed il 1967 il ripensamento di Del Noce sul quadro storiografico moderno va oltre ciò che aveva affermato il filosofo tedesco. In *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith aveva mostrato le conseguenze causate dalla perdita della fede in un Dio trascendente, ossia la separazione tra io e mondo, ancora tenuta insieme, sebbene in un equilibrio precario, da Hegel. Tuttavia questa conciliazione mostrava il problema che le filosofie successive in sostanza non avrebbero più saputo risolvere. Il limite di Löwith, tuttavia, consisterebbe secondo Del Noce nel fatto che la critica löwithiana ad Hegel resterebbe legata all'orizzonte hegeliano. Ciò appare evidente considerando l'opera *Significato e fine della storia*, in cui Löwith sviluppava la tesi del moderno come progressiva secolarizzazione dell'idea ebraico-cristiana della storia proiettata verso un futuro escatologico. Per Löwith, infatti, l'idea di secolarizzazione è in parte intrinseca al cristianesimo stesso, il quale desacralizza il mondo. Unito a questo si ha una progressiva mondanizzazione della fede. Un secondo punto Del Noce rimprovera a Löwith. Lo stesso Del Noce ritiene aporetica l'affermazione del filosofo tedesco secondo la quale la filosofia ottocentesca conoscerebbe unicamente un percorso che procederebbe da Hegel a Nietzsche. Come si è già visto, secondo Del

ciò sta il fatto che assistiamo per Del Noce al passaggio, in Hegel, del cristianesimo dalla religione alla filosofia, o meglio dall'antico predominio della religione sulla filosofia alla inversione hegeliana di tale supremazia, ossia quella della filosofia sulla religione: insomma da una filosofia religiosa a una religione filosofica. In ciò consiste prima di tutto l'incontro di Hegel con la gnosi.

Chi conosca anche sommariamente l'opposizione di Kierkegaard al panlogismo hegeliano comprende immediatamente come il pensiero hegeliano comporti la perdita di senso di ogni essere umano – Kierkegaard dirà del “singolo” – ed infine come anche da questa prospettiva si ripresenti l'interpretazione del male offertaci dal frammento di Anassimandro. A questo proposito Del Noce aggiunge: «Credo si debba vedere in Kierkegaard il pensatore che meglio di ogni altro ha avvertito la rinascita dello gnosticismo mediata dallo hegelismo» (CC, 410). La gnosi moderna concluderebbe dunque con l'annullamento del valore di ogni singolo uomo e con il conseguente disconoscimento del significato che il cristianesimo gli aveva sempre attribuito. In questa difesa di ciascun uomo creato a immagine e somiglianza di Dio il singolo è più importante del genere, o, potremmo aggiungere noi, l'individuo è più importante dell'universale (cfr. CC, 410)⁴⁸. Riprendendo un filosofo a lui caro, cioè Šestov, Del Noce ricorda che l'elemento fondante il carattere della nuova gnosi è, ancora una volta, il rifiuto a priori del soprannaturale. Per la gnosi speculativa di Hegel, la via della salvezza e della sapienza consisterà nella liberazione dal finito: in parole più semplici l'infinito sarà raggiunto proprio attraverso la liberazione dal finito, o meglio ancora, nella coincidenza di finito e

Noce invece, esisterebbe certamente una linea Hegel-Nietzsche. Ma essa non sarebbe affatto unica, giacché a essa si contrapporrebbe quella Hegel-Schopenhauer. E da Schopenhauer si staccerebbero ulteriormente due linee: quella che si conclude nel pessimismo di Eduard Von Hartmann e quella, appunto, che da Schopenhauer porta a Nietzsche e che si conclude in un punto di non ritorno da cui non è più possibile uscire. Proprio qui si inserisce la critica di Del Noce, la quale fa notare che superando la visione storiografica che Löwith riprendeva da Hegel era possibile prospettare una seconda linea che egli definisce ontologista. Bisogna aggiungere che l'“ontologismo” è stato interpretato da Del Noce in due modi diversi. Dapprima nella voce *Ontologismo* uscita presso l'*Enciclopedia filosofica*, cit. e in fine in PDA, 15-16. Per Del Noce ammettere un'altra via filosofica che partendo da Cartesio non conduca irrimediabilmente a Nietzsche equivarrebbe a negare il carattere conclusivamente autocontraddittorio della filosofia moderna, perché la modernità è, per Löwith, l'età che ha reso insuperabile l'aporia intrinseca al cristianesimo (cfr. E. RANDONE, *L'“incontro” di Löwith e Del Noce*, cit., p. 343).

⁴⁸ A questo proposito segnaliamo l'articolo di Del Noce dal titolo *Imago Dei*, in «L'Osservatore Romano», 23 Febbraio 1979, pubblicato successivamente nel volume collettaneo PLURES, *Davanti alla «Redemptor hominis»*, Jaca Book, Milano, 1979, pp. 23-29. Ricordiamo, per inciso, che il tema della *imago Dei* aveva rivestito una grande importanza in tutto il pensiero medioevale.

infinito. Il merito di Šestov consiste nell'aver portato in primo piano la critica di questa nuova gnosi, entro la quale la "liberazione" viene ottenuta attraverso il pensiero. Esso infatti conduce la situazione di ogni singolo individuo a un tale grado di universalità che all'uomo risulti totalmente indifferente la propria esistenza o meno nella vita finita (PDA, 191)⁴⁹.

Ritorna dunque la soluzione del problema del peccato originale proposta dalla filosofia hegeliana⁵⁰. In questa ulteriore prospettiva il peccato non viene visto come *aberratio a lege divina*, ma come elemento insostituibile del processo di "riconciliazione" attraverso cui l'uomo diventa veramente uomo. Scompare dunque il concetto di natura decaduta; anzi, la condizione edenica – che come tale esclude il distacco dell'uomo dalla natura stessa – viene a configurarsi come un vero e proprio stadio di immediatezza. Infatti se il pensiero come mediatezza presuppone il distacco dell'uomo dalla natura, l'appartenenza dell'uomo alla natura dovrà necessariamente configurarsi come immediatezza (in-mediatezza cioè non mediatezza). Una immediatezza assolutamente riprovevole, e tipica degli animali, un'immediatezza ancora, secondo la quale l'uomo potrà certo essere innocente di una determinata colpa, ma altrettanto sicuramente non potrà mai essere totalmente buono⁵¹.

⁴⁹ A questo proposito A. Magris osserva giustamente che la religiosità gnostica, focalizzandosi sulla conoscenza dell'interiorità dell'uomo, finisce per rinnegare la visione tradizionale di un mondo esterno retto dalla provvidenza divina, e per esaltare invece la prospettiva "prometeica", secondo cui l'uomo che raggiunge la salvezza pensando la propria interiorità esclude l'idea cristiana di grazia, e dunque la necessità di un intervento salvifico da parte di Dio. Trasponendo l'attore della salvezza da un Dio trascendente all'uomo nella sua immanenza, la prospettiva gnostica implica perciò una secolarizzazione della religione, in quanto rinchiude nel "secolo", cioè nel mondo l'ambito della religione stessa (cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., p. 464-468).

⁵⁰ Cfr il capitolo precedente.

⁵¹ Cfr. M. PAGANO, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)*, in *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G. Cuozzo, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 631-646. Le critiche di Del Noce alla visione del male di Hegel sono comprensibili soprattutto osservando la sua applicazione in Marx. Hegel affermava che il male esiste al fine del bene superiore. Questo principio in Hegel era utilizzato per spiegare la realtà storica, quindi riferita all'ambito teorico. Marx e i marxisti, invece, hanno applicato quest'affermazione all'ambito pratico. Ciò significa asserire, in altre parole, che non importano i mezzi utilizzati, in quanto servono per il raggiungimento del fine prefissato. Questo rappresenta, dunque, il rovesciamento di ogni principio morale basato sul valore della giustizia. Per quanto riguarda la visione del peccato come necessario, oltre ai richiami che si sono fatti nel capitolo precedente, vogliamo citare, come del resto ha fatto Del Noce, un passo di Jean Hyppolite: «Come tutti i romantici, Hegel vuol pensare l'immanenza dell'infinito nel finito. Ma ciò lo conduce a una filosofia tragica della storia. Lo spirito infinito non va pensato al di là dello spirito finito, al di là dell'uomo agente e peccatore, ma è esso stesso avido di partecipare al dramma umano. La sua infinità autentica, concreta, è solo in questa caduta. [...] Tutta la lunga storia di errori che lo sviluppo umano presenta e la Fenomenologia descrive, è senza dubbio una caduta, ma bisogna apprendere che tale caduta fa parte dell'assoluto stesso, che essa è un momento della verità totale. Senza questa negatività il Sé assoluto non si può esprimere: esso è un Si assoluto

Abbiamo visto che la scoperta di uno gnosticismo moderno non è affatto inedita. Voegelin e Del Noce non fanno che riprenderla e trasformarla⁵². Questo atteggiamento filosofico è stato spesso definito, e ultimamente anche da Del Noce, come “filosofia della comprensione”, il cui fine davvero grandioso nella sua pretesa è quello di “comprendere” il mondo dal punto di vista dell’Assoluto.

Voegelin, infatti, ha colto in profondità questo aspetto laddove sottolinea che *La fenomenologia dello spirito* teorizza soprattutto nella sua conclusione il proposito di sviluppare una filosofia che oltrepassi i limiti della fede o del semplice amore per la conoscenza. Questi limiti sono costituiti dai sentimenti che, anziché rimandare a un’idea oggettiva della filosofia come scienza, indicano un rapporto soggettivo con l’oggetto studiato; la filosofia dunque non deve più essere amore per il sapere (che è appunto l’etimo del termine filosofia), ma vero sapere (cioè gnosi, o vera conoscenza)⁵³. «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di amore del sapere per essere vero sapere, ecco ciò ch’io mi son proposto»⁵⁴.

solo nel dire No a un No, solo superando la negazione necessaria» (J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, pp. 507 e 509; trad. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, pp. 648 e 650, citato da Del Noce in PDA, 359, nota 26).

⁵² Si tratta del totale assorbimento della religione nella filosofia, ossia l’assolutizzazione della conoscenza, che proprio per il farsi assoluta “supera” e ingloba la fede. «In Hegel infatti la religione non è altro che l’attività della ragione pensante nel suo porsi, come individuale, al livello dell’universale». Questa tesi è stata confermata e difesa da M. RAVERA, *Idealismo e gnosticismo in F.C. Baur*, in «Annuario Filosofico» 2 (1986), p. 156.

⁵³ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito...*, cit., p., 90-93.

⁵⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 5. Sull’influenza della tradizione gnostica in Hegel cfr. K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, Nachdruck, Darmstadt, 1977², 1998³; trad. it. introduzione e a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano, 2012². La prima edizione di quest’opera era uscita, sempre nella traduzione di Bodei, presso Mondadori, Milano, 1974. Cfr. anche M. BORGHESI, *L’età dello spirito in Hegel. Dal vangelo “storico al vangelo “eterno”*, Studium, Roma, 1995; *L’era dello spirito*, Studium, Roma, 2008; E. INNOCENTI, *La gnosi spuria L’Ottocento*, Sacra Fraternalitas Aurigarum, Roma, 2012. Quanto a Rosenkranz, che era stato forse il più brillante allievo di Hegel, almeno fra quelli “ortodossi” egli chiama “fase teosofica” il periodo che va dal 1793 al 1801, quando lo stesso Hegel aveva studiato Böhme, Eckhart, Taulero, ecc, e aveva stretto amicizie con noti esponenti della massoneria. Hegel non abbandonò mai questi interessi, e anzi li ammise pubblicamente. Si pensi alla nota immagine della “rosa nella croce del presente”, nella prefazione alla *Filosofia del diritto* del 1821, la quale ricorda la sua simpatia verso i rosacroci. Questa considerazione è stata avanzata anche da Karl Löwith, che nel suo fondamentale studio *Da Hegel a Nietzsche*, cit., a questo tema ha dedicato estesamente un paragrafo dal titolo *Rosa e croce*. Nel secondo studio sopracitato di Borghesi, l’autore prende in esame anche la fitta corrispondenza tra Hegel e Schelling, mettendo in luce le entusiastiche

Questo aspetto rappresenta uno tra i caratteri che più avvicinano la filosofia hegeliana alla gnosi: la considerazione dei limiti umani viene messa da parte, aspirando essa a ottenere una conoscenza assoluta. Chiaro il collegamento con il tema del peccato originale. Ammettere infatti che l'uomo è in una condizione decaduta, proprio come sostiene il cristianesimo con la dottrina del peccato originale, permette di non assolutizzare la ragione, poiché l'assolutizzazione della ragione pretende di attingere a una conoscenza che nel mondo greco, e in particolare per Platone, era propria soltanto degli dèi. Si pensi semplicemente al *Fedro*, laddove Platone nega la possibilità per l'uomo di possedere una conoscenza assoluta, mentre afferma l'amore che l'uomo può nutrire per essa, avvicinandovisi ma senza raggiungerla mai completamente⁵⁵.

Proprio l'idea del superamento dei limiti umani, secondo Del Noce, è il carattere presente nella nuova gnosi degenerata, cioè la «mistica del nuovo uomo, ossia l'idea di una trasfigurazione della natura umana attraverso un processo di autoreddenzione (la rivoluzione sostituita alla grazia)» (VCM, 9). Riprendiamo per chiarezza la distinzione, introdotta da Del Noce, fra vecchia e nuova gnosi. A differenza dell'antica gnosi che fu, almeno in parte riassorbita dal cristianesimo, la nuova gnosi non può avere che un esito post-cristiano. Come abbiamo visto, infatti, la gnosi antica è caratterizzata da un dualismo radicale che rifiuta il mondo poiché esso sarebbe irrimediabilmente preda del male e separato da un Dio certamente buono ma altrettanto irraggiungibile. Del Noce ci dà a questo proposito una definizione chiarissima: «la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale» (VCM, 20). Per conseguenza la gnosi antica sarebbe dominata dal pessimismo, mentre la nuova gnosi lo sarebbe dall'ottimismo, perché il perfezionamento dell'uomo escluderebbe in maniera totale le conseguenze del peccato e l'intervento della provvidenza divina. Nel primo caso la salvezza viene vista come liberazione dal mondo; nel secondo caso, invece, come costruzione di un nuovo mondo. In sintesi, nella prima la salvezza viene intesa come salvezza “dal” mondo; nella seconda come salvezza “nel” mondo. Dice precisamente Del Noce: la «ricerca gnostica si occupa delle regole per la liberazione dell'anima

dichiarazioni di Hegel per lo scolarca gnostico Marcione Pontico. Per estrema chiarezza occorre ricordare che Marcione Pontico è generalmente citato semplicemente come Marcione.

⁵⁵ Lessing: è l'idea che circola in tutto il pensiero lessinghiano che vada preferita la ricerca della verità al possesso della verità stessa.

dal mondo; l'immanentismo postcristiano è invece ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo. La prima ha un carattere aristocratico, cioè diremmo noi oggi elitario. «Al secondo è essenziale l'appello alle masse, o anzi lo stesso sorgere dell'idea di massa, nel suo significato preciso» (VCM, 20). Tuttavia è certamente vero che tra le due gnosi c'è un tratto comune, ossia «l'idea di un sapere superiore alla *cognitio fidei*, dunque alla negazione dell'idea di filosofia cristiana come filosofia che si costituisca all'interno della fede» (VCM, 24).

La nuova gnosi ha caratteri diversi proprio perché si è sviluppata in differenti condizioni sia storiche, sia filosofiche. Sorta dopo l'affermazione cristiana della trascendenza dell'uomo sulla natura, essa implica il superamento della visione pessimistica della gnosi antica; superamento, appunto perché la gnosi moderna concepisce l'antica concezione gnostica del mondo come male semplicemente come una tappa iniziale, destinata a essere “superata” dall'azione dell'uomo nel mondo. Tale contrapposizione risulta più chiara non appena si rifletta sul fatto che per la tradizione cristiana l'uomo è in potenza l'essere più perfetto del cosmo, e se ne può trovare conferma, per esempio, in età rinascimentale, in Giovanni Pico Della Mirandola, nel cui pensiero permarrebbe solida l'idea del peccato⁵⁶. Da ultimo occorre precisare che la gnosi antica rispondeva a un bisogno di verità o di conoscenza, mentre la gnosi moderna risponde a un bisogno essenzialmente pratico; conseguenza di ciò è il fatto che, secondo Del Noce, «non si può parlare di sviluppo [ossia di continuità rigorosa] nel passaggio dalla prima alla seconda» (VCM, 22)⁵⁷.

⁵⁶ L'uomo insomma può diventare in potenza bestia, ma anche angelo o figlio di Dio. Evidentemente Del Noce condivide quest'affermazione di Pico della Mirandola ripresa anche nell'interpretazione “cristiana” di un importante teologo francese (cfr. H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Jaca Book, Milano, 1994). La precisazione è necessaria perché nel pensiero italiano del Novecento una visione “laicistica” del pensatore emiliano è stata avanzata da Eugenio Garin e dalla sua scuola. Ricordiamo a questo proposito la simpatia che avvicinò Del Noce a Giuseppe Toffanin e al suo allievo Rocco Montano nella loro difesa di un rinascimento anche religioso. Si ricordi ancora al proposito che quasi a conferma della tesi di De Lubac un grande storico “laico” della filosofia come Nicola Abbagnano, ha accentuato l'importanza dell'origine religiosa dei termini stessi di Rinascimento, o, se si vuole di Rinascenza, (la *renaissance* di tedeschi, francesi e inglesi), e rivalutando l'opera, spesso trascurata di K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschung zur Geschichte der deutschen Bildung*, Max Niemeyer, Halle, 1893. Ne esiste una traduzione italiana a cura di D. Cantimori, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo: due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Sansoni, Firenze, 1935, 1986².

⁵⁷ Sopra abbiamo ricordato come la differenza tra gnosi antica e gnosi moderna – sia l'elemento che separa la tesi di Del Noce da quella di Voegelin. In effetti quest'osservazione ci pare ampiamente motivata. La tradizionale “cortesia” di Del Noce, il quale, salvo che in casi estremi, tendeva sempre a

Una specie di posizione intermedia, difficile da interpretare per il lettore è costituita dallo gnosticismo di Hegel. Infatti, secondo Del Noce, la gnosi (in qualche misura anche quella moderna) rimane legata alla nozione di verità e perciò implica una prospettiva che mantiene in qualche modo un atteggiamento contemplativo. D'altro canto, sempre per Hegel, la verità stessa si incarna nella storia e “diviene” secondo il carattere di ciascuna epoca⁵⁸. E ciò implica che l'oggetto della contemplazione dovrebbe essere, paradossalmente, stabile e immobile come l'essere e mobile e “diveniente” come il divenire della storia.

Passiamo ora ad un aspetto decisivo che il pensiero di Del Noce attribuisce alla visione gnostica. La gnosi moderna infatti deve assumere una finalità escatologica proprio perché deve passare da un mondo “interamente malvagio” ad un mondo perfetto (come sarà per esempio il regno della libertà per Marx). Ora però, secondo Del Noce, questa visione escatologica della filosofia della storia compare originariamente in Gioacchino da Fiore. Diversamente infatti da S. Agostino, il quale riteneva che la “città di Dio” e la città terrena fossero compresenti e in lotta fino alla fine dei tempi, quando Dio giudicherà entrambe, per la visione gioachimita la città divina seguirà, nel tempo, quella terrena (cfr. VCM, 15). Questa prospettiva, formulata nel secolo XII dal «calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato»⁵⁹, infatti, divide la storia umana in tre epoche, corrispondenti alle tre persone della Trinità. Un'osservazione banale, ma che può far comprendere immediatamente la diversa concezione della trinità nell'ortodossia cristiana e in Gioacchino da Fiore, è la seguente: nella dottrina cristiana le figure della trinità coesistono – e in ciò consiste il paradosso del tre e uno, cioè tre persone che sono contemporaneamente una. Secondo Gioacchino, invece, le persone della trinità, per un verso esistono contemporaneamente, ma per l'altro verso sono l'una successiva all'altra, poiché

salvare un qualche elemento delle posizioni dell'avversario, viene applicata anche nei confronti di Eric Voegelin. Del Noce ne addolcisce quello che è effettivamente un'anacronismo storico, ossia il fatto di considerare l'atteggiamento gnostico come una linea di pensiero unitaria che abbraccia più di un millennio e mezzo. La “cortesia” di Del Noce consiste nel dire che Voegelin sarebbe stato solo ambiguo nell'identificare gnosi antica e gnosi moderna, e che tale ambiguità avrebbe rischiato di nascondere al futuro lettore l'opposizione delle due forme di gnosi. In una parola, Voegelin, non avrebbe dichiarato esplicitamente ciò che implicitamente ammetteva. Cfr. VCM, 22.

⁵⁸ Cfr a questo proposito, *infra*, nel paragrafo successivo.

⁵⁹ DANTE, *Paradiso*, XII, 140-141.

all'età del Padre è succeduta quella del Figlio e infine si realizzerà quella dello Spirito⁶⁰.

L'argomentazione di Del Noce prosegue sostenendo che la profezia di Gioacchino si sarebbe sviluppata in due momenti. Nel primo «l'incremento di pienezza entro la storia» che sarebbe stato determinato ancora da una irruzione trascendente dello spirito divino, e non già, come in seguito da una “eruzione immanente” nella storia. Se questa è la condizione iniziale nelle successive interpretazioni del pensiero gioachimita crebbe e si affermò un processo di “secolarizzazione”, comunemente conosciuto nella formula “dall'umanesimo all'illuminismo”; il culmine di tale sviluppo si presentò «solo nel secolo XVIII, con l'idea del progresso, che l'incremento di significato della storia divenne un fenomeno integralmente intramondano, senza “irruzioni trascendenti”» (VCM, 16).

Il pensiero agostiniano, al contrario, rifiuterebbe la prospettiva gioachimita che, appunto, subordina la trinità al tempo e che quindi è destinata a sfociare in una dimensione per così dire “storicistica”, ma anche escatologica che comporta il raggiungimento finale di un più alto grado di verità. Se volessimo usare la terminologia agostiniana e portare all'estremo la tesi di Gioacchino potremmo dire che, per quest'ultimo, la città terrena e la città divina finirebbero con il coincidere nel tempo, cioè nella storia. Si intende la diversità rispetto a Sant'Agostino; per il quale invece ciascuna epoca vive la contrapposizione di concezione religiosa e concezione mondana (cfr. VCM, 17) ma, non vedrà mai la coincidenza di *civitas Dei* e *civitas hominis*, perché, come la modernità insegna, tale identificazione può avvenire unicamente in una prospettiva mondana.

⁶⁰ Questa tesi è stata ripresa ed esposta nel modo più rigoroso da K. LÖWITH, in *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1963. Se ci limitassimo a questo giudizio sembrerebbe che Del Noce non possa accordarsi con Löwith nemmeno nel caso specifico del pensiero di Gioacchino da Fiore. In realtà sappiamo che Del Noce non accetta alcune tesi patristico-scolastiche – in questo caso quelle di Gioacchino da Fiore – vedendo in esse prodromi pericolosi del futuro immanentismo. Insomma in Löwith sarebbe presente l'immagine totale di un cristianesimo progenitore della modernità, mentre in Del Noce sarebbe presente un'immagine parziale di alcuni pensatori le cui “eresie” avrebbero fruttificato nell'età moderna. Come si sa Dante pone in Paradiso Gioacchino da Fiore, appunto il “calavrese abate Giovacchino”. Si tratta di una *vexata quaestio* della critica dantesca, perché già ai tempi di Dante l'abate calabro era in odore di eresia. Perché allora il suo stato di beato? La spiegazione più probabile è quella secondo cui Dante avrebbe privilegiato su tutto il carattere profetico di Gioacchino e per questo l'avrebbe salvato. Se ciò è vero Del Noce sarebbe stato, solo in questo preciso giudizio, avversario dell'Alighieri, perché privilegierebbe invece il Gioacchino da Fiore, eretico “filosofo della storia”.

Lo sviluppo dell'escatologia gioachimita conduce dunque, analogamente con quanto propone la gnosi moderna, alla piena secolarizzazione della religione, ossia, «il passaggio all'idea per cui l'uomo è capace di autoreddenzione, vale a dire di conseguire la salvezza mediante l'azione; è la convinzione per cui l'avvento del regno della perfezione sulla terra si compirà per effetto dell'iniziativa umana» (VCM, 20). Perciò lo gnosticismo moderno troverebbe la sua espressione più rigorosa nel concetto hegeliano di totalità e nel rovesciamento compiuto dal marxismo dogmatico (e nel leninismo), nei quali «rinascerebbe anche quella forma estrema dell'etica gnostica – in fondo così affine a quella implicita nello hegelismo – per la quale religione, morale, azioni e vita del singolo (il finito) appaiono destituite di senso di fronte all'onnicomprendività della coscienza assoluta delle leggi dell'economia e della storia»⁶¹.

2.2.3. Galvano Della Volpe: dalla “gnosi” alla genealogia della dialettica hegeliana

L'analisi del problema della gnosi è indispensabile per cercare di chiarire il rapporto teoretico fra Del Noce e Della Volpe (e della sua scuola⁶²), il cui fulcro è proprio l'interpretazione del marxismo. Ma tale analisi si dimostra necessaria anche per mettere a fuoco l'originalità della posizione di Lucien Goldmann. Per quanto riguarda Della Volpe, il suo punto di partenza è, come si sa, Hegel, nel senso che all'inizio della sua ricerca egli era convinto dell'influenza decisiva del pensatore di Stoccarda su Marx. La conclusione della sua indagine storico-teoretica condurrà invece a distaccare radicalmente Hegel da Marx; e, come vedremo, a fare del secondo uno “scienziato”. In questo senso, l'atteggiamento filosofico che il pensatore imolese attribuisce al filosofo di Treviri mostra forti analogie con quello che Del Noce avrebbe definito gnostico. Per quanto riguarda invece Goldmann, l'analisi del concetto delnociano di gnosticismo ha una funzione contraria rispetto a quella presente in Della Volpe. L'idea gnostica di trascendenza assoluta si trasforma nell'esigenza di sviluppare pienamente le potenzialità umane. Per fare questo però è necessario escludere l'esistenza di Dio, giacché, come già aveva rilevato Marx, l'autonomia dell'uomo è assolutamente incompatibile con la dipendenza da una divinità.

⁶¹ M. RAVERA, *Idealismo e gnosticismo in F.C. Baur*, cit., p. 160.

⁶² Tra gli altri allievi del filosofo romagnolo ricordiamo Mario M. Rossi, Nicolao Merker, Lucio Colletti e, indirettamente, Giuseppe Bedeschi.

Iniziamo con Della Volpe. Com'è noto Del Noce nutrì una grande ammirazione filosofica per Galvano Della Volpe – con piena ragione, pensiamo di poter dire – considerata l'originalità delle ricerche del pensatore imolese. Negli anni compresi tra il 1929 e il 1935 Della Volpe infatti aveva meditato profondamente sulle origini della filosofia hegeliana, partendo dall'idea di una influenza decisiva di Hegel su Marx. Ma, lo ripetiamo, questi studi giungeranno a un risultato opposto alla convinzione iniziale: e cioè alla negazione di una continuità di Marx rispetto a Hegel. Usando una locuzione cara ad Augusto Del Noce potremmo dire che per Della Volpe, marxismo e hegelismo appariranno “reciprocamente incompatibili”. Il filosofo imolese recupererà cioè l'aspetto scientifico del marxismo e sarà così indotto a presentare il marxismo stesso come un “galileismo morale”⁶³. Della Volpe cioè recupererà l'aspetto scientifico del marxismo⁶⁴, ma contemporaneamente ne rivendicherà la dimensione morale proprio vedendo nella nuova scienza (e principalmente in Galilei) la vera morale moderna.

Per raggiungere questo scopo Della Volpe con grande rigore si applica dapprima a ricostruire la genealogia del pensiero hegeliano; e lo fa in *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, un libro pubblicato nel 1929, che doveva inquadrarsi in uno studio più ampio su *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*⁶⁵. Questo saggio era dedicato agli *Scritti teologici giovanili*, cioè ai frammenti che risalivano alla giovinezza di Hegel, e che erano stati riscoperti e pubblicati, nell'atmosfera della *Hegel Renaissance*, da Hermann Nohl. A essi si era

⁶³ Per certi aspetti il marxismo di Della Volpe rivelerà qualche analogia con la posizione di Antonio Banfi. Si pensi soltanto al “galileismo morale” del primo. Per il secondo invece cfr. *Galileo Galilei* (1949) e *L'uomo copernicano* (1950). Si vedano i volumi che raccolgono tutte le *Opere di Antonio Banfi*, Editori Riuniti, Roma - Parenti editore, Milano-Firenze, 1960-1970.

⁶⁴ Come è noto, Del Noce, in tutta la sua opera ma soprattutto ne *Il problema dell'ateismo*, enuncia la tesi secondo la quale se è vero che il materialismo storico, ossia lo storicismo marxiano, non può reggersi se non con il rischio di cadere in una forma di idealismo, è altrettanto vero che il materialismo dialettico non può stare senza materialismo storico, che lo salva dalla posizione meccanicistica che è intrinseca al materialismo dialettico. Queste al proposito le parole di Del Noce: «La scoperta di Marx (il suo « galileismo morale ») consiste in una radicale estensione della ragione scientifica per cui essa perviene ad abbracciare l'intera attività “pratico-sensibile” dell'uomo. Una simile caratteristica importerebbe evidentemente che il marxismo non possa direttamente pronunziarsi sui problemi ontologici. Di fatto invece Marx, seguito sino a oggi da tutto il marxismo autentico, da Engels a Stalin, ha inteso le tesi della verifica nella prassi e della reciprocità di teoria e di prassi come equivalenti ai giudizi che “non esiste se non ciò che è sperimentalmente verificabile, ciò che è storicamente determinato, che l'uomo è soltanto e senza residuo nell'opera, che non è niente prima del suo agire, che l'interiorità e l'intenzione sono pure astrazioni”, ecc. ; tesi che in realtà sono ontologiche, perché non suscettibili di verifica sperimentale» (PDA, 267-268).

⁶⁵ Con questo titolo apparirà poi anche il monumentale studio di M. ROSSI, *Da Hegel a Marx*, 4 voll., Feltrinelli, Milano, 1970-1975.

aggiunta la classica monografia di Dilthey⁶⁶. In Italia questa tematica fondamentale era stata fino ad allora poco studiata. Della Volpe si riallacciava agli studi di Dilthey⁶⁷ e Rosenzweig⁶⁸, i quali avevano sottolineato l'influenza del romanticismo e del misticismo tedesco nella formazione delle prime opere di Hegel⁶⁹. In particolare Della Volpe sottolineava la centralità di Hölderlin che, secondo lui, delineava un orizzonte "panteistico-estetico", così come Meister Eckhart tracciava un orizzonte "panteistico-mistico". Con tale saggio Della Volpe segna una rottura insanabile rispetto alla cultura neoidealistica⁷⁰, alla cui forma gentiliana egli stesso aveva aderito in gioventù⁷¹.

Nell'interpretazione dell'evoluzionistica la dialettica di Hegel è strettamente connessa con il Vangelo di Giovanni, filtrato, ben inteso, attraverso il misticismo di Meister Eckhart. La dialettica di Hegel, insomma, sorgerebbe dal fatto che «la natura riflessiva, logica, della sua mente lo doveva al contempo portare [...] non solo a comprendere quell'esperienza mistico-estetica, ma a sforzarsi di possedere in concetti quell'intuizione e quel sentimento: e allora si produsse ciò che si è in parte

⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1907; trad. It. a cura di E. Mirri, *scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli, 1989³.

⁶⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels*, 1905, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, B. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart- Göttingen, 1963; trad. it. e note di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli, 1986.

⁶⁸ F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat* (1912 e 1918); trad. it. di A.L. Kunkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, *Hegel e lo stato*, Il Mulino, Bologna, 1976.

⁶⁹ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico* (1793-1800), cit. in IDEM, *Opere*, Vol. I, cit., p. 41. Chiaramente in seguito Hegel rielabora tali influssi prendendone le distanze, non condividendo la possibilità di cogliere l'assoluto in maniera immediata. La conoscenza della verità invece avviene in maniera scientifica, tramite una serie di mediazioni logiche. E' proprio l'aspetto gnostico di Hegel che abbiamo fin qui trattato. Tuttavia tale aspetto è comprensibile proprio ripercorrendo le origini e la formazione di Hegel.

⁷⁰ Come si sa il cosiddetto neoidealismo italiano si riallaccia sin dal principio al pensiero di Hegel. B. CROCE, con i suoi vari saggi hegeliani, soprattutto *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907 (stampato nel 1906); G. GENTILE, nei diversi scritti riuniti poi in *Riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1913. In generale si può dire che Croce accentua di Hegel la dimensione storicistica; Gentile torce l'hegelismo in una versione attualistica. È questa la ragione per cui spesso si è interpretato l'hegelismo gentiliano come una specie di ritorno a Fichte. Questo ritorno a Fichte è naturalmente accentuato dalla impostazione critica che privilegia la componente "idealistica" di Croce e Gentile. Del Noce, pur non negando tale elemento, sottolinea il debito che Croce e Gentile hanno verso la tradizione filosofica italiana. Si tratta della linea Vico-De Sanctis per Croce e di quella Gioberti-Bertrando Spaventa per Gentile.

⁷¹ *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, Zanichelli, Bologna, 1924, in G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., vol. I, pp. 5-38. In tale opera egli riconosceva «l'autentica grandezza di questo nostro pensatore», e cioè di Gentile, «della cui interpretazione hegeliana» lo stesso Della Volpe non si accontentava di ripetere le formule del maestro ma si proponeva di ripensarle «con la propria testa» (pp. 5-6).

constatato: che, se l'intuizione mistico-estetica si determinò e oggettivò nella riflessione, la riflessione, a sua volta, divenne vivente»⁷².

L'itinerario speculativo di Hegel, a giudizio di Della Volpe, partirebbe da un'adesione alla filosofia di Kant, per separarsene successivamente, allorché si fa più pesante l'influenza di Eckhart e di Hölderlin. *La vita di Gesù* (1795)⁷³, che com'è noto sin dalla pubblicazione degli inediti hegeliani, già chiarisce il carattere razionale che la religione assumerà sempre più marcatamente nel pensiero di Hegel. In questo senso Hegel riprende e sviluppa i temi della kantiana *Religione nei limiti della semplice ragione*. Gesù incarnerebbe, in altre parole, l'imperativo categorico di Kant⁷⁴.

Per Della Volpe, infatti, le parabole evangeliche vengono interpretate secondo principi razionali: il Gesù di Hegel si comporta come si comporta perché segue rigorosamente la legge morale kantiana, persegue "il dovere per il dovere". «In questa *Vita di Gesù* non risuona mai la parola amore. Lo H[egel], che pur aveva dato rilievo all'amore e alla simpatia nei frammenti di Tubinga, esclude, qui, ogni motivo patologico con un'asprezza singolare»⁷⁵. Già Dilthey aveva affermato che Hegel espunge dai racconti evangelici tutto ciò che prescrive l'amore e ne fa il principio della morale del Cristo. «La morale metempirica e razionale di Kant lo domina interamente ed egli trasferisce questo suo punto di vista e il suo personale profondo astio — che ritroveremo ancora — contro ogni religione statutaria e i suoi dogmi e cerimonie, trasferisce tutto questo al tempo dell'origine del cristianesimo, e lo incarna in un eroe che è Gesù»⁷⁶.

⁷² G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., Vol. I., p. 196.

⁷³ La si può leggere in italiano in G.W.F. HEGEL, *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari, 1971. L'originale ha come titolo *Das Leben Jesu*, 1795.

⁷⁴ La lettura di Kant sottolineata da Galvano Della Volpe presenta forti analogie con quella sostenuta da un filosofo che esercitò un grande fascino sul giovane Del Noce, P. MARTINETTI, a cui si deve, appunto un *Gesù Cristo e il cristianesimo* (che fu, proprio per tali ragioni, messo all'Indice dalla Chiesa) e che fu edito presso le Edizioni della "Rivista di Filosofia" a Milano nel 1934. Che per Martinetti, Gesù fosse il simbolo di una religione razionale, la quale a sua volta prendeva corpo nell'etica, è confermato dal fatto che Martinetti sia uno dei grandi rappresentanti dell'interpretazione religiosa di Kant. Si veda ad esempio il suo *Kant* (Fratelli Bocca – Editori, Milano, 1943). Per i rapporti di Del Noce con Martinetti si veda per tutti *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in PLURES, *Giornata martinettiana*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1964, pp. 63-94, ristampato (con altri saggi su Martinetti) in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, cit., pp. 401-454.

⁷⁵ G. DELLA VOLPE, *Opere*, vol. I, cit., p. 76.

⁷⁶ *Ibidem*.

Se di tal genere può considerarsi il panteismo mistico bisogna ricordare che esiste anche un panteismo estetico. Tale sarebbe quello di Hölderlin, il quale nell'*Iperione*, anticiperebbe – siamo infatti nel novembre 1794 – metaforicamente il processo triadico di Hegel⁷⁷.

Sempre secondo Della Volpe il frammento hegeliano *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1799) rappresenterebbe il momento più organico dell'influenza di Hölderlin. Contemporaneamente però segnerebbe in misura ancora maggiore il fascino esercitato da Eckhart sul filosofo di Stoccarda. Il punto decisivo consiste nel concetto eckhartiano di Trinità, nel quale Della Volpe vede l'ispirazione fondamentale di Hegel⁷⁸. Per Eckhart la divinità, che è anteriore a tutte le determinazioni «esce dalla sua immobilità eterna e, da sostanza, diventa principio del movimento e del divenire senza il bisogno di uscire da se stessa. Ma ripiegandosi in se stessa, manifesta mediante la trinità divina se stessa e l'essere. Nel processo della trinità, infatti, la divinità diventa Dio (*Gott*): Dio che conosce se stesso attraverso il suo pensiero di sé; donde la ragione delle persone divine»: Dio è Padre in quanto conosce, è il Figlio, il Verbo, in greco secondo il Vangelo di Giovanni il *Lógos*, in quanto conosce se stesso, è Spirito Santo in quanto legame d'amore (e dunque relazione indissolubile) tra la Persona che conosce e la Persona che è conosciuta, ossia «il padre e il figlio»⁷⁹.

Queste parole testimoniano una convinzione profonda di Della Volpe che verrà estesa successivamente nello scritto *Eckhart o della filosofia mistica* (1952), in cui approfondirà l'analisi dell'influenza di Eckhart su Hegel. Gli studi di Della Volpe sono volti cioè a dimostrare che le radici di Hegel sono “prelogiche”. Ne consegue che il marxismo autentico, di cui Della Volpe si vuol rendere portatore, deve prendere le distanze dal retroterra culturale nel quale si era sviluppata la dialettica

⁷⁷ Inizialmente l'eroe di Hölderlin è immerso totalmente nella natura, e in completo accordo con essa. Dalla natura parte e alla natura ritornerà. Dopo un percorso accidentato e ricco di difficoltà Iperione riconquista appunto la natura, che tuttavia non rappresenta più l'immediatezza iniziale ma si configura come il frutto di un perfezionamento spirituale che rappresenta poi l'epilogo del suo processo di formazione.

⁷⁸ H. KÜNG, *Die Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg i. Br. u.a., 1970, ed. it. a cura di F. Janowski, *Incarnazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia, 1972. Küng sottolinea giustamente come la morte del Cristo sia la morte di Dio, ma, si noti bene, la morte del Dio trascendente e quindi la coincidenza di questo Dio immanentizzato con la realtà e con la storia. Per la vicenda del problema della trinità nell'antichità cfr. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 voll, Beauchesne, Paris, 1927-1928.

⁷⁹ G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit., Vol. I, p. 126.

hegeliana. È ovvio che ciò implica una separazione-opposizione della dialettica marxiana a quella hegeliana. A questo proposito egli scrive: «Ancor oggi si sente parlare molto (anche da marxisti) di negazione della negazione. Ma questa formula, se ha da significare qualcosa di preciso, non può non mantenere sostanzialmente il significato ch'essa ebbe per Hegel, che l'apprese dal primo che se ne servì: dal filosofo mistico maestro Eckhart». Il suo proposito era quello di mostrare che, se il principio del mondo è di carattere spirituale, questo principio presuppone una «unità originaria delle cose e però negazione di quel negativo che è, per definizione mistica, la accidentale molteplicità delle cose»⁸⁰.

Successivamente numerosi altri autori si sono occupati della genesi della filosofia hegeliana e spesso hanno accettato, più o meno fedelmente, le tesi dell'avvolpiane. Ad esempio Marco Vannini si è soffermato sulle analogie tra la filosofia di Eckhart e quella di Hegel. Accentuando questo aspetto egli considera Hegel come il massimo filosofo cristiano nel cui pensiero la tradizione mistica tedesca giunge alla più alta maturazione speculativa⁸¹. D'altronde è lo stesso Hegel a paragonare il momento mistico con quello speculativo; proprio quest'ultimo infatti non si ferma a ciò che appare come misterioso, ma procede razionalmente oltre la conoscenza immediata. Questo processo, secondo le interpretazioni appena ricordate, viene a costituirsi come un processo di salvezza perché al suo termine si raggiunge Dio. Ma in questa maniera la "filosofia" verrebbe ad assumere già in Eckhart una funzione salvifica analoga a quella che abbiamo chiamato, conformemente alla terminologia di Del Noce, "nuova gnosi". È vero che in Eckhart il processo speculativo conclude nel nulla e che questo nulla non è il nulla di Dio, ma il nulla dell'uomo di fronte a Dio. Questa, ci sembra, l'adozione da parte del teologo tedesco della "via mistica". È tuttavia vero, per contro, che quell'aspetto che Hegel definiva "mistico" (e perciò "misterioso e incomprensibile") appartiene all'ambito dell'intelletto astratto, il quale non elimina la contraddizione tra i due termini, mentre ciò che è mistico (ossia ciò che è speculativo) rappresenta l'unità concreta di quelle determinazioni⁸².

⁸⁰ G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, cit., in *Opere*, Vol. I, cit., p. 214.

⁸¹ Cfr. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 98-136. A lui si devono numerosi studi sulla mistica tedesca.

⁸² Per chiarezza trascriviamo l'intero passo di Hegel: «A proposito del significato dello speculativo – dice il filosofo tedesco – si deve ancora ricordare che per speculativo va inteso quello che in altri tempi, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, soleva essere definito mistico. Quando oggi si parla di mistico, in generale lo si fa nel senso di considerare questo termine

Come si può notare, dunque, sia Del Noce sia Della Volpe condividono la critica all'aspetto "mistico" del pensiero hegeliano. Tuttavia il fine delle loro argomentazioni è assai diverso.

Della Volpe muove dal principio che un marxismo davvero autentico debba allontanare da sé ogni possibile connotazione non-scientifica. Basti pensare alla sua definizione del marxismo come "galileismo morale"; definizione secondo la quale l'elemento primo è il "galileismo", cioè il richiamo al padre della scienza moderna. L'aggettivo morale è implicito in questa definizione di "galileismo", proprio perché esso viene assunto anche come canone morale. Per altro verso questo ideale scientifico ha da trasformarsi in una tecnica adatta a una struttura sociale entro cui gli individui siano veramente liberi. E l'uomo sarà veramente libero in quanto l'eguaglianza degli uomini tra loro sarà favorita da nuove condizioni economico-sociali che rimuovono gli ostacoli che impediscono l'instaurazione di tale eguaglianza.

Del Noce difende invece la posizione reciproca ed opposta: il fatto di poter comprendere la Verità adoperando semplicemente le capacità umane è da respingere per due suoi presupposti ineliminabili: un atteggiamento simile a quello di Hegel (e in questo caso anche di Della Volpe) in primo luogo nega il peccato originale (che verrebbe a costituire un ostacolo insormontabile per la conoscenza) e in secondo luogo è la vera premessa dell'ateismo marxiano. Quest'ultimo, sempre secondo Del Noce, è il compimento immanentistico – come vedremo nel paragrafo successivo – della concezione hegeliana di una religione immanente⁸³.

come equivalente a misterioso e incomprensibile, e questo misterioso e incomprensibile viene poi, a seconda della diversità della propria formazione e della propria indole, considerato dall'uno come l'autentico e il vero, e dall'altro come superstizione e illusione. A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald, Heidelberg, 1817; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Vol. I. *Scienza della logica*, Utet, Torino, 2004, p. 255).

⁸³ Del Noce riprenderà questa nozione durante l'analisi della componente religiosa del pensiero di Giovanni Gentile e di Benedetto Croce. L'espressione con cui egli indicherà questa religione immanente è il «divino immanente» (ad esempio PDA, 73). Divino immanente dev'essere inteso attraverso le determinazioni dei due termini: "divino" indica la presenza ineliminabile nei due grandi filosofi italiani di una dimensione religiosa; "immanente" indica una forma di religiosità opposta a quella trascendente e perciò rinchiusa nel cerchio magico della storia. Per il filosofo napoletano, oltre al già ricordato GG, *passim*, si vedano i primi due capitoli di *Il suicidio della rivoluzione*, cit.

L'ulteriore trasformazione avviene come si sa con la caduta del marxismo stesso – un evento del quale Del Noce poté vedere solo gli albori pur avendolo previsto – nel diffuso nichilismo della “società opulenta”, erede del fallimento, o meglio, del *Suicidio della Rivoluzione*.

2.3. Da Hegel alla filosofia della prassi

Per chiarire questa posizione che, mutuando le categorie delnociane, potremmo definire il processo da Hegel a Marx al nichilismo della società opulenta, occorre un ulteriore approfondimento in proposito. Del Noce lega inscindibilmente l'hegelismo al marxismo. Con l'avvertenza che l'hegelismo autentico è destinato, “per necessità delle essenze”⁸⁴, a sfociare nel marxismo, mentre il marxismo può tranquillamente rinnegare (come dimostra il caso esemplare di Della Volpe) la sua ascendenza hegeliana.

Premettiamo che l'impostazione delnociana non è affatto isolata. Certamente, per esempio, Del Noce e Luigi Pareyson, pur da prospettive diverse, e talora molto diverse, mostrano analogie significative. Tra tali analogie esiste una divergenza sul punto d'origine dell'ontologia di Del Noce rispetto alla “verità” di Pareyson. In estrema sintesi pensiamo si possa dire che il primo concluderà il suo pensiero nell'idea di ontologismo⁸⁵, mentre il secondo proporrà il rapporto costitutivo tra *Verità e interpretazione* (Mursia, Milano, 1971), che compare d'altronde anche in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995. Anche qui il Kern, il nucleo costitutivo è rappresentato dalle rispettive posizioni riguardo il problema dell'essere. Pareyson parte dall'esperienza esistenzialistica, e dal suo libro *La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers* (Loffredo, Napoli, 1940; nuova ed. *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato, 1983), per accentuare la partecipazione dell'uomo al divino e conseguentemente per partecipare in chiave esistenziale alla

⁸⁴ Questo concetto costituisce uno dei punti più complessi del pensiero delnociano. Egli intende infatti un'argomentazione razionale, che conduca necessariamente ad altre conclusioni. Questa necessità delle essenze si rifà all'idea di un ordine eterno che fissa anche le regole del pensiero. Fin qui tutto fila liscio. Il problema si presenta invece quando la filosofia-teologia viene a parlare delle verità eterne alle quali dovrebbe ubbidire Dio stesso. Non possiamo dilungarci, in questa sede sul problema. Basterà aggiungere che Del Noce lo ha incontrato sin dalla sua tesi di laurea dedicata a Malebranche.

⁸⁵ In questi momenti difficili e per di più aggravati dalle vicende della guerra civile italiana Pareyson doveva allontanarsi sempre di più dal pensiero hegeliano, senza con ciò abbandonare l'orizzonte dell'idealismo classico tedesco: lo dimostrano i suoi studi su J.G. Fichte e su Schelling. Del primo lo attraeva il concetto di libertà; del secondo la conclusione mitico-religiosa.

realtà di Dio stesso. Non a caso vorrà sostituire al termine indeterminato di esistenza quello ben più reale di “persona”. Del Noce inizia la sua riflessione filosofica prendendo spunto da alcuni temi della metafisica classica, soprattutto quelli platonico-agostiniani ripresi da Malebranche, opponendosi ad ogni concezione dell’essere (e quindi, per Del Noce, di Dio) che ne affermi in qualche modo il movimento o la storicità. L’artefice di questo “rinnovamento” è, come si sa, Martin Heidegger, per il quale il termine “metafisica” porta in sé i germi della “dimenticanza dell’Essere”. Tuttavia sia Heidegger sia Del Noce condividono molti aspetti anti-hegeliani: l’uno (soprattutto in *Essere e tempo*) per l’annullamento del “singolo” nella totalità hegeliana; l’altro perché la “totalità” hegeliana sfocerà necessariamente nell’ateismo marxiano e nella sua prassi. Dal nostro punto di vista possiamo dunque sottolineare la concordanza di Del Noce e Pareyson sull’avversione al filosofo di Stoccarda.

Come si sa anche Pareyson, pur avendo studiato a fondo gli idealisti precedenti, Fichte e Schelling, non ha mai mostrato simpatia teoretica nei confronti di Hegel⁸⁶. Questa è un’evidente analogia tra Del Noce e Pareyson. Tra gli altri punti in comune possiamo aggiungere l’attenzione di entrambi per il problema del male, e l’assoluta contrarietà nei confronti di quelle filosofie che hanno la pretesa di auto-fondarsi. Infine Del Noce e Pareyson sono vincolati l’un l’altro dal problema del “periodizzamento storico”, così, per le sue stesse dichiarazioni, centrale in Del Noce. In forma più ridotta Pareyson, che all’interpretazione classica che vede la successione di Fichte-Schelling-Hegel sostituisce quella Fichte-Hegel-Schelling. In forma decisamente più marcata in Del Noce che, alla linea progressiva illuminismo-hegelismo-marxismo, oppone quella Malebranche-Vico-Rosmini.

Secondo entrambi, le due linee di sviluppo cui abbiamo accennato rappresentano una scelta, un *pari*, al quale non ci si può sottrarre⁸⁷. Pareyson, infatti, riferendosi alla cultura moderna come laicizzazione del cristianesimo afferma che «la

⁸⁶ Questa polemica con Hegel, e la rivendicazione della singolarità in opposizione alla totalità risale a Kierkegaard, che fu ripreso intorno agli anni ‘20 e diede inizio alla cosiddetta *Kierkegaard Renaissance*.

⁸⁷ Cfr. V. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità: Balbo, Del Noce, Rodano*, Ares, Milano, 1995, p. 107. Per una trattazione di Del Noce su Pareyson cfr. Rc, pp. 670-676 e l’articolo *L’alternativa di Pareyson*, in «Il corriere della sera», 7 febbraio 1986; poi in *Filosofi dell’esistenza e della libertà...*, cit. pp. 617-621.

scelta fra cristianesimo e anticristianesimo è scelta tipica del mondo d'oggi [...] e non c'è via di mezzo»⁸⁸.

A nostro avviso non si può qui accettare la tesi di Vittorio Possenti, secondo il quale Del Noce sarebbe vicino al realismo della metafisica classica e ciò lo avvicinerebbe ad Etienne Gilson, in particolare a *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Vrin, Paris, 1939). Secondo noi Possenti fraintende il “realismo” di Gilson, che non si identifica con il “realismo” del neo-tomismo, ma conduce a un tomismo esistenziale, ossia mediato dalla presenza decisiva del pensiero agostiniano⁸⁹. Pareyson invece, attraverso il concetto di interpretazione, sarebbe più vicino ad una concezione “moderna” di verità, in quanto essa starebbe in una posizione di equilibrio tra la vecchia concezione realistica, cioè oggettivistica, e la nuova concezione soggettivistica, implicita nell'idea di ermeneutica.

Il nostro disaccordo con le tesi di Possenti è confermato dal fatto che Del Noce parla di una filosofia “poligonale”, rappresentata in particolare da Gioberti, mentre Pareyson non rinuncia affatto ad una “interpretazione” che ammette – anzi, ritiene essenziale – una versione della verità irriducibile al procedere della storia e perciò assoluta e immodificabile.

Se vogliamo trarre le conclusioni ultime, possiamo riassumere così: anche per Del Noce la verità è, con le parole in questo caso di Pareyson, al tempo stesso inoggettivabile⁹⁰ e “inesauribile”; ne consegue, quindi, una forma di “corrispondenza”, per quanto problematica e indefinibile, tra pensiero e realtà⁹¹. Secondo Possenti, esisterebbe dunque un'incompatibilità tra la posizione pareysoniana, «con la sua dottrina prospettivistica della verità, per cui essa non si offre se non all'interno di ogni singola prospettiva senza mai identificarsi con nessuna di esse»⁹², e la posizione del realismo metafisico-classico. «Per un verso, infatti, se la verità – dice Pareyson – non si offre se non all'interno d'una prospettiva personale che già la interpreta e la determina, è impossibile un raffronto tra la verità

⁸⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova, 1985⁴, p. 12. Non a caso quest'opera era stata fatta pubblicare presso l'editore Taylor da N. ABBAGNANO, l'autore tra l'altro di quella *Struttura dell'esistenza* (Pubblicazioni della facoltà di magistero, Torino, 1939), che tanta sorpresa aveva suscitato nel panorama filosofico italiano.

⁸⁹ Cfr. cap. 3, nota 63. Sul rapporto di Del Noce con Gilson si veda ad esempio PDA, 405 e R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce: biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, p. 90.

⁹⁰ Cfr. V. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*, cit., p. 107.

⁹¹ Il “tomismo” di Del Noce che convive con il suo platonismo si potrebbe definire, come quello di Gilson, un tomismo esistenziale.

⁹² V. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*, cit., p. 107.

in sé e la formulazione che se ne dà»⁹³. Il torto di Possenti ci pare dunque questo: una distinzione così netta tra Del Noce e Pareyson trascura una componente che per chi conosca anche superficialmente il pensiero di Del Noce risulta impensabile perché in realtà è davvero sfumata. Sostanzialmente si tratta di una diversità essenzialmente terminologica. Anche per Del Noce una concezione “realistica” non nega nè la realtà sensibile, nè la possibilità dell’interpretazione. Del Noce ha messo in evidenza questa possibilità dell’interpretazione analizzando il pensiero di Gioberti⁹⁴ e la sua concezione di poligonia.

In questi concetti di “interpretazione”⁹⁵ si scorge una nozione di trascendenza fortemente ispirata a Platone. È vero che Del Noce ha avuto rapporti continui con Gilson⁹⁶, che al pensiero tomistico ha dedicato tanta attenzione; ma in Gilson l’aspetto realistico-tomistico è molto più accentuato in quanto concepisce la filosofia come *ancilla teologiae*. *Ancilla* significa precisamente che la filosofia non ha uno status ontologico indipendente ma che trova la sua verità nella “partecipazione”⁹⁷. Del Noce, invece, propone una filosofia⁹⁸ che poggi sul platonismo cristiano come indirettamente fa anche Pareyson. Egli infatti è vero che afferma il carattere personale della verità, ma ciò non significa che essa sia variabile e commisurata al tempo.

⁹³ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 25.

⁹⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 2 (1969), pp. 222-285. Tale scritto, rielaborato a fondo, è stato poi pubblicato in GG, 195-282. Dal nostro punto di vista tuttavia risulta più chiara la prima versione dello scritto delnociano, poiché l’esigenza di sintetizzare in un libro temi analizzati estesamente e, per così dire, presi per sé, rende più accessibile la loro comprensione nella prima versione.

⁹⁵ Anche se Del Noce non si sofferma esplicitamente sul concetto di interpretazione, come fa Pareyson, è indiscutibile che la delnociana “poligonia” contiene in sé l’idea di “interpretazione”. Cfr. *Gentile e la poligonia giobertiana*, cit.

⁹⁶ Cfr. E. GILSON, *Caro collega ed amico. Lettere di Etienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, introduzione, traduzione e commento di M. Borghesi; con una lettera di A. Del Noce a E. Gilson, Cantagalli, Siena, 2008.

⁹⁷ Molto spesso si adopera il termine (che diverrà d’uso comune dopo San Tommaso D’Aquino) di *analogia entis*. Per questo concetto cfr. le fondamentali osservazioni di V. MATHIEU, *E. Przywara nella filosofia d’oggi*, introd. a E. PRZYWARA, *L’uomo: antropologia tipologica*, cit. pp. 2-34. Sempre sul concetto di analogia entis si ricorda l’altra opera di E. PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik*, Josef Kösel & Friedrich Pustet Verlag, München, 1932, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1962²; trad. it. e introd. a cura di P. Volonté, *Analogia entis: metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e pensiero, Milano, 1995.

⁹⁸ Cfr. La postfazione di G. RICONDA all’Edizione Aragno (Torino, 2004), de *Il suicidio della rivoluzione*, alla p. 315, ove viene riportata una lettera di Del Noce allo stesso Riconda. In essa si sottolinea come «oggi il punto essenziale sia la difesa della filosofia ancor prima della religione [...], e che questa difesa debba prendere forma nuova. Ora mi sembra che il mio libro sia un contributo per quanto piccolo a questa difesa» [il corsivo è di Riconda].

Il pensiero di Del Noce parte indubbiamente da una prospettiva esistenziale molto vicina a quella di Pascal e tuttavia intende andare oltre l'aspetto antiumanistico e "anistorico"⁹⁹ (e perciò anche antipolitico) del filosofo di Saint Étienne. In questa critica a Pascal, che pure è il "suo" filosofo, Del Noce ritroverà poi Gianbattista Vico, come il pensatore che, in ambito cattolico, è stato in grado di ritrovare la storia. Si può notare, a questo proposito, la vicinanza tra i due filosofi torinesi per quel che riguarda le vicende del pensiero post-hegeliano.

Le discordanze ci sembrano poco significative. Esse consistono nel fatto che Pareyson vede nel marxismo e nell'esistenzialismo la dissoluzione dell'idealismo hegeliano senza il suo superamento¹⁰⁰. Del Noce invece intende – lo abbiamo già visto – il marxismo prima di tutto come la metamorfosi necessaria della filosofia hegeliana, della quale intenderebbe rovesciare le aporie. In sintesi ci pare che Del Noce accentui la necessità del passaggio teoretico da Hegel a Marx; e che, a differenza dell'autore del *Problema dell'ateismo*, Pareyson sin dai suoi primi scritti sottolinei maggiormente l'incompatibilità tra la filosofia dell'esistenza e il sistema hegeliano. A proposito dell'esistenzialismo si possono fare considerazioni analoghe. Facendo leva sulla comune convinzione che il pensiero hegeliano costituisca un punto terminale della filosofia occidentale, i nostri due autori non possono esimersi dall'affrontare il problema dell'esistenzialismo stesso. In questa prospettiva, inoltre, mentre Pareyson prende le mosse da Jaspers, Del Noce, dopo la breve infatuazione per Marx, rifletterà a lungo su Kierkegaard ma si muoverà poi in una direzione destinata a concludersi nell'ontologismo.

Ad essere rigorosi, una differenza tra i due pensatori esiste: per Pareyson marxismo e esistenzialismo stanno su un piano paritetico; per Del Noce l'esistenzialismo è necessariamente destinato a concludersi nel marxismo. Si può riportare questo punto al fatto che Del Noce meditò a lungo sugli scritti di Sartre, specialmente *L'essere e il nulla* e soprattutto *La nausea* che riteneva l'opera forse più

⁹⁹ Questo termine, desueto, è utilizzato letteralmente da Del Noce. Si distingue da "antistorico" perché non contesta direttamente la storia, ma indica (come "l'alfa privativo" della lingua greca) l'assenza di un concetto. Negli scritti di Del Noce, infatti, solo per fare un esempio, si parla dell'"anistoricità" di Cartesio (come di Pascal) e non della loro "antistoricità". Del Noce ha mutuato quest'espressione da Lucien Goldmann, che utilizzava il termine francese «*anhistorique*» (L. GOLDMANN, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955, p. 43).

¹⁰⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 96 e sgg, nel capitolo dal titolo *Il problema filosofico del marxismo*.

riuscita del geniale poligrafo francese¹⁰¹. Sebbene non ci risulti che Del Noce abbia citato, o per lo meno letto sistematicamente la *Critica della ragione dialettica* (1960), ci sembra aver perfettamente identificato lo sbocco della filosofia sartriana in un marxismo, quantunque in una sua forma molto particolare.

A proposito del pensiero di Pareyson occorre infine approfondire l'identità, da lui avversata, tra il pensiero hegeliano e il razionalismo nel suo culmine. Del Noce avrebbe parlato in questo caso di gnosi. Sappiamo che Hegel rappresenta per lui la forma più compiuta di idealismo. Anche ad una prima lettura si comprendono le ragioni che muovono Pareyson a espungere dal proprio orizzonte la prospettiva hegeliana, ragioni che risalgono alla sua formazione "esistenzialistica". Ma l'aspetto più importante è il rifiuto dell'idea secondo cui nella filosofia hegeliana si concluderebbe e compirebbe l'idealismo tedesco. Se una tesi di questo genere valesse, Fichte e Schelling risulterebbero subordinati all'hegelismo, e la loro filosofia dovrebbe sostanzialmente essere inglobata nel grandioso pensiero di Hegel. L'intento vero di Pareyson, che è la coerenza concettuale del suo iniziale rifiuto del filosofo di Stoccarda, consisterà dunque nel proporre che Fichte e Schelling debbano essere letti come "ulteriori" all'hegelismo¹⁰². Alla successione ormai abituale sin dalle scuole superiori Fichte-Schelling-Hegel si dovrebbe dunque sostituire – cosa che per quanto ne sappiamo è stata fatta ben di rado – quella Fichte-Hegel-Schelling.

Ritorniamo a Pareyson lettore di Hegel. Approfondendo questa prospettiva, infatti, potremmo vedere come l'hegelismo abbia delle marcate analogie con lo "gnosticismo moderno"¹⁰³. Per quanto ci risulta, la polemica anti-hegeliana di Pareyson risente del continuo richiamo che l'"esistenzialismo" fa all'opera di

¹⁰¹ La definizione che ci pare molto acuta è stata utilizzata da diversi autori. Originariamente è comparsa in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. III, UTET, Torino, 1969³, p. 863. Sarà ripresa tra l'altro in U. ECO e R. FEDRIGA, *La filosofia e le sue storie: l'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 548.

¹⁰² Sono testimonianza di ciò i numerosi studi pareysoniani, diventati veri e propri classici, su Fichte e Schelling, nonché le edizioni da lui curate di questi due autori.

¹⁰³ È vero che Pareyson utilizza raramente il termine gnosticismo; ma è altrettanto vero che in lui tale termine coincide con quello di "razionalismo". O meglio che quello gnostico è uno dei caratteri del razionalismo. Qui Pareyson era influenzato dalla marcata polemica anti-hegeliana dell'esistenzialismo. E proprio per questo doveva rifiutare: 1) ogni concezione dualistica dell'essere; 2) ogni privilegiamento assoluto del pensiero, come avviene nel razionalismo; 3) ogni idea di auto-salvazione che il razionalismo comporta (cfr. *Ontologia della libertà*, cit., p. 50).

Kierkegaard, soprattutto in *Briciole di filosofia* (1844) e *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* (1846)¹⁰⁴.

Il primo di questi aspetti è l'assolutizzazione della ragione, ossia il rifiuto di ogni forma di realismo. Se al termine "realismo" sostituiamo, come fa Pareyson, quello di "oggettivismo", risulta inequivocabile l'osservazione che il nostro filosofo sviluppa. La acutezza e la eleganza di queste argomentazioni sono tali da autorizzarci a riportare l'intero passo: l'«oggettivismo presuppone che la ragione raggiunga l'essenza della realtà da un punto di vista esterno alla realtà stessa: la possibilità che la ragione raggiunga la realtà è determinata dal carattere essenzialmente razionale della realtà stessa. Quando si accentuò la razionalità comune all'essere e al pensiero, si aprì il cammino verso l'assolutizzazione della ragione. La concezione secondo la quale il pensiero è esterno al suo oggetto, e quindi la ragione è finita e limitata, fu sostituita dalla concezione per cui il pensiero è assoluto e infinito, e quindi la ragione non può aver altro oggetto che sé stessa, né può conoscere una realtà fuori di sé»¹⁰⁵. Rigettare l'oggettivismo sarebbe dunque il passo ulteriore rispetto alla "rivoluzione copernicana" indicata da Kant; sino a fare delle vicende del post-kantismo un punto nevralgico nel passaggio da Kant a Fichte¹⁰⁶. L'equilibrio raggiunto da Kant, come si sa, sarebbe stato estremamente instabile. Kant manteneva la realtà del mondo esterno, testimoniata dalla necessità dell'intuizione per portare a termine il processo conoscitivo; d'altro canto – e fu la critica mossa al kantismo dagli immediati successori del filosofo di Königsberg – il quale pur attribuendo alle categorie una funzione solamente "ordinatrice", finiva per consegnare al pensiero il principio della realtà. Si tratta, come si sa, di un punto assolutamente delicato, ma altrettanto fondamentale, come indicano le vicende degli immediati successori di Kant. Già Reinhold e Schulze, soprattutto, mettevano in rilievo come la visione kantiana fosse impensabile senza la rappresentazione, che, in

¹⁰⁴ Queste osservazioni sono tratte dal volume di S. KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, *passim*. Per l'originale abbiamo fatto riferimento a S. KIERKEGAARD, *Samlede Værker*, Gyldendal, Kobenhavn, 1962 e sgg, rispettivamente nel vol. 6 e voll. 9-10.

¹⁰⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 99.

¹⁰⁶ L'interesse per questo problema è centrale nella scuola torinese di Augusto Guzzo e Luigi Pareyson. Dal punto di vista ideale il momento di inizio risale al celebre studio di V. MATHIEU, *La filosofia trascendentale e l'«opus postumum» di Kant*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1958. Il libro è stato poi aggiornato sulla traduzione tedesca, (Klostermann, Frankfurt a.M., 1989) e ripubblicato in italiano dall'editore Bibliopolis, Napoli, 1991. Altrettanto importante il lavoro di V. VERRA, *Dopo Kant*, Edizioni di «filosofia», Torino, 1957. Fino agli studi del compianto F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, Mursia, Milano, 1972, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano, 1979, e *Vita natura libertà: Schelling, 1795-1809*, Mursia, Milano, 1990.

questo caso, definiva, prima di ogni altro carattere, la funzione del pensiero. Di qui anche quello che ci pare una specie di “mostro intellettuale”, e cioè il noumeno che, come un Giano bifronte, rivela i suoi due volti. Nella fisionomia del primo il noumeno è necessario, pena la non validità dell’intuizione sensibile; nella fisionomia del secondo esso deve presentarsi come inconoscibile, come noumeno, come cosa in se, dunque oggetto solo del pensiero.

Hegel risolve questa contraddizione, con il ridurre l’intero ambito umano alla “Coscienza”. Di tal genere i presupposti dai quali Pareyson procede nella sua lunga e complessa avventura filosofica. Per Pareyson (come pure per Del Noce), la conoscenza è insuperabilmente tautologica – e, si può aggiungere, lo dimostra il fatto stesso che entro il razionalismo la conoscenza stessa non può fuoriuscire dai limiti del solo pensiero¹⁰⁷. Ne deriva anche che la ragione stessa, proprio per il fatto di non dipendere da altro da sé, cioè da un’entità esterna, pretende di essere totalmente autonoma. E d’altronde, non potendo rinunciare ad un criterio di verità, dovrà necessariamente trovarlo all’interno della totalità¹⁰⁸. Questa “immanentizzazione” della verità sarà portata all’estremo in Marx, il quale non soltanto ne espungerà ogni aspetto idealistico, ma si libererà da ogni forma di trascendenza¹⁰⁹. Secondo Pareyson – le cui tesi ci sembrano qui assolutamente condivisibili – l’operazione concettuale fatta da Hegel si trasmette al cristianesimo ribaltandolo e trasformandolo radicalmente dall’interno. A questo proposito è

¹⁰⁷ In Del Noce soprattutto questa circostanza sarà totalmente evidente nel pensiero di Giovanni Gentile, e spiegherà l’interpretazione abituale di un rapporto fondamentale tra l’“io” di Gentile e l’“io” di Fichte. Per quanto riguarda Pareyson, invece, basta sottolineare che il suo primo scritto importante ha come titolo *Studi sull’esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1943. Qui egli rifiuta, come d’altronde tutti gli “esistenzialisti”, il primato del pensiero sull’esistenza. Che lo studio di Pareyson apparisse significativo agli occhi stessi di Gentile lo dimostra il fatto che il libro uscì presso la Sansoni (di proprietà della famiglia Gentile) nella collana “Studi filosofici”, diretta dal Gentile stesso. Citiamo però dalla seconda edizione riveduta e ampliata dell’opera di Pareyson, uscita nel 1950, presso il medesimo editore. Quanto all’importanza del pensiero di Hegel e delle sue conseguenze Pareyson scriveva letteralmente nella *Prefazione alla seconda edizione*, p. 3: «Credo che dalle indagini critiche contenute in questa seconda parte [del libro] risultino sufficientemente illuminati i caratteri e i motivi dell’esistenzialismo tedesco, la cui importanza è confermata dalla sua stretta connessione con quella dissoluzione dell’hegelismo che la cultura europea si trova, nella crisi attuale, a dover ridiscutere».

¹⁰⁸ Si ricordi l’espressione stranota di Hegel secondo la quale il vero è l’intero.

¹⁰⁹ È stato notato che nell’orizzonte filosofico di Hegel in qualche modo è ancora presente un germe di trascendenza, soprattutto nella *Scienza della logica*. Ma nell’aspetto generale crediamo si possa dire che Hegel in sostanza sostituisce la totalità alla trascendenza. Se la trascendenza non può non coincidere con la verità, risulta evidente la difficoltà di determinare il concetto di verità in Marx.

indiscutibile la conclusione secondo la quale Hegel «afferma sì l'importanza e l'essenzialità del cristianesimo, ma finisce poi col dissolverlo nella filosofia»¹¹⁰.

La seconda critica di Pareyson alla filosofia hegeliana è per noi altrettanto importante che la prima. Pareyson infatti affronta il tema del rapporto tra uomo e Dio, servendosi delle categorie hegeliane di finito e infinito. «Solo l'infinito ha carattere di positività, perché è totalità; il finito, che non ha carattere di sufficienza, è negativo [...] questo principio si connette strettamente con quello dell'assolutizzazione della ragione: la Ragione – osserva Pareyson – non può essere la realtà assoluta senza essere al tempo stesso totalità esclusiva, e allora tutto il resto non è che momento o parte della ragione, cioè negatività»¹¹¹. Questo secondo aspetto, in altre parole, riprende sia la visione del finito come male, che è propria – come abbiamo ripetutamente indicato – del razionalismo e della risposta delnoceiana ad esso, sia la tematica della gnosi, e soprattutto del percorso di auto-realizzazione e di auto-redenzione dell'uomo. In questo processo che si può considerare analogo nella “gnosi antica” e nella “gnosi moderna”, il finito viene inteso come male assoluto. L'esistenza reale, vale a dire ciò che gli antichi gnostici chiamavano materia, era condannata radicalmente. Tra questo “eone” e Dio non v'è comunicazione, per la assoluta distanza che separa Dio dall'uomo. È l'esclusione della partecipazione. Su questo particolare concetto la formulazione di Del Noce che parla di “partecipazione”¹¹² è molto vicina a quella “ontologica” di Pareyson. Questi la sintetizza nell'espressione “apertura dell'uomo all'essere”, mentre Del Noce parla appunto di “partecipazione”. Ma ci sembra che la sostanza non cambi. Il finito, cioè l'uomo, anche dopo il peccato originale mantiene in sé una scintilla di verità, che consente al “peccatore” di conservare un possibile rapporto con il Creatore. Tuttavia a voler essere rigorosi sarebbe da osservare che la concezione pareysoniana

¹¹⁰ L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino, 2003, p. 68. Sul rapporto tra il concetto di religione e la filosofia di Hegel, cfr. M. PAGANO, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, ESI, Napoli, 1992, pp. 175-183.

¹¹¹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 99. Sul rapporto tra finito ed infinito in Hegel e sulla critica dello stesso Pareyson al filosofo di Stoccarda cfr. C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999, pp. 213-217. Quanto al nostro tema l'affermazione della negatività del finito è poi, in sostanza, il contenuto di quello che Del Noce definisce mito (cioè etimologicamente racconto) di Anassimandro. C'è solo da aggiungere l'importanza della parola “mito”, che indica non l'interpretazione storico-filologica del frammento stesso, ma una sua estensione fino a quel significato simbolico e molto ampio che Del Noce gli attribuisce.

¹¹² Un testo particolarmente importante anche per Del Noce fu il libro di C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso D'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 1939; SEI, Torino, 1963².

comporta l'adozione di una terminologia diversa rispetto a quella di Del Noce. L'autore di *Verità e interpretazione* e quello de *Il problema dell'ateismo*, in buona sostanza percorrono strade diverse, ma convergono nel punto di intersezione di queste strade. Del Noce inizia con il “mito di Anassimandro” per giungere allo stravolgimento del male operato dal razionalismo. Pareyson prende le mosse dalla critica al razionalismo per concludere alla reale effettività del male stesso, escludendone però (come in effetti fa anche Del Noce) il carattere ontologico¹¹³.

Per il Pareyson della maturità interpretare il finito come male condurrebbe «all'abuso dialettico della potenza del negativo contrabbandata per fecondo strumento del bene»¹¹⁴. E, come si sa, in questa prospettiva, il male viene a coincidere con il “negativo”, che, a sua volta, presentandosi come necessario trova nella dialettica la sua massima espressione. Sicché la dialettica stessa finisce per neutralizzare la pienezza del male. Non stupisce allora che Marx, e con lui buona parte del marxismo, abbiano potuto riprendere questa concezione seppure in chiave diversa. Si pensi anche solo al fatto che ciò che per Marx rappresenta il “negativo”, ossia la struttura economico-sociale del mondo borghese, è la tappa necessaria per la futura realizzazione del socialismo. Ciò che a noi interessa, però, è l'effetto dissolutore che la dialettica provoca nella concezione del male. E in questo, la prospettiva delnociana e quella pareysoniana sono sostanzialmente convergenti.

Il terzo carattere della critica di Pareyson alla dialettica hegeliana è la cosiddetta “condizionalità storica della filosofia”, ossia il fatto che la filosofia stessa sia condizionata – condizionata, si noti, e non determinata – dalle condizioni storiche in cui essa sorge e vive. In realtà la preoccupazione di Hegel era stata quella di impedire che le varie filosofie, proprio perché condizionate storicamente, potessero essere assolutizzate¹¹⁵, e, con esse, assolutizzati anche i caratteri tipici della loro epoca. «Tuttavia anche questo principio è connesso con quello dell'assolutizzazione della ragione. Infatti l'affermazione della storicità della

¹¹³ Una prova indiretta di quest'affermazione sta nel fatto che Pareyson mostrò sempre una particolare attenzione al problema della libertà. Se si ammette la libertà, infatti, è difficile accettare il carattere ontologico del male stesso. Diverse le vie d'accesso al problema, analoghe anche da questo punto di vista le conclusioni di Del Noce e di Pareyson. Queste osservazioni naturalmente prescindono dalle ultime posizioni pareysoniane circa la questione del cosiddetto male in Dio.

¹¹⁴ M. RAVERA, *Luigi Pareyson*, in AA.VV., *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti 1820, Genova, 1998, p. 174.

¹¹⁵ Se potessero essere assolutizzate, queste filosofie dovrebbero presentarsi come eterne, cioè indipendenti dal divenire, in sintesi come assolute. Si tenga presente che etimologicamente assoluto significa ab solutus cioè sciolto da ogni limite.

filosofia non è a sua volta storicamente condizionata: solo dal punto di vista della ragione assoluta, infinita e totale il filosofo può farsi consapevole della storicità delle filosofie, sì che la ragione assoluta si presenta anche come la totalità della storia della filosofia»¹¹⁶. Tuttavia l'affermazione che ogni filosofia debba essere storicamente condizionata corrisponde all'esigenza di presentare la filosofia hegeliana come assoluta. «Infatti – com'è stato notato – in Hegel la descrizione dello sviluppo processuale della realtà, ogni passaggio del quale è costituito da una filosofia quale visione del periodo in cui essa stessa sorge, abbisogna di uno sguardo finale che in una prospettiva totale e onnicomprensiva sappia giustificare il processo di cui è risultato»¹¹⁷.

2.3.1. Il riproporsi del problema della storia della filosofia attraverso l'interpretazione pareysoniana di Hegel

Ancora una volta rientriamo nel cuore della problematica delnociana, perché il personalismo pareysoniano è molto vicino alla concezione delnociana della “partecipazione”, e più in generale all'idea delnociana di persona¹¹⁸.

L'interpretazione della storia della filosofia che Del Noce propone (e che noi abbiamo esaminato seguendo la prospettiva pareysoniana) tocca qui il suo nucleo sorgivo. Da un punto di vista strettamente teoretico il nucleo sorgivo che abbiamo visto sin ora si applica perfettamente alla visione delnociana della vicenda storica della filosofia occidentale. Certo, non tutto coincide; ma poco importa che Del Noce metta in rilievo la considerazione secondo cui Hegel sarebbe il progenitore di quella “visione ordinaria della storia della filosofia” (cfr. PDA, *passim*, ma specificamente 83) che Del Noce intende negare – “visione ordinaria” che consiste nell'idea che la storia della filosofia occidentale sia necessariamente destinata a concludersi nell'immanentismo moderno. Poco importa che Del Noce prenda le mosse dal fatto che la “visione ordinaria” della storia della filosofia possa vivere, a rigore, solamente entro la posizione filosofica di Hegel. La vicenda della storia della filosofia, infatti, dimostra che, gran parte del pensiero post-hegeliano si mantiene

¹¹⁶ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 100.

¹¹⁷ L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 69.

¹¹⁸ L'avversione che Del Noce manifestava, non tanto negli scritti, quanto nei colloqui personali, per il termine “personalismo” non è affatto riconducibile a un rifiuto della prospettiva di Pareyson. È riconducibile invece all'antipatia filosofica di Del Noce per Emmanuel Mounier, il cui *Il personalismo* (1949) il filosofo torinese riteneva una forma, neppure tanto mascherata, di “modernismo”. La notizia mi è stata fornita da Enzo Randone e confermata da Giuseppe Riconda.

con scarsa coerenza fedele all'impostazione hegeliana, anche quando vuole sviluppare il "Sistema" di Hegel oppure negarlo. Sviluppare il "Sistema" di Hegel, come per esempio avviene in Gentile, che identifica la filosofia con la storia della filosofia; negare il "sistema" di Hegel, come avviene nell'esistenzialismo, il quale disgiunge radicalmente "l'esistenza" dalla Ragione hegeliana.

E questo atteggiamento filosofico si conclude, anche per Del Noce, come in Pareyson, nell'esistenzialismo¹¹⁹.

In altre parole, per Pareyson non si può proporre il principio della condizionalità storica della filosofia includendolo nel concetto di una filosofia assoluta. «In realtà – osserva ancora Pareyson – pretendendo di raggiungere l'assoluto, [la filosofia] non fa che assolutizzare la propria situazione storica, proiettandola nel campo del pensiero astratto. Perciò Hegel non fa che considerare assoluta e definitiva la situazione storica in cui vive e concettualizzarla, lasciando fuori del suo pensiero la vita concreta che continua a svolgersi»¹²⁰. Come si vede, le critiche di Del Noce al pensiero hegeliano hanno molti punti di contatto con quelle di Pareyson. In particolare per entrambi, la posizione di Hegel è ambigua in quanto, da un lato non può essere assoluta, e dunque non può esprimere la sua visione storica da un punto di vista assoluto, al di là della storia. Dall'altro lato non può affermare il principio della condizionalità storica, ossia che ogni filosofia, altra da quella di Hegel, sia condizionata storicamente – il che significa che non possa esserci verità indipendente dalla storia. In modo complementare Del Noce ritiene che il punto iniziale sia il razionalismo, cioè, lo ripetiamo, la "negazione senza prove del soprannaturale". Ciò può avvenire in Hegel in quanto egli rappresenterebbe proprio la rigorosa conclusione di tale atteggiamento filosofico. Tuttavia, Hegel, portando a compimento il razionalismo, non può essere "continuato"¹²¹ ed è destinato in questo caso a rompersi in due direzioni diverse, o peggio ancora, opposte. Si tratta com'è noto ormai da quasi due secoli del problema del post-hegelismo. Esso si presenta, com'è universalmente noto, come questione

¹¹⁹ Quanto all'esistenzialismo non si possono trascurare le affinità tra Del Noce e Pareyson. Secondo Del Noce l'esistenzialismo segnerebbe il momento conclusivo di una filosofia che, affermando il mito di Anassimandro, deve conservare l'idea di totalità, e per questo l'insignificanza del finito. Per quanto riguarda Pareyson, basti osservare che egli sostituisce il concetto di "persona" a quello di "esistenza", di "singolo".

¹²⁰ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 102.

¹²¹ Secondo Del Noce, il pensiero di un filosofo può essere "continuato" se i temi che gli sono propri sono passibili di ulteriore sviluppo. In caso contrario la problematica iniziale è destinata o a dissolversi, oppure a spaccarsi, appunto, in diversi tronconi. Questo è il caso di Hegel.

centrale già degli allievi diretti di Hegel. In questo caso i due tronconi sono rappresentati dalle cosiddette “destra hegeliana” e “sinistra hegeliana” (cfr. SG, 10). Del Noce presuppone sempre questa scissione che si realizza nella rottura tra realtà e razionalità. La destra hegeliana affermerebbe il primato della realtà sulla razionalità – in parole più chiare affermerebbe la razionalità della realtà. Da qui, per esempio, l’identificazione dello Stato con la monarchia prussiana. La sinistra hegeliana, invece, affermerebbe il primato della razionalità sulla realtà: non potendo però sostenere che la realtà attuale sia razionale, sarà costretta a proiettare la razionalità realizzata nel futuro, cioè nel momento in cui realtà e razionalità potranno finalmente coincidere. Se ci fosse concessa un’espressione cara a Del Noce, e cioè un’espressione “un po’ a punta”, potremmo dire che la realtà dovrà diventare razionale. Questo è il senso vero dell’aforisma che abbiamo già ricordato di Bloch: “Hegel ha negato il futuro; nessun futuro negherà Hegel”.

Il XIX secolo è stato tra i più testardi critici della religione. Del Noce non si è servito di questi termini. E tuttavia questa era la sua convinzione. Nella dissoluzione dell’hegelismo si sarebbe realizzata la scomparsa della religione stessa. Ne consegue per il nostro autore che, data la coincidenza di hegelismo e razionalismo, la dissoluzione dell’hegelismo sarà anche la dissoluzione del razionalismo, o meglio il suo disciogliersi nella “prassi” hegeliana. Domina come unica interpretazione di Cartesio quella razionalistica¹²². Oltre a ciò si ricordi che Del Noce rifiuta il carattere di ininterrotta continuità che Hegel delinea, tanto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, quanto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Questo rifiuto è continuamente ribadito nelle principali opere delnociane. La continuità della storia della filosofia consiste, come avverrà poi in maniera più esplicita in Giovanni Gentile (cfr. GG, 11), nel fissare la linea della storia della filosofia presentandola come lo svolgimento storico-filosofico «da Talete a noi». Sempre secondo Del Noce ciò avrebbe testimoniato il tentativo hegeliano di oltrepassare la molteplicità riassorbendola nella totalità, e per conseguenza nell’unità. Se per Hegel il vero è il tutto, unificare i momenti della storia della filosofia riconducendoli a un unico principio significava raggiungere la verità. Il

¹²² Una lettura particolare di questa interpretazione unilaterale di Cartesio compare nelle opere mature di Ernesto Grassi, il quale pensava che il mondo moderno avesse eliminato la possibilità di un umanesimo autentico. Di questa modernità era progenitore unico appunto Cartesio. E sin qui concordava con Del Noce. La differenza fondamentale fra i due pensatori italiani (o meglio per Grassi italo-tedesco) sta nel fatto che Del Noce parla dell’ambiguità di Cartesio, mentre Grassi non parla affatto di una ambiguità di Cartesio, ma lo intende unicamente in chiave razionalistica.

prototipo di questa mistificazione era stata la figura del “professore” – tanto schernito da Schopenhauer e da Kierkegaard. Depurando le loro affermazioni dall’astio polemico che indubbiamente le accompagnava, il “professore” non era poi in sostanza altro che colui che si dedicava alla riflessione filosofica per interesse o per questioni di denaro, e che quindi veniva meno al compito di affrontare i problemi autenticamente filosofici. Sicuramente, a questo proposito, Del Noce aveva di fronte anche l’esempio di Gentile, ma di un Gentile che, circa la storia della filosofia, conferma il suo debito verso Hegel. «Certo, dei nomi dei filosofi non si poteva fare a meno; ma [in Hegel essi] comparivano come la sigla di qualche -ismo. La loro biografia [cioè le loro vicende individuali, il loro essere “singoli”] non interessava la storia della filosofia. Si distingueva bensì il pauroso e il prudente, l’eroe, il martire; [o originariamente dei protagonisti delle varie figure della Fenomenologia dello spirito] ma si trattava di una considerazione rinviata all’educazione morale, che doveva accertare se i filosofi erano o no vissuti secondo le categorie in cui avevano pensato ed erano proponibili o no come esempi di vita. Oppure, riguardavano l’aneddotica. Lo spinozismo era preformato in Cartesio. Per farlo emergere occorreva uno spirito libero dai pregiudizi della tradizione. Ma in ogni caso lo spinozismo possibile urgeva talmente dentro il cartesianismo che avrebbe finito per darsi l’esistenza. C’erano poi i filosofi dualisti che non avevano saputo superare la contraddizione. C’era il filosofo riluttante alla funzione che la storia gli aveva assegnato; c’era quello che non aveva capito il suo pensiero; oppure che l’aveva capito ma aveva preferito tacerlo o addirittura strangolarlo, ecc» (RC, 268).

Per chiarire il procedimento teoretico-storiografico di Del Noce occorre approfondire ulteriormente. Aderendo a una tesi propria già di Gilson, Del Noce nega ogni presupposto oggettivo dell’indagine storiografica, poiché – egli sostiene – ogni storico può rappresentare il passato secondo la prospettiva da cui lo ha osservato. In altre parole, si potrebbe aggiungere che il nostro filosofo privilegia l’interpretazione rispetto a una pretesa obiettività storiografica. Questa considerazione vale, in particolare, per ogni pensatore “classico” la cui opera sarebbe, con parola pareysoniana, “inesauribile”. Ne segue la difficoltà per ciascun filosofo di comprendere un classico quando lo si legga mantenendo il presupposto che la propria filosofia “superi” quella del pensatore in questione (cfr. RC, 273).

L’osservazione delnociana riveste un’importanza rilevante per la nostra ricerca. In primo luogo perché segna un processo di “arresto del pensiero”, o più

precisamente della riflessione, che, a dire del filosofo torinese, caratterizza la “continuabilità” (o la non “continuabilità”) di un pensiero (cfr. PDA, 179). Approfondire ulteriormente quest’ultima nozione significa nascondere la contraddizione che c’è in Hegel tra il continuo divenire della storia e la filosofia hegeliana della fine della dialettica e perciò della storia.

In secondo luogo c’è da chiedersi in che direzione conduca la fine della storia. Per Hegel essa si realizza al termine di un percorso dall’oriente all’occidente¹²³, che, al suo culmine, è quel crepuscolo, in cui la filosofia arriva¹²⁴ alla piena coscienza del processo storico¹²⁵. «Mentre per la filosofia antecedente il mondo ideale è identico per tutti gli uomini e per tutte le nazioni, per Hegel invece è soggetto al divenire storico. Prima bisognava scoprire la verità che era al principio, arrivare ad una rivelazione primitiva; per Hegel, invece, la verità è posta al termine della storia. L’assoluto è il risultato. Per Hegel la verità viene conosciuta solo alla fine della storia» (SG, 100)¹²⁶.

¹²³ Cfr a questo proposito P. ROSSI, *La filosofia della storia*, in PLURES, *L’opera e l’eredità di Hegel*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari, 1972, pp. 89-103.

¹²⁴ Cfr. P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975.

¹²⁵ L’affermazione di Hegel è ancora più pregnante in tedesco, giacché l’occidente viene definito, in quella lingua, come *Abendland*, cioè “terra della sera”. Questo concetto può essere anche considerato come sinonimo di *Untergang*, cioè letteralmente “andare sotto” e quindi “tramontare”. Ricordiamo che l’uso di queste due parole è stato diffuso dal successo dell’opera di O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, (1918), 1921²; trad. it. di C. Altavilla (pseudonimo di Julius Evola), *Il tramonto dell’Occidente*, Longanesi & C., Milano, 1957, seconda edizione rivista da F. Jesi, Guanda, Parma, 1991.

¹²⁶ Secondo Hegel lo spirito raggiunge la piena autocoscienza solo alla fine della storia; tuttavia in lui, almeno a quanto ci risulta, manca la tesi di una effettiva fine della storia, che a rigore avrebbe precluso ogni sviluppo del pensiero hegeliano oltre l’epoca in cui era nato. Hegel infatti afferma che lo spirito è attività continua, è continuo mutamento e allo stesso tempo quiete, in quanto il mutamento avviene come esplicazione progressiva dell’Idea. Tuttavia l’interpretazione della sua filosofia come conclusiva è prevalsa negli interpreti immediatamente successivi. Per fare due esempi distanti tra loro, Engels e Nietzsche, videro nella “fine della storia” l’esito inevitabile dell’hegelismo (a questo proposito cfr. E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge University Press, 2014). Ricordiamo in questo senso anche l’interpretazione di Marx per cui la filosofia hegeliana sarebbe conservatrice, nel senso che giustificerebbe l’assetto istituzionale presente al tempo di Hegel – cioè l’“esistente”, cioè ancora lo stato prussiano (cfr. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844); trad. it. e note di G. Della Volpe in *Opere filosofiche giovanili: 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 122). Secondo noi dunque Del Noce ha ragione se ci si riferisce alla percezione che Marx ha avuto di Hegel. Diversamente da Hegel, secondo il quale il passato e il presente finivano per essere assolutizzati, e dunque escludevano la dimensione del futuro, Marx aveva invece proiettato nel futuro la conclusione della dialettica e cioè il comunismo. Del Noce rafforza questa prospettiva quando critica la visione di una storia che si sviluppa continuamente verso la perfezione. Quella del “perfettismo” è un’idea specifica di Antonio Rosmini Serbati, da cui la trae Del Noce. Cfr. A questo proposito A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell’empietà*, a cura di A.

Questa contraddizione di Hegel è non meno importante di quella presente in Kant, concernente la questione del noumeno. In Hegel, infatti, si riprodurrebbero le contraddizioni generate dall'idea di totalità¹²⁷. Queste argomentazioni sono sviluppate da Del Noce in connessione con il problema della storia della filosofia. Ricordiamo ancora una volta che Del Noce presenta come essenziale alla sua filosofia il passaggio dal “problema dell'ateismo” all'“ateismo come problema”. Il principale di questi argomenti è il seguente: poiché Hegel rappresenterebbe un punto di non ritorno, l'interpretazione hegeliana della storia¹²⁸, cioè la fine della storia, conduce alla filosofia della prassi. Anche da questo punto di vista lo Hegel di Del Noce giunge alle stesse conclusioni che abbiamo richiamato sopra¹²⁹, e cioè la necessità del transito filosofico da Hegel a Marx.

L'ultima argomentazione post-hegeliana, secondo Del Noce, ha un peso altrettanto decisivo dei precedenti: segnerebbe infatti una svolta epocale, che definirebbe il passaggio dal primato del logos al primato dell'azione. Ora, il primato dell'agire (ossia della prassi), non si limiterebbe a ridimensionare la centralità del logos ma lo eliminerebbe. In Marx al primato della prassi si aggiungerebbe la constatazione dell'oppressione del proletariato da parte della borghesia. La combinazione della prassi con la liberazione del proletariato farebbe sì che l'azione dell'uomo possa diventare rivoluzionaria, giacché quest'ultima si configurerebbe come prassi volta a trasformare il mondo. Si può aggiungere con Del Noce come

Cattabiani, Borla, Torino, 1968. In effetti si può osservare che, se prendiamo alla lettera le *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel (e soprattutto la loro visione unitaria sostenuta dallo sviluppo dell'Idea), anche il processo da Hegel a Nietzsche dovrebbe conformarsi alla storia della filosofia come realizzazione dell'Idea stessa. Ma in questo caso bisognerebbe considerare il pensiero di Nietzsche come se fosse contenuto *in nuce* nel *Sistema* hegeliano, o, al più, come “antitesi” senza “sintesi”, cioè una dialettica insoluta, vicino alla “dialettica negativa” di Kierkegaard e poi, ad esempio, della scuola di Francoforte (in particolare di T.W. Adorno).

¹²⁷ La polemica contro la totalità era particolarmente viva in N. ABBAGNANO, e nella sua scuola. Cfr. *Ad vocem*, nella cit. edizione del *Dizionario di filosofia*.

¹²⁸ Quest'idea stava a fondamento delle lezioni che A. Kojève tenne a Parigi. Cfr. a questo proposito, cap. 1, nota 105. Dopo la fine del comunismo questa tesi è stata ripresa da un autore americano che riconosce la paternità di Kojève a questo proposito, H. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992; trad. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR-Rizzoli, Milano, 1996.

¹²⁹ Anche a rischio di un'ulteriore ripetizione non si può tralasciare che porre la verità al termine del processo e, allo stesso tempo, affermare che la filosofia che ne prende coscienza è unicamente quella hegeliana implica una contraddizione pressoché irresolubile; subito dopo la morte di Hegel i suoi immediati successori, in particolare la cosiddetta sinistra hegeliana, riscontrarono l'impossibilità di proseguire teoreticamente il pensiero di Hegel entro l'orizzonte dello stesso hegelismo (cfr. SG, 100).

«l'opposizione tra filosofia speculativa [vale a dire contraddistinta dal primato dell'Essere e del Logos] e filosofia della prassi abbia significato soltanto nell'orizzonte dello *immanentismo hegeliano*. Non può essere generalizzata, come se si trattasse di categorie essenziali dell'intero pensiero filosofico» (SG, 100).

2.3.2. Marx e la filosofia della prassi secondo Del Noce

Ci siamo soffermati a lungo sulle aporie che Del Noce riscontra nella filosofia hegeliana. Egli non dubita delle “buone intenzioni” di Hegel, il cui impianto teoretico è uno sforzo “titanico” e totalmente nuovo di ricomprendere in forma coerente tutta la storia della filosofia e quindi di conferirle un senso compiuto, vale a dire unitario, vale a dire ancora, conforme alla ragione. Con una motivazione spesso erroneamente attribuita a Vico¹³⁰, Del Noce, in un certo senso, ritiene che una eterogenesi dei fini sia avvenuta anche nello sviluppo dell'hegelismo. Per esempio la religiosità di Hegel non intendeva affatto negare il divino; e tuttavia il razionalismo hegeliano, che il filosofo torinese intende come culmine dell'idealismo classico tedesco, poteva svilupparsi solo nel suo rovesciamento¹³¹. E dunque subire una metamorfosi radicale nella filosofia di Marx. Tuttavia trattandosi di un “rovesciamento” ne consegue che lo stesso Marx sarebbe hegeliano e anti-hegeliano nello stesso tempo. Questo passaggio è ben delineato dalla seconda tesi su Feuerbach¹³². Marx vi affronta il problema se il pensiero umano abbia o no una realtà oggettiva. «Secondo Marx, è nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, la

¹³⁰ In realtà sembra accertato che alla lettera “eterogenesi dei fini” sia espressione del filosofo-psicologo tedesco Wundt.

¹³¹ “Rovesciamento” è un termine tipico di Del Noce. Sta a indicare un pensiero che non possa svilupparsi nella direzione indicata dalla filosofia precedente, se non capovolgendone un aspetto essenziale. Dal concetto di rovesciamento è inscindibile quello di subordinazione nell'opposizione, altrettanto essenziale nella speculazione delnociana. Questa subordinazione è in realtà una opposizione spuria, perché avviene entro lo stesso quadro concettuale dell'elemento che subordina. Un esempio chiarificatore potrebbe essere quello che si suol dire: le due facce di una medaglia, poiché l'una si oppone all'altra ma sempre nel quadro della medesima medaglia.

¹³² «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente scolastica» (K. MARX, F. ENGELS, *Thesen über Feuerbach*, 1845, prima ed. in E. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, in *Marx-Engels Werke*, vol. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp. 533-535; trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere Complete*, vol. 5: 1845-1846, a cura di F. Codino, Editori riuniti, Roma, 1972, p. 3. Così la seconda delle *Tesi su Feuerbach*. Ma ancora più esplicita è la undicesima la cui formulazione è così chiara a Del Noce e che suona: «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo» (Ivi, p. 5). Ci pare più aderente la versione di Claudio Cesa, che dice: «I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modo diverso; ora si tratta di trasformarlo». La citazione è tratta da K. LÖWITZ, *La sinistra hegeliana*, cit., p. 446.

realtà, la potenza e la concretezza del suo pensiero. La contesa sulla realtà o non-realtà del pensiero isolato dalla prassi è puramente scolastica»¹³³ (SG, 90). In questa tesi dunque si chiarisce il passaggio dalla filosofia speculativa volta a comprendere il reale, caratterizzata dal primato della contemplazione, alla filosofia della prassi, contraddistinta dal primato dell'azione. «Per Marx, il problema se il pensiero umano abbia una verità oggettiva non è un problema teorico ma pratico. In altri termini, è l'esperienza storico-pratica che viene assunta a verifica della concezione del mondo. [...] Non si tratta, per Marx, di contrapporre la prassi alla teoria, né si tratta di opporre vita a conoscenza [...] si tratta, invece, di far diventare la prassi (cioè l'esperienza storico-sensibile) parte integrante dello stesso processo teoretico» (SG, 90).

L'interpretazione del marxismo da parte di Del Noce, dunque, prende sul serio le *Tesi su Feuerbach*, in particolare la seconda e l'undicesima, per definire il marxismo come quella filosofia che segna il passaggio dalla contemplazione, o almeno dalla comprensione, alla prassi. Per identificare in termini generali e approssimativi il punto rispettivamente iniziale e finale di questo processo, è necessaria, secondo Del Noce, una precisazione. La “filosofia della comprensione” ha il suo prototipo nella cultura greca, in particolare in quel “conosci te stesso” socratico-platonico impresso sul frontone del tempio di Delfi. Si tratta di un principio diffuso nel pensiero greco-romano e che potremmo esprimere con il verso di Virgilio «*felix qui potuit rerum cognoscere causas*» (*Georgiche*, II, 489)¹³⁴. In altri termini, la comprensione è connessa inscindibilmente con il «primato della contemplazione della realtà, a cui segue, come corollario pratico, il rispetto, così nell'etica come nella politica, dell'ordine dell'essere. Un ordine rispettato perfino nell'urbanistica [greca] se si pensa alla disposizione della città platonica» (ICG, 113).

Secondo questa concezione, dunque, la filosofia presuppone e comprende l'ordine dell'Essere, sicché l'azione morale si costituisce nel rispetto dei valori indicati dall'Essere stesso. Opposto è invece l'atteggiamento di Marx. Secondo lui, come abbiamo visto, il problema della verità non può trascendere le condizioni storico-sociali e perciò appartiene non già all'ambito della teoresi bensì a quello della

¹³³ Questa accezione del termine “scolastica” è particolare e a prima vista parrebbe incoerente con il pensiero di Del Noce il quale apprezzava profondamente il pensiero medioevale. Scolastica inteso in senso deteriore, come in questo caso, definisce invece l'aspetto ripetitivo e pedissequamente fedele a modelli interpretativi rigidamente codificati.

¹³⁴ Come si sa il grande poema virgiliano fu scritto tra il 36 e il 29 a.C.

prassi. Si può notare dunque il capovolgimento della posizione hegeliana; questo carattere, com'è stato spesso osservato, è adatto a comprendere ciò che già esiste ma non può trasformarlo, giacché afferma che soltanto ciò che si è realizzato può essere compreso dalla Ragione: questo carattere, che come si sa venne criticato appena dopo la morte di Hegel, è riassunto anche da Del Noce con l'abituale definizione dell'hegelismo come una filosofia "*post-factum*". «L'idea, dopo avere attraversato quell'odissea che è la storia, arriva alla coscienza di sé, dello spirito. Quindi, una filosofia *post-factum*, somiglia come dice Hegel nella *Introduzione alla filosofia del diritto*, all'uccello di Minerva che si leva nel crepuscolo. La filosofia, in qualche modo, è il crepuscolo del mondo» (ICG, 114)¹³⁵.

Quale la ragione ultima secondo Del Noce dell'opposizione di Marx a questa conclusione hegeliana? Il pensiero marxiano non è consapevolezza di una totalità già realizzata (ossia, lo ripetiamo, *post-factum*), bensì una filosofia *ante-factum*, vale a dire la futura realizzazione di una nuova totalità, per raggiungere la quale sarà necessario un ribaltamento della totalità stessa. Proprio grazie a questa totalità anche la Rivoluzione (che è l'attrice della trasformazione del mondo attuale) sarà necessariamente totale e il nuovo mondo sarà, altrettanto necessariamente, del tutto nuovo¹³⁶.

Ciò implica anche l'accentuazione della dimensione morale del marxismo. Anche Del Noce sembra richiamare la figura di Galileo Galilei. Il nostro filosofo dichiara esplicitamente di poter «chiarire tutto ciò attraverso un parallelo con Galileo. Come noto, nel metodo galileiano l'ipotesi viene verificata nell'esperimento, sono le cose stesse che parlano. L'esperimento conferma o smentisce l'ipotesi» (ICG, 114). A differenza delle interpretazioni più diffuse della riflessione marxiana, l'aspetto morale non coincide solo con l'intento di liberare l'uomo dall'oppressione borghese-capitalistica, bensì anche nell'accentuazione della prassi, la quale dimostrerà la propria validità di conferma scientifica, analogamente alla funzione

¹³⁵ È più conosciuta, rispetto a questa formulazione, l'altra definizione di Hegel: «Per spendere ancora qualche parola riguardo alla pretesa di *istruire* su come dev'essere il mondo, va detto che, in proposito, la Filosofia giunge in ogni caso sempre troppo tardi. In quanto è il *pensiero* che pensa il mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata. [...] la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo» (G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1820, *Lineamenti di filosofia del diritto*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, p. 65).

¹³⁶ Questa novità totale è la motivazione – come vedremo più avanti – dell'analogia fra la gnosi moderna di Marx e la gnosi antica.

svolta dall'esperimento galileiano. Non è possibile in questa sede andare più a fondo della questione. Sarà sufficiente mettere in luce come l'interpretazione data da Del Noce del pensatore di Treviri accentui marcatamente quell'aspetto che, sulla scorta del filosofo torinese, viene indicato con il termine "Marx-filosofo". Se ci si concede di esprimerci con un apparente paradosso, il "Marx-filosofo" sarebbe colui che nega la filosofia. Giustamente l'autore de *Il problema dell'ateismo* riafferma che la trasformazione dell'idea di filosofia precede il progetto di una rivoluzione politica e sociale. Marx non vuole soltanto contrapporre la prassi alla teoria, ma soprattutto trasformare la prassi stessa, ossia l'esperienza storico-sensibile, in parte integrante dello stesso processo teoretico. Del Noce dunque concorda con Della Volpe, nel definire il pensiero marxiano come «galileismo morale»¹³⁷: «ciò che Galileo fa per la realtà naturale, Marx intende fare per la realtà morale, per la realtà etico-politica o, in generale, per la filosofia» (ICG, 115).

In un passo immediatamente successivo Del Noce è ancora più esplicito e più chiaro: come «l'esperimento, per Galileo, è il processo per cui si fa entrare l'esperienza all'interno dello stesso processo teoretico, come verifica della verità del pensiero – egli aggiunge – così non è possibile separare la filosofia di Marx dalla rivoluzione marxista». Questa si presenta come la verifica della verità del pensiero, non potendosi parlare di una verità oggettiva priva della conferma storico-sensibile. «Se il criterio di verità è nella pratica, non ci sono affermazioni evidenti per se stesse e, in qualche modo, autosufficienti» (ICG, 116).

Un Marx dunque potenzialmente irrazionalista? Niente affatto, per la semplice ragione che l'irrazionalismo è totalmente estraneo alla filosofia di Marx, in quanto il suo carattere materialistico è per un verso un rovesciamento della filosofia

¹³⁷ G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit. Vol. 4, p. 283. Come vedremo Del Noce modificherà questa posizione – e cioè la sostanziale adesione alle analisi di Della Volpe – dopo la lettura di Goldmann. Non è la prima volta che Del Noce dichiara di avere mutato, o se non altro, raffinato sue interpretazioni precedenti. Si pensi al caso del termine "ontologismo", del quale ne *Il problema dell'ateismo* egli dichiara un suo diverso giudizio su questo tema. La stessa cosa avviene nell'interpretazione del marxismo: potremmo indicare questo passaggio con l'espressione "da Della Volpe a Goldmann". Dal nostro punto di vista abbiamo ritenuto opportuno non trascurare l'interpretazione del marxismo come «galileismo morale», non solo perché definizioni affini, appunto, a quella di Della Volpe circolavano nella cultura marxista di quegli anni (si pensi solo ad Antonio Banfi), ma anche e soprattutto perché il nuovo confronto con Lucien Goldmann induce a parlare di un vero e proprio cambiamento di prospettiva (cfr. PDA, 380 e sgg). Possiamo aggiungere che, a nostro avviso, il dialogo con Goldmann è posteriore, sia cronologicamente, sia logicamente, a quello con Della Volpe.

hegeliana (non però in direzione irrazionalistica¹³⁸) ma, per un altro verso, è anche un completamento del percorso razionalistico. Il marxismo può dunque essere considerato un razionalismo allo stato puro, cioè una dimensione filosofica entro la quale la ragione non è più la facoltà di raggiungere l'ambito trascendente, di aprirsi all'Essere, ma concerne unicamente la prassi¹³⁹.

In conclusione, ci sembra che possa essere confermata la tesi secondo cui il filosofo torinese condivide l'analisi dell'avolpiana circa il "galileismo morale" del marxismo. Ci soffermeremo nel capitolo successivo su un secondo punto di grande importanza: Della Volpe, se così possiamo dire, separa Marx da Hegel, sicché il "galileismo morale" viene ad integrarsi con il carattere "scientifico" del marxismo stesso. Per questa ragione Del Noce converge nell'idea che sottoporre il marxismo a un'operazione di "revisionismo"¹⁴⁰ è concettualmente impossibile e praticamente fallimentare. Mantenendosi nel cerchio magico del marxismo occorrerebbe infatti separare il materialismo storico dal materialismo dialettico (cfr. ICG, 242). Contemporaneamente la riflessione su Marx si accompagna negli scritti di Del Noce alle considerazioni sulla fortuna del marxismo nel secondo Ottocento e nel primo Novecento. Questa connessione servirà anche a sottolineare l'aspetto gnostico del pensiero marxiano, anche se questo gnosticismo resta piuttosto implicito nel filosofo torinese. Questi fu colpito dalla quasi contemporaneità degli studi marxiani di Benedetto Croce *Materialismo storico ed economia marxistica*¹⁴¹, e quelli già ricordati di Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*. Ne colse però anche la differenza, perché, come si sa, Gentile considerava Marx soprattutto un filosofo, anzi, il filosofo che aveva rinnovato il concetto di prassi, mentre, ed è altrettanto noto, Croce si era posto il problema della "filosofia" di Marx, ma aveva risposto negativamente alla domanda: le ricerche economiche del pensatore di Treviri potevano rivelarsi utili

¹³⁸ Il rovesciamento dal razionalismo all'irrazionalismo fu oggetto dei primi studi delnoceiani: oltre che per il tema del pessimismo, per quello del razionalismo cfr. *Osservazioni sul realismo di Spir*, cit.

¹³⁹ Del Noce tocca qui una questione fondamentale che esula però dal nostro ambito di ricerca: il rapporto tra razionalismo e irrazionalismo. Sarà sufficiente rilevare che, per il nostro filosofo, il razionalismo, in quanto filosofia caratterizzata dal primato dell'azione è destinata per "necessità delle essenze" ad avere un esito irrazionalistico (cfr. ICG, 116).

¹⁴⁰ È forse superfluo ricordare che con questo termine si intende il progetto di sottoporre a critica le diagnosi di Marx sul destino del capitalismo, dopo che tra la morte di Marx e i primissimi anni del Novecento le previsioni marxiane non si erano verificate.

¹⁴¹ Pubblicato dall'editore Sandron, Milano-Palermo, 1900, ripubblicato poi diverse volte dall'editore Laterza ed infine nella recente edizione critica delle opere di Benedetto Croce, in corso di pubblicazione presso l'editore Bibliopolis, Napoli.

nelle analisi storiche ma non in quelle filosofiche. Su Gentile il filosofo torinese ha scritto pagine¹⁴² che alcuni hanno definito cervellotiche¹⁴³ ed astratte, mentre altri lettori le hanno considerate esemplari. A Del Noce il libro di Gentile su Marx appare fondamentale: in primo luogo perché è uno dei più importanti studi sulla filosofia di Marx, tanto più rilevante se si ricorda che esso è nato nell'ambito della filosofia italiana. In secondo luogo perché insiste sulla filosofia della prassi di cui rifiuta però il presupposto naturalistico, ossia irriducibile all'idealismo attualistico. Della Volpe mantiene l'aspetto scientifico del marxismo e di conseguenza separa radicalmente Marx da Hegel.

Del Noce parla spesso di uno "gnosticismo moderno" di Marx. Questo tema è il motivo ricorrente di tutta la sua introduzione al già citato libro di Voegelin. Di per sé il giudizio è ambiguo, in tanto perché presuppone una distinzione marcata fra gnosi antica e gnosi moderna. In secondo luogo, perché è indubbio che in Marx sia evidente un processo di secolarizzazione della filosofia. Se la gnosi antica era stata già una forma di "secolarizzazione", la gnosi moderna appare a Del Noce, se possiamo esprimerci così, una specie di "secolarizzazione della secolarizzazione". Infine la nozione di gnosi moderna (come quella di gnosi antica) consente a Del Noce di portare tutte le critiche che abbiamo visto a Marx, ma nello stesso tempo consente di conservare quell'idea di salvezza escatologica che si ritrova tanto nelle due forme di gnosi, quanto nell'aspettativa escatologica del marxismo stesso. Per questo motivo la nostra indagine deve concentrarsi, ora, sulle due forme di marxismo con cui Del Noce ha dovuto fare i conti: il rapporto con Della Volpe dovrà, per coerenza, passare attraverso l'interpretazione di Rousseau. Il rapporto con Goldmann, sempre per coerenza, non potrà prescindere dal confronto con Pascal. In tale complesso di problemi che culminano in una visione pascaleggiante del

¹⁴² Cfr. i precedenti tre articoli di Del Noce apparsi sul "Giornale critico della filosofia italiana": *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLIII (1964), pp. 508-556 (ripubblicato in PLURES, *Giovanni Gentile, la vita e il pensiero*, vol. IX, Sansoni, Firenze, 1966, promosso dalla Fondazione Giovanni Gentile); *Gentile e la poligonia giobertiana*, cit.; *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLVII (1968), pp. 163-215; e soprattutto il volume già ricordato *Giovanni Gentile. Un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit. Collaterale all'interpretazione di Gentile, cfr. anche, A. DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero politico del Gioberti*, cit. Il professor Riconda mi ha precisato che l'estratto in suo possesso, è dedicato ad Augusto Guzzo, e corregge a matita il titolo sostituendolo con quello di *Aspetti filosofici del Risorgimento*.

¹⁴³ Tra le critiche più agguerrite al libro postumo di Del Noce su Gentile, ricordiamo quella di N. BOBBIO, *Del Noce: la storia nella testa*, in «L'indice dei libri del mese» VIII (febbraio 1991).

marxismo stesso emerge anche la goldmanniana “visione tragica” del ‘600, soprattutto in Pascal e Racine.

Capitolo 3

Alle radici della Rivoluzione

3.1. Una gnosi marxista? L'idea gnostico-moderna di autonomia assoluta dell'uomo e della sua azione nella storia

Come si è visto, Del Noce individua nella filosofia classica tedesca le origini dello gnosticismo moderno¹; esso avrebbe trovato inizio nel pensiero di Hegel, per raggiungere il suo culmine nella filosofia marxiana. Ciò significa che Marx sostituirebbe l'assolutizzazione del futuro alla assolutizzazione hegeliana del passato e del presente. Assolutizzazione hegeliana implica in questo caso distinguere rigorosamente passato e presente, da una parte, e futuro dall'altra, cioè separare termini che si presentano reciprocamente incompatibili per quanto concerne l'interpretazione della storia. Per Marx il tempo presente è infatti a tal punto corrotto e umanamente ingiusto che non basta riformarlo; occorre invece ribaltarlo. Di conseguenza il compito di Marx sarà quello di preparare un "nuovo eone"² che sostituisca *in toto* il vecchio. A quest'ultimo, intriso in ogni parte di oppressione e male, subentrerà, nel futuro, il regno della libertà e del bene. Si tratterà insomma della Rivoluzione realizzata. Essa, afferma letteralmente Del Noce, «non sarà una nuova forma storica all'interno dell'eone presente, ma comporterà la sua cancellazione» (SRIV, 5). Anche perché, come avviene nella rivoluzione delle orbite terrestri, il presente stato di cose non sarà più nemmeno visibile³. In questo finale stadio perfetto, scompariranno anche le classi e perciò ogni possibile lotta fra di esse. Queste, alla lettera, le parole di Augusto Del Noce: la «Rivoluzione, con la maiuscola

¹ A proposito della gnosi occorre sottolineare l'importanza dell'aggettivo "moderno". Del Noce è troppo avvertito per non rilevare che le gnosi di Hegel e di Marx sono assai distanti, per condizioni storiche e filosofiche, da quella dei primi secoli dopo Cristo. A separare le due sta infatti il concetto di "modernità". Semplificando un po' rozzamente, si potrebbe dire che la filosofia moderna interviene trasformando l'assoluta trascendenza implicita nella gnosi antica – insomma qualcosa di simile al totalmente altro teorizzato da Karl Barth nel primo Novecento – in un "totalmente altro" del tutto infrastorico e, per conseguenza, collocato non nella trascendenza bensì nel "futuro".

² Questa la terminologia in uso nella gnosi antica. Si ricordi che Del Noce chiarifica specificatamente questo punto nella Introduzione al libro di Voegelin su *La nuova scienza politica*, cit., pp. 9-34.

³ Cfr. il *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) di Niccolò Copernico.

e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà raffigurato, né può essere altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato» (*ibidem*).

Le argomentazioni del filosofo torinese possono essere riassunte in questo modo, conformemente allo schema che egli stesso ha proposto⁴:

1°) Considerata l'importanza e la centralità della Rivoluzione, essa esige l'iniziale maiuscola. Quest'ultima infatti sottolinea il carattere eccezionale dell'evento.

2°) Essa è necessariamente unica, poiché contiene l'intero insieme delle condizioni economico-sociali, e ancora più in generale, storiche, che caratterizzano la società capitalistica. Avendo a oggetto, appunto, la totalità della realtà, la Rivoluzione è unica, per la considerazione, fin troppo ovvia, che non possono darsi due totalità.

3°) La Rivoluzione è dolorosa perché coinvolge nei suoi spasmi una moltitudine di proletari, sfruttati, ridotti in miseria e privati della loro dignità. Viene paragonata al parto giacché anche la Rivoluzione *non è priva di sofferenze*. Tuttavia tali patimenti non sono fine a se stessi: come il parto origina qualcosa di inequivocabilmente nuovo, ossia la vita di un nuovo individuo, così la Rivoluzione crea una condizione esistenziale fino ad allora inesistente.

4°) La Rivoluzione svolge una funzione mediatrice, poiché mette in rapporto il proprio antefatto, vale a dire l'alienazione del lavoro esercitato nella società industriale-capitalistica, con la realtà di un futuro liberato da questo male.

Anche in questa sintesi, che ci sembra estremamente efficace (e che ci siamo limitati a parafrasare), il concetto di rivoluzione è strettamente connesso con il passaggio, di cui in precedenza, da una filosofia della comprensione a una filosofia della prassi. Ora, la filosofia della prassi è la sorgente della Rivoluzione. Il contrasto tra filosofia della prassi e filosofia della comprensione non potrebbe essere più netta. Marx, infatti, abbandona l'idea di Hegel di una ricerca metafisica della razionalità insita nel reale, aderendo alla quale si rimane necessariamente prigionieri di una filosofia della comprensione. Il carattere razionale che Hegel attribuisce alla realtà intera testimonia l'impegno, tipico di questo grande filosofo, di mostrare come tra realtà e razionalità non vi sia dissidio; al contrario la "razionalità" si incarna sempre

⁴ Nella introduzione a *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 3.

nel corpo vivente di ogni epoca storica. Per ciascuna di esse vi è una ragione che la “Ragione” è in grado di scorgere⁵.

In Marx, invece, incontriamo quella che Del Noce definisce la “non-filosofia” del pensatore di Treviri; questa definizione, in apparenza contraddice l’interpretazione di un Marx anzitutto filosofo; ma, come direbbe Del Noce, il paradosso è soltanto apparente, perché Marx è “filosofo” in quanto intende la sua “filosofia” come negazione della funzione sin ora svolta dalla filosofia stessa. In forma meno complicata la “non-filosofia” marxiana – quale l’intende Del Noce – è tale perché ne nega la funzione tradizionale sviluppando un principio a sua volta filosofico. È vero che si passa dalla comprensione alla prassi, ma è altrettanto vero che quella della prassi è pur sempre una filosofia.

Non a caso, nell’undicesima *Tesi su Feuerbach*, infatti, Marx esprime nella forma più chiara possibile questa funzione della prassi: «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo»⁶. Queste parole – non a caso tanto care a Del Noce – rappresentano bene il *modus cogitandi* e l’azione del “rivoluzionario”. Non ci risulta che Del Noce abbia mai scritto esplicitamente su André Malraux. Tuttavia la fenomenologia del rivoluzionario è raffigurata nel modo più icastico nel celebre *La condizione umana* (1933). In questo romanzo, che ha forti valenze “filosofiche”, si raccontano, infatti, vicende immaginarie e tuttavia verosimili, che sarebbero accadute a Canton e Shanghai nel 1927.

In quel tempo i comunisti si erano ribellati al *Kuomintang* di Chang Kai-shek che, secondo lo scrittore francese, incarnava quanto di peggio rappresentasse lo strano connubio realizzatosi, anche per l’ingerenza delle principali potenze europee tra colonialismo da una parte e interessi commerciali dall’altra. Sul fronte opposto andava affacciandosi un’opposizione intrisa di speranze rivoluzionarie. L’opposizione era sfociata in una rivolta. Uno dei cui esponenti, Kyo, sostiene un’idea vicina a quella delnociana, circa il passaggio dalla filosofia della comprensione alla filosofia della Rivoluzione. Naturalmente questo processo filosofico rimane allo stato latente, quasi implicito, ma è rivelato a Kyo da suo padre

⁵ Semplificando ci pare che questo sia il significato autentico della famosa identità (dichiarata nella *Filosofia del diritto*) tra realtà e razionalità. «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale» (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. e intr. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, p. 59. L’originale tedesco si può leggere nell’edizione Glockner già ricordata, alla p. 33 del volume VII).

⁶ K. MARX, F. ENGELS, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. cit., p. 5. Ricordiamo che il “trasformare” il mondo suona, nell’originale tedesco, «*verändern*».

Gisors, un professore radiato dall'università di Pechino per le sue idee eterodosse: «“Di un essere non possediamo che quello che riusciamo a cambiare di lui”»⁷.

È vero che, come abbiamo visto, Marx accusa Feuerbach di essersi mantenuto sul piano di una filosofia della comprensione. Ma è altrettanto vero che del pensiero feuerbachiano Marx conserva un elemento fondamentale. Tanto ne *L'essenza del cristianesimo* (1841) quanto nelle *Lezioni sull'essenza della religione* (1851), Feuerbach aveva interpretato il fenomeno religioso, o meglio l'esistenza di Dio, come la proiezione in un'entità superiore dei desideri e delle aspirazioni dell'uomo. È proprio questo l'aspetto che Marx accetta ma si propone di sviluppare. Se infatti si riportano i poteri di Dio a quelli dell'uomo si viene a produrre, secondo Del Noce, un meccanismo di auto-redenzione, che ha caratteristiche analoghe alla vecchia redenzione divina. Poiché così in Feuerbach come in Marx permane forte l'esigenza di salvezza, l'uomo, anziché in cielo, si salverà nel mondo, cioè attraverso la storia. Il «futuro si sostituisce all'aldilà, e in relazione a questa sostituzione-opposizione tutti i concetti teologici ritornano nel pensiero rivoluzionario, ma completamente trasvalutati» (SRIV, 6). Del Noce sottolinea poi che nella seconda fase del pensiero di Marx, quella posteriore alle *Tesi su Feuerbach*, scompare del tutto un qualsivoglia concetto di natura umana, sicché non si tratta più, come nella concezione cristiana, di un'umanità da redimere, liberandola dal peccato. L'umanità si libererà proprio attraverso la storia, e solo nella storia. La natura dell'uomo, in altre parole, non è più determinabile a priori, ossia per mezzo di quel *Gattungswesen* o “essenza della specie”⁸ che definisce l'apriori, e quindi l'aspetto generale dell'umanità; la natura dell'uomo dipende invece dalle condizioni sociali, modificando le quali il marxismo riuscirà a costruire un uomo nuovo, del tutto indipendente dalla religione. Quest'ultima, come è noto, viene considerata dal giovane Marx «l'oppio dei popoli»⁹, perché denota la condizione alienata dell'uomo e l'azione della religione stessa nel proteggere tale alienazione.

⁷ A. MALRAUX, *La Condition humaine*, Gallimard, Paris, 1933 (ma più volte ristampato); trad. it. di A.R. Ferrarin, *La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2014, p. 62.

⁸ Tra le molte traduzioni di questo termine, la parola “specie” sembra la più appropriata, perché tra l'altro è ancor oggi di uso comune. Ringrazio il professor Leonardo Ceppa per avermi chiarito questo punto.

⁹ K. MARX, *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino, 1975², p. 395 (la prima edizione di questa traduzione è del 1950, sempre presso Einaudi).

Marx a questo proposito svolge un'analisi assai raffinata. Per un verso la religione sottolinea che l'uomo non può sopportare la realtà del processo capitalistico di industrializzazione, ne denuncia quindi la miseria, nonché la "miseria" di ogni filosofia che trascuri questo necessario presupposto¹⁰. Per l'altro verso Marx sottolinea inoltre l'aspetto illusorio della religione stessa, perché essa mette a fuoco il fatto che l'uomo otterrà giustizia soltanto nell'aldilà, e dunque situa l'alienazione "del proletariato" nella concretezza della vita storica: come l'oppio ottunde i sensi dell'uomo, così la religione cela la realtà effettuale. Diversamente da Bruno Bauer, e prima ancora da Feuerbach, Marx non esprime in maniera semplicistica la futura liberazione dalla religione: l'uomo non si abbandonerà più a essa solo quando saranno sovvertite le condizioni sociali, quando i rapporti produttivi non comporteranno più alcuna alienazione dell'uomo e del lavoro nei rapporti di produzione capitalistici.

Occorre qui ricordare uno dei molti modi in cui si articola il giudizio di Del Noce sul marxismo. Questa volta l'oggetto è quel passo dei *Manoscritti economico-filosofici*¹¹, profondamente analizzati dal filosofo torinese e che, con tutta probabilità, lo convinse a tracciare una separazione insuperabile tra marxismo e cristianesimo¹². Qui Marx estende la sua analisi alla religione e la vede come alienazione: il suo scopo esplicito è quello di sottolineare la libertà costitutiva dell'uomo, cioè di renderlo indipendente, ossia di liberarlo da ogni presupposto trascendente. Ma come potrebbe essere totalmente indipendente se la creazione dell'uomo fosse opera di Dio? Occorre dunque attribuire la creazione dell'uomo all'uomo stesso, o se vogliamo essere più precisi, l'affermazione che il problema dell'origine dell'uomo, nella prospettiva di Marx, è completamente insignificante. L'argomentazione è così importante, che conviene riportarla per intero. Dice Marx: «Un ente si stima indipendente se solo appena sta sui suoi piedi, e sta sui suoi piedi appena deve la propria esistenza a se stesso. Un uomo che vive per grazia di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro quando non solo

¹⁰ Cfr. K. MARX, *Introduzione*, cit. pp. 394-395. Non a caso uno degli scritti di Marx porta il titolo di *Miseria della filosofia* (1847).

¹¹ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, cit. pp. 129 e sgg. Cfr anche, a proposito di questo tema e della sua importanza per il filosofo torinese A. DEL NOCE, G. Riestra, *Karl Marx: Scritti giovanili. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Manoscritti del 1844. Tesi su Feuerbach*, cit. pp. 84-85.

¹² L'inconciliabilità di questa contrapposizione tra marxismo e cristianesimo, sarà anche uno dei motivi del rifiuto, da parte di Del Noce, della concezione del mondo dei cattolici comunisti.

gli sono debitore del mantenimento della mia vita, bensì anche quando è esso che ha creato la mia vita, quando esso è la fonte della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé quando essa non è mia propria creazione»¹³. Sappiamo altresì che per Marx l'uomo è un essere sociale. Di conseguenza per eliminare l'alienazione bisognerà trasformare la società.

Il progetto di Marx è dunque quello di dar vita a una società in cui gli uomini siano indipendenti, e attribuiscono a sé stessi l'origine della propria esistenza. Compare qui l'accostamento, proposto da Del Noce, tra marxismo e gnosi moderna: entrambi concepiscono l'uomo come principio primo¹⁴. L'uomo stesso riconquista i poteri che da sempre erano stati proiettati in Dio¹⁵. La concezione filosofico-religiosa, che pensa l'uomo creato da un altro essere, è pertanto da rigettare, proprio perché il fatto di essere creato implica che l'uomo stesso dipenda da altro. In questo senso è legittimo l'accostamento tra la gnosi (tanto quella antica quanto quella moderna) e il marxismo, in quanto entrambi affermano, seppure in modo diverso, che l'uomo può raggiungere la salvezza con i soli suoi mezzi. E lo farà attraverso la conoscenza, appunto la gnòsis, per la prima; e attraverso la Rivoluzione, per il secondo.

Il marxismo tuttavia – e Del Noce lo aveva ben presente – può essere considerato come una escatologia, che concerne non più la trascendenza religiosa, il soprannaturale, ma si realizzerà in un ambito unicamente terreno. Questo aspetto identifica il carattere gnostico del marxismo stesso. Ci permettiamo, a questo proposito, di richiamare, come esempio, un altro passo de *La condizione umana*. Qui Malraux descrive Cen come un terrorista rivoluzionario, che considera la religione terrena come un momento mistico e la ritiene un fine cui consacrare la stessa vita. Cen, nel racconto dello scrittore francese, si uccide però inutilmente perché vede nella rivoluzione (e nel sacrificio che essa implica) il valore supremo, il senso pieno della vita, il «possesso completo di se stessi. Totale. Assoluto. Unico»¹⁶. Per un altro

¹³ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 234.

¹⁴ Già la gnosi antica, infatti, ammetteva con estrema difficoltà l'ipotesi della creazione del mondo da parte di Dio. Se il mondo è "male", bisognerebbe infatti ammettere che Dio ha creato il male. Ma in questo caso si tratterebbe di un Dio "cattivo".

¹⁵ Quest'idea come si sa era già stata sostenuta da Feuerbach ne *L'essenza del cristianesimo* (1841) e in *Lezioni sull'essenza della religione* (1851). Le due concezioni dell'alienazione, quella di Feuerbach e quella di Marx non coincidono. Per Feuerbach si tratta di una concezione per così dire statica, mentre in Marx la dialettica, ossia il movimento, il divenire, sono le condizioni della Rivoluzione.

¹⁶ A. MALRAUX, *La condizione umana*, cit., p. 165.

verso, però, Cen mentre sta per morire si rende conto che il sacrificio supremo è, almeno al momento, inutile, perché stanno trionfando gli uomini del *Kuomintang* (la fazione di Chang Kai Shek che intende eliminare ogni opposizione socialista). Ma, in generale, i rivoluzionari, sebbene non ne siano consapevoli, tengono in scarso conto le parole di Marx contro la religione; la loro *Weltanschauung* rimane escatologica, quindi in qualche modo religiosa, anche se totalmente secolarizzata.

Ritorniamo ora all'analisi dei *Manoscritti*. Il discorso di Marx, sottolinea la difficoltà di estirpare, in quanto legata al buon senso, la concezione secondo cui l'uomo pone nella trascendenza l'origine del proprio essere. «La creazione è quindi una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare. La sussistenza per opera propria della natura e dell'uomo le è inconcepibile, perché contraddice a tutte le evidenze della vita pratica»¹⁷. In altre parole, Marx si rende conto che la persuasione di un essere trascendente e l'apertura verso di esso hanno un fondamento pratico, tra l'altro sperimentabile nella vita quotidiana. In un senso generale troviamo dunque in queste pagine l'espressione esplicita dell'ateismo marxista. La posizione atea, secondo Del Noce, diventa postulativa¹⁸: l'ateismo è un rifiuto senza prove del soprannaturale. In altre parole non esiste alcuna motivazione teoretica che per Marx supporti la non-esistenza di Dio. Poiché la negazione dell'esistenza di Dio nasce come supporto dell'esigenza di una totale autonomia dell'uomo, e poiché la non-esistenza di Dio – come condizione di questa assoluta autonomia – non può essere dimostrata, postulativa risulterà anche l'autonomia assoluta dell'uomo. Il termine “autonomia” è adoperato proprio nel senso etimologico (*autos nomos*, cioè che l'uomo sia legge a se stesso). Per questo non possono coesistere l'idea di Dio e quella di libertà.

Sempre nei *Manoscritti*, Marx oppone poi l'idea di creazione a quella di natura. La nascita di ogni uomo implica infatti – come erroneamente ritiene l'opinione comune – la derivazione dell'uomo dall'uomo, perché comporta un precedente processo di copulazione. Dice al proposito l'autore: «è facile, in verità, dire al singolo individuo ciò che dice già Aristotele: tu sei generato da tuo padre e tua madre, dunque l'accoppiamento di due esseri umani, un atto generatore di uomini, ha

¹⁷ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 234.

¹⁸ Secondo Del Noce esiste anche un teismo, e non un ateismo come in Marx, postulativo, di cui sarebbero rappresentanti più eminenti Rousseau e Kant, che precedono com'è ovvio, la posizione ateistica. Teismo postulativo significa – proprio come il postulato matematico o geometrico – l'esistenza di un principio non dimostrabile e tuttavia necessario per proseguire l'indagine. In Rousseau e Kant questo postulato – ossia l'esistenza di Dio – è necessario per garantire la moralità.

prodotto l'uomo in te. Vedi dunque che l'uomo è debitore, anche fisicamente, della sua esistenza all'uomo. Tu non devi, perciò, tener d'occhio soltanto uno dei due aspetti, il progresso all'infinito, per cui poi chiedi chi abbia generato mio padre, e chi suo nonno etcetera. Tu devi anche ritenere il movimento circolare ch'è visibile in quel progresso, e secondo cui l'uomo nella generazione ripete se stesso, e dunque l'uomo resta sempre il soggetto. Ma tu mi risponderai: concessoci questo movimento circolare, concedimi il progresso che mi porta sempre piú oltre, fino a che mi domando: chi ha generato il primo uomo e la natura in genere»¹⁹?

Anche secondo l'opinione comune, la domanda sull'origine dell'uomo è intrinseca all'uomo stesso. È vero che l'origine può essere attribuita ai genitori, o ai progenitori piú lontani; ma quest'affermazione, sempre nell'opinione comune, è solo un modo di mascherare il problema, e ciò perché se i genitori a loro volta sono stati generati da altri uomini, il processo può continuare all'infinito: ma ciò non spiega l'origine. La religione cristiana, invece, con la dottrina della creazione dal nulla, risponde alla domanda sull'origine.

Tuttavia, per Marx, questa spiegazione sarebbe astratta, in quanto prescinderebbe dalla natura e dall'uomo stesso. Tale considerazione, sempre secondo Marx, si applica a maggior ragione al teismo, e cioè al carattere primario del cristianesimo. Tuttavia – continua Marx – tale discussione non è semplice come parrebbe a prima vista; e l'argomento da lui addotto, come egli stesso riconosce, è impossibilitato a dimostrare rigorosamente la propria ragion d'essere. Il “nemico”, in questo caso il teista, non intenderebbe affatto prescindere dalla natura in generale, ma risalirebbe all'indietro, ponendo infine la questione dell'origine della natura stessa. Secondo Marx, insomma, il porre la domanda circa l'origine prima dell'uomo equivarrebbe all'interrogare un anatomico – oggi diremmo un'anatomico-patologo – circa il processo di formazione delle ossa²⁰. Dunque, la domanda sull'origine dell'uomo è inevitabile: sotto questo aspetto Marx metterebbe in rilievo la superiorità teoretica del teista nei confronti dell'ateo. Non di meno egli conclude inglobando il problema della natura nel problema del lavoro. Innegabilmente egli riprende qui il tema hegeliano, appunto del lavoro, trattato in modo così emblematico, ad esempio, nella *Fenomenologia dello spirito*²¹. Le parole di Marx sono queste: «[...] poiché,

¹⁹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 234.

²⁰ *Ivi*, p. 235. Tale argomentazione è messa in rilievo anche da R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, cit., p. 130.

²¹ In particolare nella figura del servo-signore (Hegel dice del rapporto *Herr-Knecht*).

per l'uomo socialista, tutta la cosiddetta storia universale non è che la generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo, così esso ha la prova evidente, irresistibile, della sua nascita da se stesso, del suo processo di origine»²².

Del Noce ricorda, a questo proposito, una tesi di Cornelio Fabro, secondo il quale questo tema ha un'importanza fondamentale nella filosofia marxiana. «La risoluzione in Primo Principio per Marx non ha senso in quanto per lui, che ha respinto la pseudoteologia hegeliana, l'essere sia della natura come dell'uomo è intrinsecamente *sensibile*; esso si attesta nella presenza sensibile ed astrarre quindi da questa presenza è assurdo, è astrazione vuota. [...] L'origine delle cose e dell'uomo (per l'uomo) è attestato quindi nel loro presentificarsi sensibile; ogni altra domanda su di un *prius*, su di un fondamento di tale presenza non ha senso»²³.

Del Noce fu profondamente colpito da un aspetto chiave del progetto rivoluzionario di Marx. Il programma di quest'ultimo, infatti, attribuisce, sempre secondo il filosofo torinese, all'uomo e solamente all'uomo il controllo del processo del divenire. In tal modo l'uomo, creando integralmente se stesso, può dimostrare la sua assoluta libertà e la sua capacità di orientare anche la società e la natura in cui vive verso la totale autonomia: un'autonomia che esclude qualsiasi presupposto metafisico o trascendente. Giustamente Del Noce sottolinea che questo rifiuto postulatorio, quanto quello del teismo, si concretizza nell'immanentismo compiuto e conseguentemente nell'ateismo.

Sottolineiamo ora un secondo carattere altrettanto significativo del precedente. È ovvio, per Del Noce, che il progetto di Marx prevede la costruzione di una società totalmente nuova. L'edificazione di un nuovo eone collega il pensiero marxiano, non solo alla gnosi moderna ma, in questo caso, anche alla gnosi antica. Oltre a ciò la prospettiva di un mondo totalmente nuovo esclude, a differenza del vecchio eone, la possibilità di affermare la dipendenza dell'uomo da quegli elementi metafisici e trascendenti che gli impedirebbero di dominare il mondo stesso. A questo proposito osserva giustamente Buttiglione: «se l'uomo riesce di fatto ad annullare tutto ciò che ha ereditato dal passato e ricostruire integralmente se stesso ed il proprio mondo secondo un progetto, di cui egli stesso è l'autore, questo vale

²² K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 235.

²³ C. FABRO, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Ed. La Scuola, Brescia, 1962, p. 120, nota 16, citata da Del Noce in SG, 85. Il saggio di Fabro è stato ristampato nel volume XX, delle sue *Opere complete*, Editrice del verbo incarnato, Segni (RM), 2016.

certamente come prova pratica della sua dipendenza unicamente da se stesso»²⁴. Insomma, se restiamo unicamente nell'orizzonte dell'identità marxiana fra teoria e prassi, l'argomentazione di Marx è davvero inattaccabile da ogni confutazione teorica. Occorre ricordare cioè che per Marx la teoria si dimostra nella prassi sino a coincidere con essa. A conferma dell'argomentazione delnoceana possiamo aggiungere un'osservazione empirica. È ovvio che, se la teoria coincide con la prassi vale la reciproca, la prassi coincide con la teoria. Ne è prova il fatto che sino a quando è esistito il cosiddetto socialismo reale, un errore pratico – per esempio lo sfruttamento delle terre vergini progettato da Nikita Krushev, e miseramente fallito, fu imputato come deviazione ideologica.

Vedremo nell'ultimo capitolo le implicazioni dell'aspetto neo-agnostico (o almeno così definito da Del Noce) di Marx. Si presume che, dopo la morte dell'amico, Friedrich Engels modificò alcune analisi di Marx, o almeno imprime al pensiero marxiano un carattere scientifico. A dire il vero tale carattere, nei confronti dell'economia, era già presente ne *Il capitale*. Tuttavia, poiché le previsioni economiche di Marx, ossia l'imminente autoestinzione del capitalismo, erano state smentite già alla morte di Engels, il carattere "scientifico" del marxismo stesso era in dubbio. Questa in sostanza l'origine del cosiddetto "revisionismo". Ricordiamo il caso emblematico di Eduard Bernstein, il quale immediatamente dopo la morte di Engels, di cui era stato segretario fino alla fine, aveva scritto *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1889), e aveva assunto in tal modo una posizione dichiaratamente "revisionistica".

Il carattere di scommessa del marxismo, il suo aspetto di *pari*, deriva proprio dalla sua componente "agnostica"; quest'ultimo compare al termine del processo di secolarizzazione della religione. Lo vedremo nel prossimo capitolo, dedicato a Lucien Goldmann, intendendo il pensiero di quest'ultimo, insieme alla concezione di Racine, come una visione tragica alla quale soltanto il marxismo potrà porre rimedio.

La domanda iniziale che il filosofo romeno-francese si pone è questa: se sono cadute le pretese, velleitarie, da parte del marxismo, di conoscere anticipatamente l'esito della storia, e se il marxismo in conseguenza di ciò dovrà fondarsi su una "scommessa", quale sarà l'oggetto di questa scommessa?

Il merito di Del Noce, a nostro avviso, consiste esattamente nel chiarire queste argomentazioni iniziali di Goldmann. Infatti egli dimostra che i due corni

²⁴ R. BUTTIGLIONE, *Biografia di un pensiero*, cit., p. 131.

della scommessa sono il teismo e l'ateismo. Come si è visto, infatti, l'ateismo non è fondato su una dimostrazione teorica, bensì su una scommessa – e la scommessa attiene all'ambito della prassi. Dovrebbe dunque risultare chiaro il presupposto per cui Del Noce radica la propria analisi nella storia²⁵. Sul piano unicamente teorico il marxismo risulterebbe inattaccabile. Solo per fare un esempio all'affermazione che l'uomo necessita di Dio e dunque non è totalmente autosufficiente il marxista potrà sempre replicare che la non autosufficienza dell'uomo è, in realtà, semplicemente un'indebita ipostatizzazione metafisica delle condizioni storico-economico-sociali in cui l'uomo di oggi, appunto, è costretto a vivere. Per questo marxista occorrerà dunque smascherare l'inganno borghese e affermare che la cosiddetta metafisica è unicamente il travestimento degli attuali rapporti di produzione e della struttura economica di un'epoca determinata. Così il desiderio di Dio e l'ansia per la salvezza dell'uomo rappresentano l'ipostatizzazione metafisica, ovvero l'"ideologia" della società borghese, che considera l'uomo nel suo isolamento dagli altri, e nella sua indipendenza dagli altri, e dunque in una condizione tale che la sua sopravvivenza dipenda soltanto da lui. Questa ideologia metafisica origina in ultima analisi dai rapporti di produzione della società borghese, ed in particolare dalla proprietà privata dei mezzi di produzione. Una volta ribaltate le condizioni economico-sociali questi concetti metafisici non urgeranno più, specie all'uomo socialista «che perde questo senso di identità individuale per concepirsi come un elemento del divenire sociale, che prosegue oltre la sua morte e gli assicura una individualità storico-collettiva di tipo più alto. E evidente che l'unica smentita definitiva che questo pensiero può ricevere è di carattere pratico. Essa sarà data dal permanere del fenomeno religioso nei paesi socialisti, per un lato, e dalla incapacità del marxismo a riuscire come rivoluzione mondiale per l'altro»²⁶.

Del Noce qui tocca un tema fondamentale. Per lui il marxismo non può essere inverato, cioè ricondotto ad una piena verità compatibile con il cristianesimo²⁷. "Inverare" il marxismo nel cristianesimo è per Del Noce impossibile. Questo inveramento infatti, richiederebbe di estirpare l'ateismo dalla visione marxiana. Ma

²⁵ La "formuletta" nel senso delnociano di un'espressione sintetica e fortemente esemplificativa di un'idea o di un concetto, con cui il filosofo torinese riassume la propria concezione è quella di una "filosofia attraverso la storia". L'espressione ricorre in lui così spesso da rendere inutile un rimando preciso.

²⁶ R. BUTTIGLIONE, *Biografia di un pensiero*, cit., p. 131.

²⁷ L'esempio più significativo di questa operazione è secondo Del Noce quello dei cosiddetti cattolico-comunisti, a cui è dedicato in particolare *Il cattolico comunista*, cit.

ciò è impossibile perché l'ateismo è l'elemento fondante e non già un corollario del marxismo. Detto in forma più semplice: inverare significa per Del Noce modificare una dottrina senza snaturarla, ossia senza privarla di una sua componente fondamentale. Delle due l'una: o l'ateismo è costitutivo del marxismo, e allora il marxismo non può essere inverato, perché separarlo dall'ateismo equivarrebbe a snaturarlo; oppure il marxismo può essere inverato solo se viene radicalmente snaturato. Engels, come si sa, era nato in una famiglia protestante ed aveva avvertito l'influsso del pietismo; solo in seguito era approdato a una posizione esplicitamente atea. Marx invece proveniva da una famiglia ebraica che aveva abbracciato il luteranesimo come strumento per integrarsi nella società tedesca. Il problema religioso gli era del tutto estraneo: «Il suo pensiero ha perseguito una sola meta con inflessibile coerenza: l'essere sensibile»²⁸. Marx, sin dalle sue prime prese di posizione, ha dunque accettato il presupposto della non esistenza di Dio, anche se non ha problematizzato questo stesso presupposto. In poche parole ha scommesso senza sapere di scommettere. Ha denunciato la trascendenza religiosa come culmine dell'alienazione umana. Ha messo in campo l'immanenza, anzi ha trasformato l'immanenza in immanentismo per ridare dignità a un essere umano prigioniero dell'alienazione. «Marx, per quanto paradossale possa apparire, prima di essere marxista è ateo fin dalla *Dissertazione*²⁹ e dai primi contatti con la filosofia»³⁰. Anche secondo Fabro, Marx intenderebbe mostrare la ragionevolezza dell'ateismo per poi applicarlo legittimamente alla costruzione sociale dell'uomo³¹. Quello di Marx sarebbe l'esperimento più ambizioso che l'uomo si sia mai proposto di compiere, quello di edificare una società di cui egli stesso fosse l'artefice unico.

Come per Antonio Banfi anche per Della Volpe quello di Marx sarebbe un "galileismo morale". Ad influire sull'orizzonte complessivo di Marx sarebbe stato,

²⁸ G.A. RIESTRA, in SG, 15.

²⁹ Cfr. K. MARX, *Arbeit zur Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841), nella *Marx-Engels Werke*, vol. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 257-373; cfr. la trad. it. di M. Cingoli, K. MARX, *La differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Editori riuniti, Roma, 1990.

³⁰ G.A. RIESTRA, in SG, 25.

³¹ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, (1964), Editrice Studium, Roma, 1969², pp. 750 e sgg. Recentemente il libro è stato riedito dalle Edizioni del verbo incarnato, nelle *Opere complete*. Per quanto attiene ai suoi rapporti con Del Noce esiste un epistolario inedito fra i due, che ho potuto consultare per la cortesia della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce di Savigliano, ma che non contiene novità di rilievo rispetto allo scambio di lettere. Circa il problema dell'ateismo verso il quale il filosofo torinese avanzò dei dubbi, cfr. PDA, 15-16, ove Del Noce dichiara il suo disaccordo con Fabro nell'interpretazione di Cartesio, di cui il primo afferma l'"ambiguità" mentre il secondo lo vede come progenitore del principio di immanenza.

appunto secondo Della Volpe, il pensiero di Rousseau. Per questo occorrerà mettere a fuoco le tesi dellavolpiane su Rousseau attraverso l'incontro/scontro con la lettura rousseauviana di Augusto Del Noce

3.2. L'ambiguità di Rousseau

In precedenza abbiamo già accennato al rapporto tra Del Noce e Della Volpe sul marxismo. I due studiosi sono molto legati, in quanto, seppure le loro prospettive siano di ambito opposto, giungono a delle analisi che possono essere inquadrare come due linee parallele, passanti per ambiti problematici simili. Nella letteratura delnociana è stato scarsamente rilevato come Del Noce ammiri Della Volpe, e soprattutto come lo studioso torinese abbia seguito fin dai primi passi i lavori dellavolpiani³².

Per un certo aspetto il rapporto tra Del Noce e Della Volpe può sembrare "eccentrico": in realtà non lo è, perché il cattolico Del Noce e il marxista Della Volpe convergono sull'importanza di Marx per la filosofia e la struttura economico-sociale del mondo contemporaneo. Sarà proprio compito della nostra indagine mettere in luce tale ambito comune, così come le loro relazioni personali che molto spesso gli studiosi dell'uno e dell'altro filosofo hanno trascurato³³. Nonostante ciò nelle opere di Del Noce si trovano frequenti citazioni e rimandi agli scritti dellavolpiani; non così si può dire per Della Volpe, il quale cita raramente, a quanto ci risulta, le opere delnociane³⁴. Vogliamo citare, tuttavia, un'eccezione anche qui scarsamente ricordata

³² A questo proposito vogliamo ricordare uno scritto di Del Noce scarsamente citato dalla letteratura delnociana, che dimostra l'attenzione che Del Noce ha sempre riservato a Della Volpe: A. DEL NOCE, *Recensione a Della Volpe G., Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, Rendiconti dell'Accademia delle Scienze di Bologna, Classe di scienze morali, 1938, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 2 (marzo 1939), pp. 1-3.

³³ Per quanto riguarda il rapporto biografico tra Del Noce e Della Volpe, questo è scarsamente trattato. Ringrazio a questo proposito il professor Girolamo Cotroneo, allievo di Della Volpe, il quale mi ha fornito molte informazioni sulla vita di quest'ultimo. L'argomento richiederebbe ulteriori approfondimenti. Qui voglio solamente accennare ad un aspetto biografico poco conosciuto. Della Volpe era così pieno di ammirazione per lo studioso torinese tanto da chiedergli di diventare il suo assistente all'Università di Messina. Quest'ultimo rifiutò per ragioni personali, ossia per i problemi che uno spostamento a Messina gli avrebbero creato.

³⁴ Infatti gli accenni di Della Volpe agli studi marxiani di Del Noce sono relativamente scarsi. Ma riguardano i presupposti fondamentali delle interpretazioni marxiane, anche successive, di Del Noce: *La non filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica* (in PLURES, *Il materialismo storico*, Atti del I Congresso Internazionale di Filosofia, Castellani e C., Milano, 1947, pp. 357-388); *Marxismo e salto qualitativo*, (in «Rivista di filosofia» 3 (1948), pp. 209-229); *Studi intorno alla filosofia di Marx*, (in «Rivista di filosofia» XXXVI (1946), pp. 223-233). Cfr. ad esempio, G. DELLA VOLPE, *Opere*, vol. IV, cit., p. 276, 278, 571. è curioso osservare che, di Delio Cantimori (che di Della Volpe era

negli studi su entrambi i pensatori. Della Volpe infatti diresse l'incontro avvenuto nel 1964 presso la libreria «Paesi Nuovi» di Roma che riguardava la presentazione del libro appena uscito di Del Noce, ossia *Il problema dell'ateismo*, che avrebbe riscontrato grande successo in seguito. In questo dibattito, presieduto da Della Volpe, quest'ultimo riferendosi al libro di Del Noce afferma: «Come materialista-storico ho, poi, da osservare circa il libro di Del Noce ch'esso è uno dei pochissimi libri non-marxisti³⁵ in cui si dia un senso preciso del marxismo nelle sue grandi linee»³⁶. Introduciamo in questo modo una prima linea di dialogo tra i due studiosi qui citati. Entrambi, nonostante partano da prospettive differenti, concordano nell'analisi del fenomeno marxista. L'aspetto interessante è che la critica delnociana del marxismo viene a colpire l'analisi dellavolpiana, in una sorta di opposizione compresa però nello stesso orizzonte concettuale.

Sempre in quella sede, Della Volpe mette in luce come, nonostante le differenze, il libro di Del Noce analizzi temi assai interessanti, e degni di riflessione: «prima di tutto Del Noce ha visto molto bene che nel marxismo si dissolve il problema stesso di Dio»³⁷. Con ciò ci ricollegiamo, come è ovvio, a quel che si è detto nel paragrafo precedente, per cui Del Noce sottolinea a più riprese come l'atteggiamento ateo di Marx sia postulatorio. Dopo il suo rifiuto dell'hegelismo Della Volpe condivide inoltre, come già si è visto, le critiche che Del Noce muove a Hegel e alla sua filosofia. A questo proposito è importante l'opera di Della Volpe dal

stato allievo al liceo Dante Alighieri di Ravenna nell'anno scolastico 1920-1921), ci sono rimasti gli *Appunti del corso di filosofia della storia del prof. Delio Cantimori*, raccolti e ordinati da F. Ferri, Libreria goliardica, Pisa, s.d. (ma 1947) e riprodotto in parte in D. CANTIMORI, *Studi di storia*, Einaudi, Torino, 1959, pp. 139-227. Traiamo l'informazione da C. VIOLI, *Galvano Della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*, con una introduzione di Nicolao Merker, La Libria, Messina, 1978, pp. 198-199. Violi ricorda infatti come «l'analisi della rassegna di studi su Marx di Augusto Del Noce [ossia gli appena ricordati *Studi intorno alla filosofia di Marx*, dello stesso Del Noce] induce C.[antimori] a istituire qualche utile raffronto con l'interpretazione di d[ella] V[olpe] considerata, su aspetti non marginali, "antitetica a quella" di Augusto Del Noce».

³⁵ Questa osservazione ricalca, ed estende sul piano generale, l'analogo rimando di Lenin a' GIOVANNI GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit. nel 1917, laddove il principale artefice della rivoluzione sovietica indica il testo gentiliano come il miglior studio su Marx scritto da un non-marxista (cfr. V.I. LENIN, *Karl Marx* (1914, pubblicato nel 1915 incompleto; la prima pubblicazione integrale risale al 1925); trad. it. di R. Platone, in *Opere*, vol. XXI, Editori riuniti, Roma, 1966, p. 70).

³⁶ G. DELLA VOLPE, in PLURES, *L'ateismo*, [discussione con P. Prini, C. Fabro, G. Della Volpe, E. Forcella], in «La Fiera Letteraria» XXXIX (15 novembre 1964), p. 4. Per quanto riguarda Della Volpe cfr. Anche il recente libro di M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp. 124-129. Resta ancora fondamentale il vecchio volume di F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari, 1973, che riporta tra l'altro numerosi testi di quelle discussioni.

³⁷ *Ibidem*.

titolo *Logica come scienza positiva*³⁸. Il rifiuto della dialettica hegeliana, che eliminerebbe il dato sensibile assorbendolo nella totalità ideale, non potrebbe essere più esplicito. Questa particolarità si avvicina sostanzialmente all'idea delnociana secondo la quale il marxismo come storicismo non si reggerebbe senza il riferimento a un materialismo, quindi, a un realismo, che non è molto distante dal dato sensibile di Della Volpe (cfr. ad esempio, PDA, 156 e 220).

Neppure è da trascurare il fatto che così Della Volpe come Del Noce negano la possibilità di parlare, per Marx, di un diritto naturale. Se infatti, come fa Marx, si prende spunto dall'impossibilità di accettare l'idea di una "natura umana", sarà altrettanto impossibile accettare un «diritto naturale del marxismo». Della Volpe, infatti, riprendendo l'analisi delnociana, sottolinea che «non si può parlare di diritto naturale dove si parte, come fa Marx, da una critica negativa del concetto di "natura umana" e che, d'altronde, il diritto naturale non è conciliabile con il realismo politico spregiudicato del marxismo»³⁹. In altre parole, la "natura umana" è esclusa da Marx, sia perché egli nega il concetto di natura, sia perché umana significa naturale.

Il filosofo imolese giunge addirittura ad affermare che, nell'opera di Del Noce, le ragioni dell'avversario, vale a dire in questo caso del marxismo, sono esposte con altrettanta perspicuità e altrettanti scrupoli che quelli, cristiani, dell'autore⁴⁰. Secondo Della Volpe opere simili a quella di Del Noce potrebbero preparare una sintesi tra cattolicesimo e marxismo, proprio perché rappresentano la tendenza della società borghese a indirizzarsi verso una forma comunista. Per di più Della Volpe apprezza in modo particolare il fatto – sono parole sue – che Del Noce porti alla luce «quelle tendenze [...] in cui le ideologie e le fedi morali le più diverse coesistono e sommano le loro virtù per soddisfare nient'altro che i complessi – e contrastanti – bisogni della coscienza umana in certe epoche»⁴¹.

Come sappiamo, Del Noce, dal canto suo, ha negato con forza una possibile sintesi cattolico-comunista⁴², e, si può aggiungere, la storia ha dato pienamente

³⁸ G. D'Anna, Messina-Firenze, 1950, 1956².

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Cfr. *ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Il movimento dei cattolici comunisti prosegue il progetto che era stato in precedenza della "sinistra cristiana". Ricordiamo che inizialmente Del Noce aveva provato grande simpatia per questa visione, e soprattutto per la figura di Franco Rodano, col quale mantenne stretti rapporti personali anche dopo la rottura filosofica. È rimasto un carteggio fra i due ma di carattere soprattutto personale. Inoltre si sa che Del Noce era stato invitato a collaborare e a scrivere proprio intorno alla società opulenta nella rivista fondata da Rodano, cioè il nuovo periodico la «Rivista trimestrale» (1966-1970).

ragione al filosofo torinese, il quale, nel momento stesso in cui affermava la sua distanza dall'incontro tra marxismo e cattolicesimo, veniva additato come un "cattolico integralista", irrimediabilmente chiuso a ogni apertura "al nuovo". Del Noce aveva visto con lucidità non solo il fallimento dell'idea di Rodano e compagni, ma anche la "dissoluzione" del marxismo, al quale sarebbe succeduta una rinnovata "società opulenta". Per dirlo con la complessa terminologia delnociana, la società post-comunista avrebbe mantenuto le "negazioni"⁴³ proprie del marxismo, di questo dissolvendo però l'aspetto escatologico, ossia quel residuo religioso che compariva ancora seppure in una chiave soltanto immanente nel marxismo originario, e in particolare nel concetto di Rivoluzione. Anche qui è opportuno fermarsi a riflettere. Oggigiorno le critiche alla società opulenta sono diffuse universalmente. Ciò non toglie che i problemi economici vissuti da buona parte delle diverse popolazioni rafforzano la consapevolezza che, società opulenta significhi considerare il consumo come valore primo dell'esistenza umana. Non a caso la società opulenta è spesso definita come dominata dall'idea di consumismo. Occorre riconoscere che, rispetto alla negazione di ogni valore trascendente, Del Noce propugnò sempre la superiorità dei valori spirituali rispetto a quelli puramente economici. E lo fece in un momento in cui la produzione oltre misura di merci era legata a quella, appunto, di abbondanza per tutti⁴⁴. Le critiche alla società opulenta, com'è naturale, in quel momento tendevano a passare sotto silenzio. Anche qui Del Noce ha il merito di "anticipare" critiche che oggi appartengono al senso comune.

Precedentemente, rifacendosi a Max Scheler, Del Noce aveva già parlato dell'opposizione tra l'idea di *homo sapiens* e quella di *homo faber*. L'idea dell'*homo*

⁴³ Su questo tema, più volte affrontato da Del Noce, la formulazione più chiara è quella contenuta in ES, 3.

⁴⁴ Secondo Del Noce, infatti, l'opposizione contro il comunismo – vale a dire contro l'Unione Sovietica – si fondava proprio sull'idea che la diffusione della ricchezza annullasse di per sé il fascino esercitato dal comunismo. Occorre però distinguere che cosa sia l'abbondanza, che era intesa dalla società opulenta, non come disponibilità di beni culturali ma come disponibilità di prodotti materiali. Segnaliamo qui che questo aspetto è messo in luce in un testo di grande successo, sia in Italia, sia nelle numerose traduzioni: N. ORDINE, *L'utilità dell'inutile: manifesto*, Bompiani, Milano, 2013. L'autore ricorre alla metafora per cui oggi è più utile un martello di un libro. Il titolo del libro è al tempo stesso paradossale e sarcastico. Potremmo leggerlo in questa maniera: ciò che le società industriali avanzate considerano "inutile" è in realtà straordinariamente "utile", proprio perché oltrepassa la mera dimensione di ciò che è economicamente vantaggioso. Ricordiamo a tal proposito anche lo studio della M. NUSSBAUM, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, The Public Square, Princeton, 2010; trad. it. di R. Falcioni, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna, 2014.

sapiens richiama la supremazia del *Logos*, mentre quella dell'*homo faber*, la supremazia dell'attività pratica, della prassi⁴⁵.

Contrariamente a quel che pensava Della Volpe, dunque, *Il problema dell'ateismo* non sarebbe stato inquadrato in una «sintesi (sincretistica) ad es. di moderna sociologia e morale cristiana»⁴⁶. La riflessione di Del Noce avrebbe invece conservato tutta la sua attualità proprio nell'opposizione a tale tendenza e nel mostrare che una società che riduca il rapporto tra gli individui a un semplice fattore economico-strumentale, eliminando il valore supremo della persona, nega il fatto che in ogni uomo ci sia una “scintilla”, una partecipazione al divino⁴⁷.

Ora, se come sostiene Della Volpe, parlare di partecipazione al divino è un retaggio della tradizionale visione platonica, e perciò incompatibile con le eventuali tentazioni platoniche del marxismo stesso, come configurare l'idea di persona? La risposta di Della Volpe è univoca. Il fondamento della persona è la società. Questa argomentazione riduce l'universalità del valore umano nella società e nella sua organizzazione. Non viene meno però l'idea che la libertà, anziché una “chimera”, si incarni nel concreto⁴⁸. In questo senso, ad esempio, per Della Volpe il concetto di universalità non è più trascendente, bensì immanente e prende corpo nella società, di cui ogni uomo è parte costitutiva. Dunque l'universalità mondana è l'unica che l'uomo possa esperire attraverso la prassi. Nonostante il concetto di universalità proposto da Della Volpe abbia una dimensione solo immanente, per Del Noce l'individuo non avrebbe più caratteri distintivi propri, ma soltanto quelli riconducibili alla società, la società che per Della Volpe (come d'altronde per Marx) è riconducibile unicamente al sistema sociale. Oltre a ciò compare in Della Volpe un principio di uguaglianza, giacché la libertà può essere “concreta” solo qualora tutti gli uomini godano delle stesse condizioni di base. In caso contrario, infatti, la libertà

⁴⁵ Questo passaggio è messo in risalto a più riprese nelle opere delnociane. Vogliamo tuttavia citare un articolo che è pienamente incentrato su questo tema: A. DEL NOCE, *Homo sapiens homo faber*, in «La Fiera Letteraria» 18 (1966), pp. 7-9. Per quanto riguarda la contrapposizione tra le idee di *homo sapiens* ed *homo faber* Del Noce si rifà a M. SCHELER, in particolare l'opera *Mensch und Geschichte* (1926). Del Noce si riferisce alla trad. fr. di M. Dupuy con il titolo *L'homme et l'histoire*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955. Il volume è tutt'ora presente e annotato nella biblioteca Del Noce della omonima Fondazione.

⁴⁶ G. DELLA VOLPE, in PLURES, *L'ateismo*, cit., p. 4.

⁴⁷ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit.

⁴⁸ Un'esigenza in qualche modo analoga sarà espressa in un libro che ebbe un certo successo anche in Italia di K. KOSIK, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano, 1965. Per una critica alla visione tradizionale di persona cfr. G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista: saggio di una critica della ragion “pura” pratica*, Ferrara, Messina, 1946, ora in *Opere*, cit. Vol. IV, pp. 9-132.

potrebbe essere esercitata solo da pochi e in maniera casuale. «In quanto alla tradizionale, borghese, “libertà della persona”, essa si riduce appunto a quel *fruire del caso con sicurezza*, che non è che l’espressione adeguata — proprio per la sua contraddittorietà intima di una libera iniziativa che pretende di esser tale pur essendo casuale, cioè non razionale»⁴⁹.

Torniamo a Del Noce, il quale ritrova dunque nelle idee di Della Volpe la conferma che il marxismo è antitesi totale rispetto alla religione e che non ci può essere alcuna conciliazione tra marxismo e cristianesimo. Resta però comune la diagnosi relativa all’idealismo hegeliano e le critiche alla dissoluzione del finito nella totalità, come si è già visto. Da questo punto di vista crediamo che vada sottolineata la grande considerazione nella quale Della Volpe tenne il concetto di individuo, quantunque la sua formazione e la sua visione generale della storia confliggesse con la salvaguardia dell’individuo. Un secondo punto da considerare è l’interpretazione che entrambi i filosofi diedero di Jean Jacques Rousseau. Tutti e due parlano di un’ambiguità di Rousseau, generata dagli elementi contrastanti che compaiono nel filosofo ginevrino. Della Volpe sottolinea a più riprese una dipendenza di Marx da Rousseau; e in sostanza che Rousseau possa essere visto come un precursore del filosofo di Treviri. Del Noce, pur condividendo la presenza in Rousseau di elementi contraddittori, ha una visione più ampia dei problemi del filosofo ginevrino. Ciò è giustificato dal fatto che Del Noce ritiene che le contraddizioni di un filosofo siano parte integrante della sua posizione intellettuale. Ma risale anche al fatto che, per Del Noce, in Rousseau è presente anche la prospettiva cristiana del peccato, sebbene il suo teismo sia “postulatorio”. Oltre a queste critiche all’interpretazione di Della Volpe, Del Noce aggiunge come siano possibili almeno due letture del pensatore di Ginevra. Oltre alla lettura precipuamente “politica” e in particolare rivoluzionaria è presente anche una forte influenza sulla letteratura successiva: Rousseau avrebbe trasmesso alla letteratura francese la dimensione intimistico-autobiografica che prosegue, solo per fare un esempio eminente, in Chateaubriand⁵⁰. Quest’ultimo comprende sia l’aspetto intimistico-autobiografico della letteratura, sia l’aspetto intimistico dello

⁴⁹ G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, cit., p. 81.

⁵⁰ Cfr. il raffinato commento di L. SOZZI, in *Gli spazi dell’anima. Immagini di interiorità nella cultura occidentale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2011. Per i *Memoires* di Chateaubriand (1849-1850) cfr. F.R. CHATEAUBRIAND, *Memoires d’outre-tombe*, a cura di M. e G. Moulinier, 2 voll., Gallimard, Paris, 1951; trad. it. di F. Martellucci, *Memorie d’oltretomba*, Einaudi, Torino, 2015.

spiritualismo ottocentesco, e soprattutto l'insistenza sulla coscienza come aspetto filosofico primario, come da Hermann Lotze a Henri Bergson, ecc. Del Noce intende approfondire l'analisi su Rousseau, alla ricerca di una visione "oggettiva" del suo pensiero; ma qui il suo intento è fortemente limitato dal riconoscimento di una sostanziale "ambiguità" di Rousseau, così com'era avvenuto per Cartesio. Questa ambiguità costitutiva del pensiero rousseauviano consiste, come detto, nella divaricazione del pensiero dell'autore ginevrino in una linea marcatamente filosofico-rivoluzionaria e in una linea spiritualistica e letterario-autobiografica. Del Noce rivela un atteggiamento a proposito di Rousseau che cerca di ricostruire una visione "oggettiva" e variegata; e riprende l'immagine platonica, già utilizzata da Rousseau, del Dio marino Glauco⁵¹. Quest'ultimo, in senso generale, raccomanda di studiare a fondo un autore, perché tutti gli approfondimenti connessi equivalgono al restauro della statua originale del dio marino Glauco. In questo studio occorre altresì attraversare «la "selva selvaggia" dei commenti» (MRP, 41)⁵².

Ben diverso è l'atteggiamento di Della Volpe. Egli, forse rievocando la distinzione di Benedetto Croce, fra *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*⁵³, parla di un elemento "vivo" e di un altro "morto", del pensiero rousseauviano. Riprendendo le riflessioni di Kant, il filosofo imolese afferma infatti che l'interprete che legga un'opera ad una certa distanza cronologica dall'autore la comprende meglio di quanto avesse fatto l'autore stesso⁵⁴. Non che Della Volpe neghi l'ambiguità di Rousseau (condivisa come abbiamo visto da Del Noce); ma ne privilegia l'aspetto filosofico, sostenendo che proprio questa componente prelude alla prosecuzione marxiana. La differenza però, rispetto al pensatore torinese, sta in

⁵¹ Cfr. PLATONE, *La repubblica*, trad. it. a cura di R. Radice e G. Reale, Bompiani, Milano, 2009, *Libro X* (611 D - 611 E), pp. 1.046 e sgg.

⁵² L'opera qui citata è una raccolta di lezioni inedite. Quelle riguardanti Rousseau risalgono ad un corso tenuto dallo stesso Del Noce a Roma nel 1973, in cui si occupava diffusamente del filosofo ginevrino. Fin ora erano disponibili di questo corso solamente degli appunti molto stringati. Invece la presente edizione riporta la trascrizione letterale rivista dallo stesso Del Noce. Il giorno 25 ottobre 2016 si è tenuto a Roma un seminario sul libro. Esprimo il mio grazie ancora una volta al professor Giuseppe Riconda che mi ha parlato delle questioni avanzate in quella sede.

⁵³ Bari, Laterza, 1907.

⁵⁴ Kant, nella *Critica della ragion pura*, per esempio, scrive a proposito di Platone: «Mi limito a far osservare come non vi sia nulla di insolito – così nelle conversazioni abituali come negli scritti, e attraverso il raffronto dei pensieri che un autore esprime sul suo oggetto – nel fatto di riuscire ad intendere l'autore in questione magari meglio di quanto egli intendesse se stesso; può infatti accadere che egli non abbia sufficientemente determinato il proprio concetto, con la conseguenza di parlare talvolta, o anche pensare, in modo opposto ai propri intendimenti» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga, 1781, 1787², *Critica della ragion Pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Novara, 2013, p. 314.

questo: l'aspetto "superato" di Rousseau consiste nel vederlo come «filosofo utopista dei "piccoli Stati" e della piccola borghesia radicale»⁵⁵. Perché Rousseau sarebbe utopista? Non nel senso in cui Marx considera utopista per esempio un Proudhon, nella critica al quale Marx mette in risalto la differenza fondamentale fra socialismo utopistico e socialismo scientifico. Di Rousseau Della Volpe anche qui non nega il carattere utopistico, che vagheggerebbe una società entro la quale nè ricchi nè poveri, ma specialmente i poveri, sarebbero legati alla loro attuale condizione. Per Della Volpe l'istanza più feconda della filosofia rousseauviana sta nel riconoscimento del merito personale di ogni uomo, ossia l'affermazione della dignità di ogni uomo con i suoi meriti e le sue necessità. Pertanto «la ripartizione proporzionale a ogni individuo "differente" dei prodotti del lavoro nella società comunista, teorizzata da Marx nella *Critica del programma di Gotha* e da Lenin in *Stato e rivoluzione*, è destinata essa soltanto a rappresentare il compimento storico della istanza russoiana [sic] del merito personale (nella fattispecie, sotto l'aspetto fondamentale della vita economica dell'individuo)»⁵⁶.

Su questo aspetto influisce senza dubbio la grande considerazione in cui Della Volpe tenne il concetto di persona, pur criticandone l'interpretazione cristiana⁵⁷. Ricapitolando: mentre per Della Volpe l'ambiguità di Rousseau indica che quest'ultimo abbia degli aspetti "vivi" e degli altri "morti", e che dunque Rousseau possa essere continuato secondo una certa linea filosofica, trascurando l'altra, per Del Noce l'ambiguità di Rousseau indica che la sua eredità non può essere ridotta alla continuazione marxiana. In questo senso Del Noce è lapidario: «Rousseau non è Marx, né può essere ridotto a precursore di questi» (MRP, 43). Nel primo capitolo abbiamo accennato alla visione di Del Noce per cui una certa interpretazione di Rousseau, cioè quella rivoluzionaria, può essere vista come l'aspetto che prelude a Marx. Per Del Noce quella rivoluzionaria, cioè, l'antefatto del pensiero marxiano è solo una possibile interpretazione, sicché Rousseau non può in alcun modo essere ridotto a questa dimensione. Del Noce tiene a sottolineare che non si può ridurre Rousseau a Marx. Nonostante dalla seconda metà del '900 si siano infoltiti gli studi tesi a privilegiare la continuità stretta fra Rousseau e Marx, secondo

⁵⁵ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma, 1997⁵, p. 6. Quest'edizione è uscita posteriormente ai volumi delle *Opere* di Della Volpe, e contiene alcuni piccoli aggiornamenti. Per questo citeremo dal volume del 1997. Nel caso di *Rousseau e Marx...*, cfr. G. DELLA VOLPE, *Opere*, cit. vol. V, pp. 190-379.

⁵⁶ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx...*, cit., p. 6.

⁵⁷ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Opere*, Vol. IV, cit. pp. 25 e sgg.

Del Noce tale lettura può considerarsi ormai chiusa, perché troppo limitativa della ricchezza teoretica di Rousseau. Teniamo a sottolineare, al proposito, che Della Volpe viene considerato uno dei primi studiosi di Rousseau secondo questo criterio. Della Volpe, pur dissentendo radicalmente da Hegel, sembra accettarne la critica all'illuminismo visto come "intelletto astratto".

Del Noce invece vede nel particolare "illuminismo" di Rousseau un punto di passaggio con il cosiddetto "romanticismo" (cfr. MRP, 43). Anche qui ricompare l'ambiguità di Rousseau: contrariamente a quell'aspetto di Rousseau che abbiamo imparato a considerare come "illuministico", in lui è molto attenuata l'esigenza di sottoporre la storia – e ancor più la tradizione – al tribunale della ragione. L'analisi di questa ambiguità ci permette di comprendere il motivo per cui Rousseau sia stato continuato da due linee differenti di pensiero (quella illuministica e quella pre-romantica). Per un aspetto dunque Rousseau riprende l'illuminismo, nel senso della distinzione tra storia e tradizione, e da questo punto di vista anch'egli critica la tradizione stessa. Secondo la gran parte degli illuministi anche il passato dev'essere sottoposto al tribunale della ragione: si tratterebbe insomma di uno storicismo anti-tradizionalistico. In Rousseau abbiamo quindi «al contempo una opposizione alle religioni storiche⁵⁸ e, connessa con questa, la soppressione del problema del rapporto tra natura e grazia che aveva agitato il pensiero del '600» (MRP, 43). Questo per quanto riguarda l'illuminismo di Rousseau. Ma, come si è detto, Del Noce ritiene che ci sia anche un anti-illuminismo di Rousseau. Tuttavia, come si sa, l'illuminismo si era concluso con il materialismo dei *philosophes*, in special modo di Lamettrie e D'Holbach, senza dimenticare Helvetius. Quest'adesione all'illuminismo è ambigua, in quanto Rousseau certamente riprende la critica della tradizione ma al contempo avversa il materialismo dei *philosophes*. Si ricorda a questo proposito l'anno 1757 in cui Rousseau romperà i rapporti con Diderot e D'Alembert, segnando una frattura dunque con quello che veniva chiamato il *Parti philosophique*, ossia il gruppo che comprendeva oltre i pensatori francesi citati anche Voltaire, caratterizzato dalla visione materialistico-scientista.

In altre parole Rousseau, pur non aderendo al partito anti-religioso dei *philosophes*, riafferma il suo abbandono delle religioni storiche. «Tra Illuminismo e Romanticismo, pertanto, la posizione di Rousseau è fondamentalmente ambigua.

⁵⁸ L'opposizione di Rousseau alle religioni storiche va intesa non tanto come opposizione alla religione, quanto al suo carattere storico. Ciò significa per Del Noce che Rousseau considera le religioni come "prigioniera della storia", nel senso che così come sono nate sono destinate a morire.

[...] Vi è una continuazione di Rousseau sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese» (MRP, 43-44). Nonostante le innegabili differenze, il caso Rousseau e il caso Cartesio mostrano chiare analogie. Sembra che la tradizionale propensione di Del Noce per ricercare le genealogie storiche trovi qui la sua massima espressione. In questo caso le “genealogie” tra Cartesio e Rousseau sono particolarmente evidenti nella possibilità di entrambi di essere sviluppati in direzioni divergenti. Cartesio, in direzione metafisica, razionalistica e materialistica; Rousseau, in direzione rivoluzionaria (qualche volta addirittura giacobina) e spiritualistico-autobiografica. La finezza di Del Noce consiste nelle rispettive distinzioni in entrambi i filosofi. In Cartesio, secondo Del Noce, vi sono infatti tutti i germi che verranno sviluppati lungo tutto l’arco della filosofia moderna, senza però che vi sia la necessità di sviluppo di questi germi in una linea univoca. I prosecutori di Cartesio, dunque, così come quelli di Rousseau, si sono focalizzati solo su un aspetto dei due filosofi, ovviamente trascurandone gli altri. Per seguire più facilmente il pensiero di Del Noce, non si può non rifarci alle sue considerazioni sul filosofo di La Haye, che, dal punto di vista del rapporto con Della Volpe, sono esaminate da una prospettiva diversa. Dobbiamo dunque riprendere le considerazioni precedenti. Così Cartesio, facendo leva sul dubbio metodico come critica della tradizione precedente, può essere continuato nei filosofi “preilluministi”⁵⁹; così Rousseau, facendo leva sulla critica della tradizione religiosa può essere proseguito nella linea giacobina, di una giustizia trascendentale legata alla Dea Ragione. Sempre Cartesio, facendo invece leva sul problema di Dio e sul rapporto tra Dio e ragione, tra potenza divina e libertà divina, può essere continuato, anche se nella sua opposizione rigorosa, in Pascal. Ricordiamo infine l’influenza di Rousseau su una parte consistente di quella che sarà l’eredità di Chateaubriand nella letteratura francese.

Secondo Del Noce, quindi, la tesi che Rousseau sia proseguibile in Marx – o meglio, che l’autentica conclusione di Rousseau sia il pensiero di Marx – è vera, anche se solo parzialmente. Al contrario Della Volpe tiene a sottolineare che, la molteplicità di linee presenti in Rousseau, con l’eccezione di quella Rousseau-Marx, è il ramo “morto” del filosofo di Ginevra. In particolare è “defunta” l’interpretazione spiritualistica, che fondamentalmente nasce dalla visione platonica. Va ribadito, ancora una volta, che l’atteggiamento “anti-platonico” di Della Volpe è una delle

⁵⁹ Qui evidentemente Del Noce intende Locke e Hume. Anche se contesta l’idea di uno svolgimento del pensiero cartesiano “dal razionalismo all’illuminismo”, secondo la tesi di Nicola Abbagnano e Carlo Augusto Viano.

espressioni del contrasto tra Del Noce e Della Volpe. Tutta l'opera di Del Noce, infatti, è innervata dalla polemica contro quei filosofi che egli definisce “anti-platonici”, ossia contro coloro che contestano l'antica visione platonico-trascendente⁶⁰. In questo rifiuto da parte di Della Volpe è compresa anche la sua espunzione dell'idea di persona, almeno quale è concepita dalla tradizione platonico-agostiniana⁶¹. Occorre cercare di essere il più fini possibile, giacché la questione della persona è centrale nel pensiero di Della Volpe. In lui agiscono infatti due esigenze diverse, se non opposte: da un lato l'esigenza di salvaguardare l'idea di persona e la sua irriducibile individualità. Dall'altro lato l'aspirazione a non dimenticare che la persona è “concreta” soltanto entro la società. Tirando le somme, il principio trascendente della persona (l'idea platonico-agostiniana di “anima”, e l'idea tomistica di “partecipazione”) viene a confliggere con il presupposto marxiano secondo il quale il significato di ogni uomo trova compimento soltanto nella società. Un principio immanente, quello di Marx, e un principio trascendente, vengono così a confliggere in modo irresolubile. Della Volpe sottolinea a questo proposito la presenza forte, in Rousseau, del concetto platonico-cristiano di persona. Anche da un punto di vista unicamente teoretico, sempre secondo il filosofo imolese, il concetto platonico-cristiano di persona ha un volto contraddittorio, poiché l'unione tra particolare (Kierkegaard l'avrebbe chiamato singolare) e universale, altro non è che una ipostatizzazione del particolare stesso⁶². Secondo Della Volpe, infatti, se la

⁶⁰ Così al filosofo torinese appaiono – prima di tutto – la sinistra hegeliana, Marx, Nietzsche, Heidegger, e via discorrendo. Per quanto riguarda il caso Heidegger la condanna di Del Noce è doppia: in primo luogo perché Heidegger, rifiutando l'interpretazione “metafisica” della filosofia greca successiva ai pre-socratici condanna naturalmente Platone, il quale avrebbe espresso una dimensione assolutamente fuorviante della verità. Come sappiamo a questo tema è dedicato lo studio di M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930-1931), a cura di A. Bixio e G. Vattimo, *La dottrina di Platone sulla verità: lettera sull'umanesimo*, Sei, Torino, 1975. In secondo luogo, Del Noce (nonostante una qualche adesione iniziale) imputa ad Heidegger in prima persona un'interpretazione della storia della filosofia dichiaratamente anti-platonica. Per quanto riguarda Nietzsche l'“idiosincrasia” di Del Noce, per così dire, si raddoppia: non solo Heidegger sarebbe un feroce anti-platonico, ma interpreterebbe Nietzsche paradossalmente come «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale» (M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 1967; trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 182).

⁶¹ La presenza di una tradizione platonico-agostiniana è dimostrata, in aggiunta ad altre espressioni specifiche, dalla ricerca gilsonianiana su *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, a cura di V. Venanzi e G. Cestari, Marietti, Casale Monferrato, 1983. L'originale era uscito presso l'editore Vrin, a Parigi nel 1943, con il titolo *Introduction à l'étude de saint Augustin*.

⁶² Raramente si è notato che l'osservazione di Della Volpe ha le sue origini lontane in un tratto caratteristico di Kierkegaard: il suo rifiuto dell'idea di universale-concreto di Hegel. Kierkegaard, infatti, ha scisso questa identità, presentando l'“universale” come inconciliabile con il “singolare”, se non attraverso il “paradosso e l'assurdo”. Si veda il caso, oltre modo significativo, dello scritto

persona ha un carattere metafisico, a priori, allora il rapporto con la società sarà esteriore e non realistico, in quanto il valore della persona precede il valore della società. Oltre a ciò Della Volpe dovrà prendere in esame il rapporto fra l'idea di uguaglianza e quella di libertà. Il filosofo ginevrino arriverà a una conclusione perfettamente coerente: l'idea di uguaglianza sovrasterà l'idea di libertà – e non già viceversa. Per Della Volpe, in altre parole, l'uguaglianza dovrà sovrastare la libertà; la libertà dev'essere sottoposta all'uguaglianza. Questo perché può esistere una libertà senza uguaglianza, ma giammai una uguaglianza senza libertà. Per esempio la visione platonico-cristiana, secondo Della Volpe, può giustificare la negazione dell'uguaglianza, negazione ad opera di quello che sarà il liberalismo capitalistico. «In altri termini, il rapporto etico-sociale se lo si giustifica con l'amore (che presuppone una caratterizzazione aprioristico-dogmatica del "sacro" della persona umana) non potrà risolversi che in un individualismo astratto, trascendente: per cui l'individuo-persona trascende sempre il rapporto stesso»⁶³.

Tuttavia Del Noce, pur dissentendo dal filosofo imolese, ne riprende in qualche modo il concetto di persona. E lo fa allo scopo di mostrare come il marxismo, portato alla sua estrema coerenza, implichi il superamento di ogni concezione tradizionale della persona. Lo stesso social-liberalismo⁶⁴ non sfugge all'attacco da parte di Della Volpe. Della Volpe rigetta il concetto di persona platonico o trascendente perché a suo dire questa visione comporta un'ipostatizzazione dell'empirico la quale implica la fusione (ma contemporaneamente la confusione) tra particolare e universale. A questo proposito Della Volpe porta l'esempio del mito dell'amore platonico, secondo il quale i due amanti sono sorretti da una prospettiva trascendente. L'unità a priori degli amanti, cioè il racconto platonico dell'androgino, non elimina le differenze individuali nemmeno attraverso quell'atto eccezionale che noi definiremmo ora "miracolo".

kierkegaardiano su *Timore e tremore*, nel quale Abramo, preparandosi a compiere il sacrificio, ordinatogli da Dio stesso, del figlio Isacco, risulta giustificato innanzi a Dio dalla fede, ma, a rigore, di fronte al comandamento della morale, appare come un delinquente. L'opposizione inconciliabile tra fede ed etica coincide perfettamente con quella tra individuo e universale.

⁶³ G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza. Con due saggi sull'etica dell'esistenzialismo*, F. Ciuni, Roma, 1943, p. 23; poi in *Opere*, cit. vol. 3, pp. 267-306. La citazione è alle pp. 275-276.

⁶⁴ Quest'espressione è stata diffusa dall'opera di C. ROSSELLI, *Socialisme liberal*, Librairie Valois, Paris, 1930; trad. it. *Socialismo liberale e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1973. Nell'analoga definizione di liberal socialismo, fu condivisa da Aldo Capitini, Norberto Bobbio, Morra di Lavriano, che confluirono poi nel Partito d'Azione, che come si sa fu, fin dall'origine un costante obiettivo polemico di Del Noce.

Secondo questo mito l'unità dei due amanti preesiste alla società e i due individui si incontrano empiricamente più volte. L'aspetto che Della Volpe critica maggiormente come fallimentare è questa visione individualistico-trascendente che oltrepassa il mondo, cioè l'universo morale concreto. È pur vero che la parte maschile e quella femminile dell'androgino tendono a ricongiungersi ricostituendo l'unità originaria, ma è altrettanto vero che secondo Della Volpe questa visione mostra «il paradosso fatale del platonismo, per cui l'universale e il particolare coesistono neutralizzandosi a vicenda, per quella loro identificazione immediata che consegue dalla necessità che il particolare di un universale dato o precostituito sia anch'esso dato, dogmatico, e però diventi, nell'identificazione immediata, una ipostasi, con la conseguenza in etica di una persona ipertrofica»⁶⁵.

Della Volpe sottolinea come, da questa concezione “ipostatizzata” della persona, cioè in sostanza trascendente alla storia, discenda coerentemente la legittimazione filosofica delle diseguaglianze sociali, proprio perché una condizione “ipostatizzata” – cioè, lo ripetiamo, indipendente dalla variazione delle condizioni economico-sociali – comporti la legittimazione filosofica delle diseguaglianze sociali stesse. La spiccata simpatia per l'eguaglianza aveva condotto Rousseau a condannare *in toto* l'idea di diseguaglianza: non solo nel celebre *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*⁶⁶, ma anche nel *Contratto sociale* (1762). Al proposito Della Volpe critica la conclusione del *Contratto sociale* di Rousseau in cui si dice che il patto sociale istituisce una tale eguaglianza tra gli uomini, per cui questi, pur se quanto a forza fisica e ingegno sono diseguali, divengono uguali per convenzione e per diritto. Questo genere di uguaglianza, però, Della Volpe lo considera solo formale, “ipostatizzato”, se possiamo dire così illusorio, dal momento che non istituisce un'uguaglianza autentica, che richiede invece l'esistenza di un principio generale che renda uniformi le stesse condizioni di partenza; rendere uniformi significa ipotizzare una condizione entro la quale la società debba colmare le disuguaglianze naturali, determinate dal caso, cioè quelle in cui il singolo individuo nasce e cresce. In Rousseau comparirebbe una visione in parte platonica, la quale determina un principio di «eguaglianza-diseguaglianza che è, infatti, il risultato

⁶⁵ G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza*, cit., p. 26; poi in *Opere*, cit. Vol. 3, pp. 276-277.

⁶⁶ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di Pa. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972, p. 31 e sgg. Nell'edizione originale delle *Oeuvres de m. Rousseau de Genève. Nouvelle édition, revue, corrigée, & augmentée de plusieurs morceaux qui n'avaient point encore paru*, 5 voll. 1764 e sgg, inedite, Tome III, che ho potuto consultare presso una biblioteca privata di Torino, il *Discorso...* compare nel terzo volume.

del concepire l'eguaglianza in funzione della libertà (= persona) ma non viceversa: non viceversa appunto perché la persona con cui la libertà coincide è quell'individuo ipertrofico ch'è la persona originaria (del "diritto naturale")»⁶⁷. Ciò indica che, come in ogni modello "democratico" l'uguaglianza precede la libertà, così in ogni modello "liberale" la libertà precede l'uguaglianza. Si potrebbe dire che dei tre fondamenti della rivoluzione francese, *liberté, égalité e fraternité*, l'ultimo è stato completamente disatteso dal "Terrore", e in particolare da Robespierre, mentre il primo e il secondo hanno dato origine rispettivamente al liberalismo e alla democrazia, cioè ancora al primato della libertà sull'uguaglianza, e, viceversa, al primato dell'uguaglianza sulla libertà.

3.3. Rousseau e il tema del peccato originale

Come abbiamo visto, Del Noce osserva subito che la visione dell'avolpiana della società è rigorosamente coerente con la filosofia marxiana, ma finisce con il far prevalere la forza sui valori, ossia in questo caso sulle norme della morale. L'analisi di Del Noce è molto raffinata perché, in primo luogo "prevede" il fallimento del socialismo reale (ossia dell'Unione Sovietica e dei suoi satelliti) – e allora tale evento non era affatto scontato – e in secondo luogo il fallimento della visione del mondo "rivoluzionaria", per la quale la violenza, appunto rivoluzionaria, si tramuterà in giustizia⁶⁸. Il marxismo, secondo Del Noce, afferma infatti che il perseguimento dei "valori" del marxismo stesso non possa rinunciare all'uso della forza, e che, per conseguenza, la forza stessa non possa non prevalere sulla dimensione morale. Per controbattere tale concezione Del Noce si rifà a un filosofo oggi dimenticato, Erminio Juvalta (1863-1934). La filosofia juvaltiana, secondo Del Noce, è riassumibile intendendola «come un tentativo, portato alle conseguenze estreme, di separazione radicale di valore e di forza. Essere morali significa rinunciare al criterio di voler essere con i forti, in qualunque modo questi "forti" siano intesi» (PDA, 43)⁶⁹. Riecheggiano qui alcuni temi de *La Repubblica* platonica, soprattutto del

⁶⁷ G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza*, cit., p. 32; poi in *Opere*, cit. vol. 3, p. 280.

⁶⁸ Corollario dell'interpretazione di Del Noce è la considerazione che l'idea rivoluzionaria debba realizzarsi nel futuro e non nel soprannaturale. Un'influenza su questo punto è data dalla lettura di Del Noce, di E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo...*, cit.

⁶⁹ Oltre al richiamo sopra citato a Juvalta, si può ricordare il saggio di A. DEL NOCE, *Juvalta e Mazzantini*, in PLURES, *La filosofia di Carlo Mazzantini*, a cura di A. Rizza, Studium, Roma, 1985, pp. 95-123. Aggiungiamo infine che con Juvalta si era laureato in filosofia un amico fraterno di Del Noce, ossia Ludovico Geymonat.

dialogo tra Socrate e Trasimaco intorno alla giustizia. Infatti il marxismo, con il suo prevalere della prassi, finisce per legittimare la posizione sostenuta da Trasimaco contro Socrate, per cui la giustizia è l'utile (*sympheron*) del più forte⁷⁰. Inizialmente gli atti di forza della rivoluzione sono mossi da ragioni ideali; al termine del processo la forza finisce per essere autonoma e a farsi unico criterio di giustizia. Forse è superfluo ricordare che l'applicazione di questo principio ai paesi del socialismo reale è stato pienamente dimostrato dalla storia. Ma Del Noce è stato anche un profondo ammiratore del pensiero – e della figura – di Simone Weil, pur rimproverandole un atteggiamento filosofico gnosticeggiante. Del Noce era attratto dalla filosofa francese che, a suo modo di vedere, nutriva un'avversione profonda per la "forza". Come si sa la questione della conversione di Simone Weil al cristianesimo rimane tutt'ora insoluta. Tuttavia, secondo il filosofo torinese, la Weil, dopo la fase marxista, «si trova al bivio tra il cristianesimo e la gnosi antica» (ES, 146)⁷¹.

In un primo tempo Simone Weil aveva sostanzialmente aderito al pensiero marxiano. Il distacco da esso inizia quando l'autrice francese incomincia ad apprezzare l'atteggiamento contemplativo, progressivamente rifiutando la dimensione della prassi. Nell'itinerario verso la contemplazione essa è destinata – direbbe Del Noce – a "incontrare" Platone, e a intenderlo come antidoto a Marx. Teoreticamente il primo aspetto di Marx che la Weil nella sua maturità contesta è il concetto di materia. Come vedremo, l'interlocutore della scrittrice francese, sarà poi Platone. Nella prima fase, infatti, ella ritiene ancora, con Marx, che la materia stessa sia una macchina atta a fabbricare del bene⁷²: si attiene cioè a una concezione

⁷⁰ PLATONE, *La Repubblica*, cit., Libro I, 338 C, p. 182.

⁷¹ La prima opera di Del Noce sulla filosofa francese ha come titolo *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, (introduzione a) S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Torino, 1968, pp. 7-64. Ripubblicato parzialmente in «L'Europa», 29 marzo 1969 e integralmente in *L'epoca della secolarizzazione*, cit. pp. 137-178. È noto che Simone Weil ospitò nella sua casa di Parigi Lev Trozkij, allora appena esiliato da quello Stalin che poi fece uccidere lo stesso Trozkij in Messico. Cfr. S. PETREMENT, *La Vie de Simone Weil*, 2 voll, Fayard, Paris, 1973; trad. it di E. Cierlini, a cura di M.C. Sala, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994.

⁷² Cfr. S. WEIL, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955; trad. it. di C. Falconi, *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano, 1956, p. 249, citato da Del Noce in ES, 143. L'opera originale della Weil è una raccolta di vari scritti che vanno dal 1933 al 1943, tra cui, ad esempio, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, del 1934. Per altri saggi di Del Noce sulla Weil ricordiamo *Simone, la negativa*; *Simone Weil, l'itinerario di una mente in cerca di Dio*; *Un pensiero che va continuato*; *Simone Weil e la città di oggi*, riprodotti in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà...* cit. pp. 267-299, con le indicazioni della sede in cui erano stati originariamente pubblicati.

marxiana, analoga a quella di Hegel, secondo cui il male, cioè il “negativo”⁷³, diventa uno strumento del bene. Ciò contrasta con la tesi weiliana per cui il marxismo non sarebbe altro che un «sistema secondo il quale i rapporti di forza, che definiscono la struttura sociale determinano interamente sia il destino che i pensieri degli uomini. Tale sistema è implacabile. La forza, in esso, è tutto; nessuna speranza vi ha accesso per la giustizia»⁷⁴.

Ritornando ora a Della Volpe, questi riprende invece il filone rivoluzionario di Rousseau. Infatti se si ammettessero le altre interpretazioni le idee di giustizia e libertà sarebbero solo delle astrazioni senza concretezza: ideologie, ossia concetti ingannatori, prodotti dal pensiero della società borghese che li utilizzerebbe non a servizio della libertà ma solo per legittimare se stessa. Del Noce, al contrario, osserva che le idee trascendenti, criticate da Della Volpe, sono ineliminabili per la condizione umana. Invece di essere chimere dell’immaginazione, come afferma Della Volpe, queste idee trascendenti, e i valori ad essi legati, sono il vero criterio di guida per il buon funzionamento della società; essa infatti abbandonando ogni dimensione dei valori, si avvia all’autodistruzione. Del Noce ritrova qui un principio già presente nella filosofia della storia di Gianbattista Vico, e su questo tema Del Noce intendeva proseguire la ricerca su *Riforma cattolica e filosofia moderna*, volendo seguire la linea Malebranche-Vico. Le idee trascendenti ed i valori che ne discendono, affermerebbe in questo caso Del Noce, non sono caratteristici di una società in particolare, in quanto trascendono la struttura di ogni società. Rappresentano cioè il bisogno ineliminabile dell’uomo che ha dell’infinito, cioè di Dio: ossia dell’in-finito, sciolto da ogni limitazione.

Questa doppia linea presente in Rousseau, ossia quella rivoluzionaria e quella spiritualistica, è giustificata, come detto, dall’ambiguità concettuale dello stesso Rousseau. Egli infatti, da un lato riprende la filosofia platonica⁷⁵, e dall’altro aderisce

⁷³ In forma poetica tale convinzione è stata dichiarata da Goethe, all’inizio del suo *Faust*: sono una «parte di quella forza che vuole sempre il Male ed opera sempre il Bene» (J.W. VON GOETHE, *Faust* (1808); trad. it. a cura di G.V. Amoretti, *Faust e Urfaust. Testo tedesco a fronte. Volume 1*, Feltrinelli Editore, Milano, 1994, p. 67).

⁷⁴ S. WEIL, *Oppressione e libertà*, cit., p. 226, citato da Del Noce in ES, 144.

⁷⁵ L’influenza del platonismo su Rousseau è ben nota. Egli stesso, parlando dei primi anni della sua vita afferma: «Plutarco, tra tutti, divenne la mia lettura favorita» (J.J. ROUSSEAU, *Le confessioni, Libro I*, in *Opere*, cit., p. 749) ed è ben noto che Plutarco è un filosofo di chiaro orientamento platonico. Bisogna però aggiungere, giacché la considerazione è fondamentale, che il concetto rousseauviano di natura ha ben poco da spartire con l’abituale nozione di natura. Esso infatti rappresenta non già una condizione esistente ma una sorta di modello, di dover essere.

a un platonismo fondamentalmente diverso da quello originale. Rispetto al filosofo greco, che, non a caso parlava di essenze divine o metafisiche, il filosofo ginevrino passa a un ambito antropologico-naturalistico. Come afferma egli stesso, «non è l'uomo dell'uomo, è l'uomo della natura»⁷⁶ che occorre raggiungere. Proprio su questo aspetto antropologico si fonda l'indagine di Rousseau. Quest'ultima, come ribadisce Del Noce, rappresenta, ad un tempo, il tentativo di legittimare il carattere religioso del pensiero di Rousseau, che giungerebbe ad una forma di religione naturale; dall'altro lato, invece, questa religione naturale risulta incompatibile con l'idea di peccato originale, quale compare nella tradizione giudaico-cristiana (cfr. PDA, 364). Quest'ultima, infatti, lega il peccato alla libertà, presentandosi come ribellione volontaria della creatura rispetto al creatore⁷⁷. Rousseau, invece, non contempla l'idea platonica del corpo come elemento di possibile corruzione dell'anima, che non le permette insomma di elevarsi alla sua purezza costitutiva⁷⁸.

In questo modo, in Rousseau si costituirebbe una decisa opposizione tra natura e storia. L'idea di natura gli serve per sottoporre a critica le dottrine illuministiche, le quali concepiscono un progresso irreversibile della civiltà. Valga per tutti l'esempio di Condorcet, e del suo *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1794). A impedire il racconto della caduta originaria (e della conseguente idea cristiana di grazia) è proprio quest'idea di "progresso. «Per Rousseau, al contrario, – questo il giudizio di Del Noce – il progresso della cultura è accompagnato da una sostanziale corruzione dei costumi. Egitto, Grecia, Roma, Bisanzio: ecco quattro esempi di questa corruzione» (MRP, 45). Per quanto riguarda l'Egitto, la Grecia e la Roma repubblicana, che evidentemente non conoscevano la nozione di peccato originale, a quest'ultima nozione si contrappone la nozione di ribellione alla natura, che, come abbiamo visto, svolge una funzione eminentemente morale.

La continuazione del pensiero di Del Noce a questo proposito avviene con una precisazione: si presenta la necessità di distinguere in maniera netta i termini di

⁷⁶ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, Libro IV*, in *Opere*, cit., p. 528.

⁷⁷ Sin dalla patristica l'idea di peccato è inscindibile da quella di libertà. Se fosse altrimenti, cioè, se il peccato fosse necessario, cadrebbe ogni responsabilità di Adamo ed Eva. Anzi, il peccato rappresenterebbe un atto di auto-consapevolezza dell'uomo nei confronti della sua condizione di creatura. Tale per esempio – lo abbiamo visto – la soluzione proposta da Hegel.

⁷⁸ Talora Platone riprende anche antiche dottrine orfico-pitagoriche, secondo cui l'anima è addirittura prigioniera del corpo, tantoché, soltanto dopo la morte fisica l'anima raggiungerà la sua pienezza e la sua ricchezza.

“naturale” e di “primitivo”. In altre parole, in Rousseau, la natura non equivale all’età primitiva, ossia l’alba della civiltà umana, ma è «un’ipotesi di lavoro» (MRP, 45). In ultima analisi il concetto di natura sostituisce quello di grazia, che rappresenta l’iniziale condizione paradisiaca descritta dal libro della *Genesis*.

Al dire di Rousseau, il progresso della civiltà umana ha imboccato una falsa via, distanziandosi dalla natura originaria. In qualche modo la distinzione di Rousseau tra “natura” e “storia” richiama, per certi aspetti, la distinzione, sempre di Rousseau tra «volontà di tutti» e «volontà generale»⁷⁹. «Il concetto di natura riproduce in lui, in qualche modo, quell’idea di caduta iniziale che era stata abolita dagli illuministi e quindi introduce il concetto di decadenza» (MRP, 46).

In Rousseau, dunque, il concetto di “natura” assume un carattere normativo e salvifico simile a quello di “grazia”. Come la grazia può salvare l’uomo dal peccato, così la natura, in qualche modo, può curare, e riportare alla purezza originaria, l’uomo storico. Tuttavia, occorre comprendere che la caduta in Rousseau non è accostabile né alla visione platonica, né tantomeno a quella cristiana. In Rousseau cioè non si trova né il dualismo che secondo Platone teneva separati l’anima e il corpo, né esiste un’idea di caduta paragonabile a quella cristiana, che pone l’accento sul cattivo uso che l’uomo ha fatto della propria libertà. Proprio in virtù della grazia, secondo il cristianesimo, solo l’intervento della grazia stessa – e poi l’Incarnazione di Dio – possono salvare la natura umana. In questa dimensione, l’atteggiamento filosofico di Rousseau si mostrerebbe inconciliabile con la prospettiva della grazia e dell’Incarnazione. Conclude Del Noce: in «Rousseau non vi è la concezione dualistica greca, ma neanche la concezione cristiana. In lui la caduta non ha carattere morale, ma storico-fatalistico: l’uomo, dando origine alla storia, ha imboccato una falsa via» (MRP, 47).

Apparentemente superfluo, ma necessario per una buona comprensione del testo delnociano, è il richiamo di Del Noce, così frequente tanto da sfidare la pazienza del lettore, per l’idea di peccato originale. Del Noce analizza tutte le filosofie che si sono allontanate dalla tradizione cristiana sottolineando *in primis* il loro diverso concetto, o addirittura la negazione, del peccato originale. Così avviene anche per Rousseau. Il filosofo ginevrino, vuole conciliare i due elementi differenti: da una parte quello che sta all’origine del romanticismo cattolico e dall’altra, quello che rende possibile il passaggio dal pensiero illuministico a quello rivoluzionario.

⁷⁹ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit. pp. 104 e 105, nel *Discorso sull’economia politica*.

Del Noce chiarisce la questione nel modo seguente: il rifiuto illuministico del peccato originale viene ulteriormente rafforzato se si mantiene la critica, ad opera dell'illuminismo e in parte dello storicismo, alla "Tradizione". Avviene così una traslazione del problema del male dall'individuo alla società. Il male, cioè, non è più una caratteristica presente nel cuore dell'uomo come conseguenza del peccato originale ma origina dal progresso sociale che ha corrotto i costumi della "natura". In altre parole si ha la «trasposizione del problema del male dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico, con la conseguenza di trasferire nei puri termini dell'esperienza storica i dogmi tradizionali della caduta e della redenzione: si ha, insomma, la sostituzione della società all'individuo come soggetto di imputabilità» (OL, 59)⁸⁰.

Del Noce sottolinea, infatti, quanto unilaterali siano le tesi di chi intende il concetto di Rivoluzione, e dunque il marxismo, come unico erede del pensiero di Rousseau. Altrettanto parziale, sempre secondo Del Noce, è l'idea di leggere il filosofo di Ginevra esclusivamente come iniziatore della linea di pensiero che, facendo leva sulla ricerca autobiografica, si concluderebbe, filosoficamente nello spiritualismo francese, e letterariamente nell'atteggiamento intimistico-autobiografico. È questa la motivazione per cui Del Noce ritiene necessario fare i conti con Pierre Maurice Masson (1879-1916), e soprattutto con il suo lavoro *La religion de J.J. Rousseau*⁸¹. I lavori di Masson, come sottolinea Del Noce, sono una delle analisi più profonde dedicate al filosofo di Ginevra; tuttavia il loro limite, secondo il filosofo torinese, sta «nell'aver considerato la "restaurazione religiosa" di Rousseau soltanto in quanto conclude nella "religione di Chateaubriand" [...] e nell'aver sottovalutato il razionalismo (come antisoprannaturalismo) di Rousseau» (*ibidem*).

⁸⁰ Si tratta di una dottrina molto cara a Del Noce, perché inscindibile dall'insieme del suo pensiero. Tuttavia va precisato che quella dell'imputabilità del male sociale alla natura era già decisiva nel celebre libro di E. CASSIRER, *Die philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1999. Cito dalla seconda edizione invariata appena indicata. Originariamente la traduzione italiana era uscita nel 1936, presso lo stesso editore.

⁸¹ 3 vol; Hachette, Paris, 1956. Questo aspetto generale di Rousseau, la sua religione, ha attratto l'attenzione di Del Noce anche sul volume di H. GOUHIER, *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, in «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau», Genève, 1962, citato da Del Noce in RC, 175.

L'osservazione di Del Noce ha un fondamento consistente. Masson non avrebbe colto la distinzione tra le "essenze" di "libertinismo"⁸² e "illuminismo"⁸³. Rousseau criticerebbe non tanto i *philosophes* in generale, ma quegli elementi "libertini", che proseguiranno nell'illuminismo vero e proprio. Queste componenti "libertine" sono l'erudizione e la critica storica condotta appunto attraverso l'erudizione. «Dal fatto quindi che l'elemento nuovo di Rousseau sia la critica dei "philosophes" non si può inferire che questa novità sia destinata a proseguire soltanto nel romanticismo cattolico» (DL 60). Per chiarezza si potrebbe sintetizzare il giudizio in modo un po' grossolano: la critica di Rousseau ai "libertini" non esclude che egli accetti quegli indirizzi dell'illuminismo stesso destinati a teorizzare lo spirito rivoluzionario. A sua volta questo *penchant* rivoluzionario non esclude una dimensione religioso-autobiografica, sicché il suo pensiero allo stesso tempo appare, da un punto di vista religioso, in qualche modo come restauratore. La considerazione fondamentale di Del Noce è quella secondo cui il vero Rousseau è il filosofo della contraddizione. Eliminare la contraddizione significa non intendere il pensiero del ginevrino. «L'uno e l'altro di questi sviluppi – precisa infatti Del Noce – sono possibili soltanto attraverso la rimozione di molti aspetti del pensiero di Rousseau» (OL, 60).

Passiamo ora alla riflessione delnociana sulla *Professione di fede del vicario savoirdo*⁸⁴. Qui il nostro filosofo si sposta su un piano diverso, in qualche modo più pascaliano. La comprensione dell'uomo non è possibile attraverso i medesimi strumenti che si utilizzano nella scienza della natura. La scienza dell'uomo fa appello all'interiorità e alla sua "voce", in una parola alla sua "coscienza" come elemento divino (cfr. OL, 60). Questo appello all'interiorità, tuttavia, è unito a un

⁸² Come si sa, soprattutto negli anni in cui prevaleva l'idea di un "neo-illuminismo", si era sviluppata anche una simpatia filosofica per i "libertini". Anche qui si può parlare di un duplice aspetto del "libertinismo": quello filosofico vero e proprio, che poggiava sull'elemento dissacratorio – soprattutto delle religioni e della loro funzione di *instrumentum regni* – e quello, per così dire, letterario, che sfruttava la componente frivolo-letteraria dei salotti francesi dell'epoca. Su quest'ultima accezione vanno ricordati i lavori di Michel Maffesoli e, da ultimo, anche per gli elementi biografici dei protagonisti, il volume di B. CRAVERI, *Gli ultimi libertini*, Adelphi, Milano, 2016. Della stessa Craveri si ricorda anche *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano, 2006 e infine IDEM, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Adelphi, Milano, 2001. Si aggiunge che l'essenza del "libertinismo" equivale in Del Noce alla definizione di "*libertinage erudit*".

⁸³ Per questa distinzione cfr. A. DEL NOCE, *La crisi libertina e la ragion di stato*, in PLURES, *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Atti del II Congresso Internazionale di studi umanistici, Bocca, Roma-Milano, 1953, pp. 35-47. L'articolo è stato poi ripreso in Rc, 433-461.

⁸⁴ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *L'Emilio, Libro IV*, In *Opere*, cit. pp. 540 e sgg.

naturalismo⁸⁵ presupposto nella filosofia rousseauviana, ossia la visione per cui la natura umana è di per sé buona, almeno all'origine. È stata poi la società a corrompere la natura (cfr. OL, 61). In questo senso si comprende anche la critica, che il “vicario savoirdo” muove alle religioni storiche. Egli fa appello dunque a una religione naturale che si avvicinerrebbe di più a quella dell'uomo nel suo “stato di natura”, che per un certo verso sarebbe legata al buon senso. Una religione razionale, la cui “razionalità” sarebbe stata corrotta dalle religioni storiche (cfr. MRP, 43).

Un passaggio molto importante nello svolgimento delle argomentazioni di Del Noce, ma altrettanto ostico per la comprensione del lettore è rappresentato dal confronto, avanzato da Del Noce, fra Rousseau e quei filosofi seicenteschi che hanno rifiutato la posizione libertina, ossia Cartesio, Pascal e Malebranche. Con uno di quei salti improvvisi e inconsueti che vivificano (e molto anche complicano) il procedimento delnoceano, vengono qui sottolineate le vicinanze e le distanze tra Rousseau e i tre soprannominati filosofi del '600. L'orizzonte di riferimento di Del Noce, non dimentichiamolo, è sempre il problema Marx, o meglio il problema Della Volpe interprete di Marx.

Per quanto riguarda Malebranche: La *Professione di fede*, e più in generale tutto l'*Emilio* (1762), riproporrebbe in buona sostanza la filosofia di Malebranche, una volta che quest'ultima fosse liberata dagli elementi metafisici di origine cartesiana. Come afferma Bréhier, «Per Rousseau come per Malebranche il sentimento è un mezzo che ci è dato da Dio per portarci verso l'ordine; soltanto, per Malebranche questo sentimento non appartiene alla natura primitiva e normale dell'uomo: non è diventato necessario se non dopo la corruzione di questa natura da parte del peccato originale, per contrariarne l'effetto. [...] Rousseau segue

⁸⁵ Come è ben noto questo termine indica un'impostazione per cui la natura è l'oggetto primo dell'indagine filosofica. In questa prospettiva la realtà può essere compresa soltanto mediante le leggi naturali, o, come avrebbe detto Campanella, *iuxta propria principia*. Questo presupposto, come si sa, caratterizza buona parte della “scienza moderna”. Diverso però il giudizio di Rousseau; in lui infatti il concetto di natura è assai più ricco. La natura non è soltanto un dato di fatto che possa essere indagato dalla scienza, ma è un vero e proprio dover essere. Con le dovute cautele si potrebbe riscontrare un'analogia con il detto di Francesco Bacone, per cui la natura si può dominare soltanto obbedendole. Ben inteso altrettanto marcata è la differenza fra i due. L'intento di Bacone è quello di dominare la natura; l'intento di Rousseau è quello di adeguarsi ad essa. Circa la *science de l'homme*, può essere utile la lettura dei numerosi testi di S. MORAVIA, soprattutto *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1970 e *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, Ph. Pinel e dell'anonima della “Décade”*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

Malebranche in tutto, con questo punto di differenza, che dà alla natura quel che l'oratoriano dava alla grazia»⁸⁶.

Per ciò che concerne Rousseau, egli “incontra” un particolare Pascal naturalizzato (per celia potremmo dire “snaturalizzato”) e pelagianizzato⁸⁷. È vero che in Rousseau si possono trovare molti temi pascaliani, e tuttavia essi appaiono profondamente trasfigurati. Compaiono infatti le idee di “insufficienza dello spirito umano”, di “potenza menzognera dell'orgoglio”, di “misteri impenetrabili che ci circondano”, di “incommensurabilità dell'uomo con l'universo”, di “piena conformità alla vera e autentica ragione, attraverso la sconfessione delle pretese totalitarie della ragione stessa”. In questo modo Del Noce vedrebbe forse in Rousseau una sorta di calco del vero filosofare, intesi, appunto, da Pascal come “*se moquer de la philosophie*”? Per nulla affatto; perché a Rousseau, secondo Del Noce mancherebbe quel riferimento alla metafisica “cartesiana” che sorregge invece la riflessione di Pascal. La “dimenticanza” dell'aspetto metafisico del “cartesianismo”, pur così importante sia per Pascal, sia per Malebranche, conduce Del Noce a delineare un'immagine di Rousseau che in qualche modo unifichi temi cartesiani con temi malebrancheani. Detto in maniera meno contorta, si potrebbe sintetizzare in questo modo: tanto Pascal quanto Malebranche, rivelano, o in positivo, o in negativo, una forte eredità cartesiana. Se si prescinde da essa in Rousseau vengono a convergere altri temi di Pascal e Malebranche. Andiamo con ordine. Rousseau è costretto a mettere in parentesi il Cartesio “metafisico” proprio dal fatto di accettare la visione storiografica dei *philosophes*.

Di Cartesio, infatti, Rousseau sottolineerebbe la componente “materialistica”. Non solo grazie alla sua nuova visione della scienza fisica, ma soprattutto per un'altra considerazione ancora più importante: Cartesio sarebbe dovuto ricorrere a una spiegazione meccanicistica, anche per quel che riguarda il funzionamento della *res extensa*, per controbattere l'obiezione pericolosissima, avanzata dai libertini, di un Dio “cattivo”⁸⁸.

⁸⁶ É. BRÉHIER, *Lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*, in «Revue internationale de philosophie» 1 (1938), pp. 98-142, cit. alle pp. 104 e 120, riportato da Del Noce in OL, 61.

⁸⁷ Per essere precisi bisogna ricordare che Del Noce sottolinea giustamente che del monaco irlandese ci rimangono scarsissime testimonianze. Quel che sappiamo, tra cui il termine generale di “pelagianesimo” come forma di radicale attenuazione del peccato originale, ci viene dalla polemica di sant'Agostino, appunto, anti-pelagiana. Nel senso indicato da Del Noce adopereremo anche noi i termini “pelagiano” ed “anti-pelagiano”.

⁸⁸ Come si sa, la principale fonte di informazione sui libertini e di riflessione sulla loro visione del mondo fu, per Del Noce, il fondamentale libro di R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première*

In questo senso in Rousseau vi è la ripresa del *Discorso sul metodo* di Cartesio, ma rimanendo appunto nell'impostazione storiografica dei *philosophes*⁸⁹. In altre parole, come afferma Del Noce, la posizione di Rousseau nei confronti dei grandi filosofi cristiani del '600 rende evidente il limite della critica del ginevrino al cosiddetto filosofismo. Crediamo si possa parafrasare precisando che per filosofismo si intende in Rousseau il privilegiamento della ragione (ossia della filosofia) come rapporto tra l'uomo e il mondo – escludendo con ciò, solo per fare il più evidente degli esempi, la dimensione del sentimento. Il rapporto di Rousseau rispetto ai grandi filosofi cristiani del '600, infatti, si sviluppa secondo Del Noce all'interno di un naturalismo condizionante – comunque si voglia intendere il termine rousseauviano di "natura". Assume perciò «un significato irrazionalistico: la perdita della nozione di verità per "l'apoteosi dell'io" (OL, 63)⁹⁰.

3.4. Rousseau e Marx

Per introdurre una differenza fondamentale che separa l'interesse di Del Noce per il razionalismo ottocentesco (e per la negazione del peccato originale, che allontana di necessità il razionalismo stesso dal soprannaturale) e l'interesse di Galvano Della Volpe per il marxismo, che per lui è ad un tempo erede e negatore del

moitié du XVIIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage. Abbiamo potuto consultare quest'opera nella ristampa anastatica delle Éditions Slatkin di Ginevra nel 2000. L'originale era apparso in 2 voll, Boivin, Paris, 1943. Claudio Cesa, in una recensione (C. CESA, *Augusto Del Noce e il pensiero moderno*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 2 (1993), pp. 186-211, cfr. p. 187), pur decisamente favorevole a *Il problema dell'ateismo*, riprende però l'osservazione di Giuseppe Radetti, secondo la quale Del Noce avrebbe trascurato la storiografia sul fenomeno libertino successiva al libro del Pintard. L'osservazione è ineccepibile. Va però considerato che Del Noce sviluppa teoricamente i presupposti di René Pintard, e soprattutto la definizione di libertinage érudit che risale al Pintard stesso.

⁸⁹ Come si sa, Rousseau ha una posizione ambivalente rispetto al cartesiano *Discourse de la méthode*. L'obiezione principale di Rousseau consiste nel fatto che Cartesio avrebbe preso le mosse dal pensiero ("ossia dal "cogito") per arrivare all'esistenza del mondo esterno. In poche parole, prima ci sarebbe il pensiero e poi il mondo esterno. Per Rousseau, invece, che ignora la critica cartesiana della sensazione, la quale non si sottrae al dubbio perché anch'essa potrebbe ingannare, le sensazioni stesse, per Rousseau, dimostrano l'esistenza del soggetto nonché degli altri esseri. Con le parole stesse di Rousseau, «io chiamo materia tutto ciò che sento fuori di me e agisce sui miei sensi; e chiamo corpi tutte le porzioni di materia che concepisco riunite in esseri individuali. In tal modo tutte le dispute degli idealisti e dei materialisti non significano nulla per me: le loro distinzioni sull'apparenza e la realtà dei corpi sono chimere» (J.J. ROUSSEAU, *L'Emilio*, Libro IV, in *Opere*, cit., p. 541).

⁹⁰ Si può aggiungere a quanto osservato in precedenza che tale "apoteosi dell'io", che troverà grande diffusione in età romantica, è fondamentale per comprendere l'influenza di Rousseau sulla letteratura di indirizzo autobiografico.

razionalismo, basterà ricordare questo presupposto. Del Noce e Della Volpe riflettono a lungo su Rousseau, e non possono esimersi dal ripensare l'idea di peccato originale. Ma per l'uno, il peccato originale rousseauviano è una pericolosa deviazione verso le negazioni dell'immanentismo; per l'altro è un antiquato rimasuglio di un filosofare non ancora compiutamente moderno, cioè marxiano.

Resta però un'altra considerazione fondamentale. Sia per Del Noce, sia per Della Volpe, quantunque per ragioni contrarie, Rousseau è in una posizione "instabile".

Riprendiamo la questione dalla prospettiva di Della Volpe. Secondo una tradizione consolidata, nel marxismo e nelle sue linee teoriche generali, il peccato originale viene rifiutato, perché implica l'alienazione dell'uomo motivata dalla sua sottomissione a un Dio trascendente. Inoltre questa sottomissione alla trascendenza di Dio altro non è che la maschera – o se si vuole l'"ideologia" – che giustifica il dominio della borghesia sul proletariato⁹¹.

Abbiamo estrapolato dalle parole di Del Noce la considerazione che il giudizio dell'volpiano su Rousseau intendesse la particolarità di ogni individuo come derivante, non da un valore trascendente, ma dal garantire a tutti le medesime condizioni. Il merito di Rousseau, insomma, per Della Volpe, è il concetto «della razionalità di un'eguaglianza consistente in una proporzionalità universale di disequaglianze o differenze di valore (civile o sociale) e individuali-empiriche»⁹². Con ciò Della Volpe intende dire che l'eredità positiva lasciataci da Rousseau sta nell'idea di uguaglianza, che non è però un concetto astratto o trascendente, ma si

⁹¹ Decisivo è al proposito una distinzione che Del Noce introduce discutendo il libro di E. NOLTE, *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano, 1966, trad. it. di F. Saba Sardi e G. Manzoni, ma apparso con il titolo tedesco *Der Faschismus in seiner Epoche*, Piper, München, 1963. Per scrupolo precisiamo che l'ultima edizione italiana del 1993, presso SugarCo, Milano, ha come titolo *Il fascismo nella sua epoca: i tre volti del fascismo*, con i medesimi traduttori. Discutendo il libro di Nolte, che parlava del fascismo come di negazione della trascendenza, Del Noce rilevava che l'analisi di Nolte era pienamente accettabile a condizione che si distinguesse tra "trascendenza orizzontale" e "trascendenza verticale" o "religiosa" (cfr. ES, 113). "Trascendenza orizzontale" significava una trascendenza "entro la storia", la cui totalità poteva trascendere l'individuo e garantirne l'"alterità" rispetto ad un altro individuo. Non poteva quindi garantire il soprannaturale, cioè la possibilità di trascendere la stessa totalità della storia. Cfr. E. RANDONE, *Trascendenza e storia nel pensiero di Ernst Nolte*, in «Annuario filosofico» 19 (2003), pp. 361-382. In questo senso deve essere intesa la differenza fondamentale che Del Noce stabilisce fra i termini di "totalità" e "trascendenza". La "totalità" è per Del Noce la trascendenza orizzontale, mentre la trascendenza autentica è, invece, quella verticale. È ovvio, che nel caso specifico di Galvano Della Volpe, la "trascendenza orizzontale" si esplica unicamente nella società.

⁹² G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 29.

realizza nella società, la quale appunto ha il compito di riequilibrare le disuguaglianze naturali.

Questo problema è definito da Della Volpe come questione della “libertà egualitaria”⁹³. Essa si distingue dalla “libertà civile”, che conserverebbe invece aspetti “umanitari”, spiritualistici, e addirittura, platonistici. Se possiamo dire così il concetto di “libertà civile”, nel senso tradizionale del termine, ossia quello teorizzato da Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant, ecc., è, per così dire, “indigesto” a Della Volpe, perché nell’ambito della libertà del liberalismo classico, viene sempre privilegiato l’individuo rispetto alla società. Si aggiunga che la libertà, modellata dal liberalismo classico, si pone come obiettivo primo quello di garantire l’iniziativa economica dell’individuo, la proprietà privata di quelli che sono – a dirla con Marx – i mezzi di produzione, e presuppone sempre la concezione che l’uomo mantenga inalterata la sua superiorità sulla collettività⁹⁴. Di questa concezione della superiorità dell’individuo sulla collettività Della Volpe è stato critico ferocissimo, giacché per lui il primato attribuito all’individuo non è altro che l’ideologia della classe borghese, utilizzata da essa per legittimare il proprio potere.

Della Volpe ritiene invece che occorre riprendere da Rousseau il concetto della vera libertà, ossia quella egualitaria. Quest’ultima indica «il diritto di qualunque essere umano al riconoscimento sociale delle sue personali capacità [...]: è l’istanza strettamente democratica del merito e quindi del diritto al lavoro garantito: infine del potenziamento sociale dell’individuo umano in genere, della sua persona»⁹⁵.

Il pensiero di Della Volpe riveste un’importanza straordinaria anche per quanto concerne il rapporto fra marxismo e cristianesimo. Non abbiamo potuto prendere analiticamente in considerazione le riflessioni di Della Volpe sull’idea di “persona”. Ma ci basterà ricordare che anche il filosofo imolese si è posto questo fondamentale problema. Ne conosciamo altresì la sua risposta. La questione si acuisce non appena si rifletta sul fatto che anche Del Noce insiste sull’idea di “persona”, sebbene come abbiamo visto egli non amasse particolarmente il concetto di “personalismo”. In sintesi si può dire che la “persona” serve a chiarire la

⁹³ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 33 e sgg, capitolo II dal titolo *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*.

⁹⁴ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 34. Per questo concetto cfr. anche *La libertà comunista*, cit.

⁹⁵ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit. pp. 52-53.

differenza fondamentale che separa la visione cristiano-cattolica di Del Noce, da quella marxista di Della Volpe. Sintetizzando ulteriormente: attraverso il concetto di “persona” si decide il destino del rapporto teoretico fra marxismo e cattolicesimo. Se la “persona” dellavolpiana e la “persona” delnociana fossero compatibili sarebbero compatibili anche marxismo e cattolicesimo. In caso contrario i termini sono invece inconciliabili. I sostenitori della conciliabilità tra marxismo e cattolicesimo sono stati gli aderenti alla sinistra cristiana, in particolare Franco Rodano. Anche a questo proposito è determinante la posizione di Della Volpe. In sostanza la sinistra cristiana partiva dal presupposto che nel pensiero di Marx convivessero istanze diverse che potevano essere legittimamente separate: un “Marx metafisico”, ateo e materialista, che poteva essere rifiutato senza intaccarne l’analisi economico-sociale. Della Volpe pensava invece che il pensiero di Marx, se possiamo dir così, fosse un corpo unico e che, se fosse stato scisso, si sarebbe dissolto nella sua totalità. In questa alternativa non stupisce che Del Noce “desse ragione” a Galvano Della Volpe. Nonostante ciò è naturale che l’impostazione dei due filosofi sia opposta: Della Volpe, in accordo con Marx, Del Noce, in totale disaccordo.

Un secondo punto di accordo/scontro tra Del Noce e Della Volpe concerne il rapporto tra Rousseau e Marx. Il punto d’inizio è piuttosto semplice: Del Noce, come abbiamo visto, nega che ci sia una continuità necessaria e univoca tra Rousseau e Marx, in quanto per il nostro filosofo quella di Rousseau precursore di Marx è semplicemente una delle interpretazioni possibili. Della Volpe invece ritiene che soltanto la prosecuzione di Rousseau in Marx possa mettere in evidenza gli aspetti positivi del ginevrino. Riprendendo ancora una volta la terminologia di Benedetto Croce potremmo sostenere che il “Rousseau vivo” è il Rousseau che prosegue in Marx, mentre il Rousseau in qualche modo platonizzante sarebbe il “Rousseau morto”.

3.5. Difficoltà intrinseche alla delineazione del rapporto fra Rousseau e Marx

A nostro avviso, il giudizio di Della Volpe su Rousseau, proprio in quanto marxista, è più lineare di quello di Del Noce. Intanto perché la prosa di Della Volpe è più semplice e più facile da approfondire. In secondo luogo perché nella posizione di Del Noce compare un numero di temi decisamente superiore a quelli trattati dal filosofo imolese. Naturalmente ciò non toglie nulla alle argomentazioni di

quest'ultimo; rende soltanto necessario soffermarsi più estesamente sull'interpretazione di Del Noce.

Affermare in maniera netta che Rousseau continua in Marx è, come ammette lo stesso Della Volpe, problematico in quanto, come ben si sa, Marx ha citato raramente Rousseau nelle sue opere⁹⁶. Della Volpe ricorda, ad esempio, che nella *Questione ebraica* Marx nomina Rousseau in maniera frettolosa, e come esempio della visione politico borghese. Sempre nella *Questione ebraica* Marx passerebbe sotto silenzio quanto di rousseauviano la sua stessa *Weltanschauung* conserverebbe. Per Della Volpe infatti il problema dell'egualitarismo rousseauviano è proprio l'aspetto più evidente che Marx riprende dal filosofo di Ginevra. Per di più, secondo Della Volpe, Marx darebbe per presupposta l'influenza dell'egualitarismo rousseauviano nella formazione del pensiero di Marx.

Della Volpe, a questo proposito, cita alcuni passi tratti dal *Discorso sull'ineguaglianza* di Rousseau per mostrare, appunto, questa continuità. Egli afferma: «Nella specie umana concepisco due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica, perché è stabilita dalla natura, e consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo e di qualità spirituali o dell'anima; l'altra, che può dirsi morale o politica, perché dipende da una specie di convenzione, ed è stabilita o almeno permessa dal consenso degli uomini. Questa consiste nei vari privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri, come d'esser più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche di farsene obbedire»⁹⁷.

Secondo Della Volpe, la disuguaglianza naturale, che Rousseau non può non negare, dipenderebbe dalla natura stessa. Dunque non vi è altra ragione per cui un uomo sia più forte di un altro, o più in salute di un altro. Allo stesso modo sarebbe impossibile «cercare se [...] vi fosse qualche nesso essenziale fra le due disuguaglianze»⁹⁸. In un momento storico in cui trionfa l'assolutismo, la ricerca di Rousseau passa dall'ammissione che non vi è alcun collegamento tra la

⁹⁶ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 66. A questo proposito, come ricorda Mario Dal Pra, «Il merito di avere per primo istituito un raffronto Rousseau-Marx spetta in Italia a Galvano Della Volpe, il pensatore che, scomparso nel 1968, si era mosso dapprima nell'ambito della crisi dell'attualismo gentiliano per proporre, in seguito, una sua personale interpretazione del marxismo che ha dato luogo, con gli studi di Mario Rossi, di Nicolao Merker e di Lucio Colletti, ad una vera e propria scuola affermatasi nella cultura italiana degli anni Sessanta» (M. DAL PRA, *Rousseau e Marx*, Conferenza tenutasi in ricordo del bicentenario della morte di Rousseau, Milano, Maggio 1978, p. 1, <http://docplayer.it/22411690-Rousseau-e-marx-di-mario-dal-pra.html>).

⁹⁷ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 42.

⁹⁸ *Ibid.*

diseguaglianza naturale e quella sociale, o in altri termini «tra la natura umana e la legge, tra l'individuo e la società — se non si vuole adulare i tiranni ammettendo che chi ha il potere politico o la ricchezza valga necessariamente più di chi obbedisca o del povero: e non resta che cercare nel progresso storico le origini e il senso della presente sottomissione della natura (individuale umana) da parte della legge»⁹⁹.

Abbiamo parlato più volte di stato di natura. Come molti interpreti sottolineano, per esempio anche a proposito di Hobbes, questa nozione è assai complessa. Crediamo si possa dire lecitamente che per Rousseau lo stato di natura sia un'ipotesi precedente la formazione della società storica. In questo stato, secondo Rousseau, la diseguaglianza, anche quella naturale, ha importanza minore di quanto gli uomini credano. Alcune di queste differenze, che gli uomini spacciano per naturali, dipendono in realtà dalle abitudini, insomma dallo stile di vita cui ciascuno individuo deve adeguarsi fin dalla nascita. Così alcuni caratteri fisici, ad esempio quelli di forza o di debolezza, dipendono in gran parte dall'educazione ricevuta. Così come dall'educazione dipendono le differenze “spirituali” fra gli uomini. Infatti è solo quest'ultima che può far accrescere la cultura di un uomo ed è solo da questa, dunque, che dipende la differenza tra spiriti colti ed incolti. Infatti se un uomo è cresciuto in un ambiente che non ha stimolato la sua ricchezza culturale, egli sarà paragonabile ad un nano che, dice Rousseau, ha a che fare con un gigante. Stando così le cose l'influenza dell'educazione appare determinante. «Ora – afferma Rousseau –, se si paragona la diversità prodigiosa d'educazione e di genere di vita, che regna nei differenti ordini dello stato civile, con la semplicità e l'uniformità della vita animale e selvaggia, in cui tutti si nutrono degli stessi alimenti, vivono nello stesso modo e fanno esattamente le stesse cose, si comprenderà come la differenza da uomo ad uomo debba esser minore nello stato di natura, che in quello di società, e come la disuguaglianza naturale debba aumentare nella specie umana con la disuguaglianza di istituzione»¹⁰⁰.

Pertanto il filosofo ginevrino giunge a negare che nello stato di natura si possa parlare di servitù. Lo stato di natura è così ampio da non creare conflitti tra gli individui, nemmeno relativamente ai bisogni primari. Nella ricchezza e nell'ampiezza della natura ogni esigenza può essere soddisfatta. Il passaggio dalle considerazioni cui abbiamo appena accennato, alla struttura di pensiero di Marx,

⁹⁹ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 69.

¹⁰⁰ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 58.

avviene attraverso l'analisi della disegualianza sociale che a sua volta è generata dall'introduzione della proprietà privata.

Alla proprietà privata si aggiunge anche una forma germinale di divisione del lavoro. Ciò perché le attitudini e le capacità di un individuo superano quelle di un altro individuo, oppure sono inferiori ad esse. La conseguenza più evidente è che in quest'ipotetico stato di natura alcuni hanno troppo ed altri non hanno di che sopravvivere¹⁰¹. Occorrerà allora un diverso criterio per realizzare l'eguaglianza sociale: i cittadini stessi dovranno essere distinti (e avvantaggiati oppure svantaggiati) non in base alla loro ricchezza, agli onori, alla nobiltà, ecc. Devono invece essere distinti e favoriti in proporzione ai servizi che svolgono per lo Stato. «In questo senso bisogna intendere un passo di Socrate nel quale [egli] loda i primi Ateniesi per aver saputo distinguer bene quale fosse la più vantaggiosa delle due specie d'uguaglianza: la prima consiste nel far parte degli stessi vantaggi a tutti i cittadini indistintamente, e l'altra nel distribuirli secondo il merito di ciascuno. [...] Le classi dei cittadini devono dunque essere regolate, non sul loro merito personale, ciò che sarebbe un lasciare al magistrato il modo di fare un'applicazione quasi arbitraria della legge, ma sui servizi reali che rendono allo Stato, che sono suscettibili di una valutazione più esatta»¹⁰².

Proseguendo l'argomentazione Della Volpe osserva giustamente l'analogia tra la proposta di Rousseau e quella che sarebbe stata perfezionata poi da Marx. Della Volpe la definisce giustizia distributiva; in questo caso la retribuzione si fonda sui servizi resi alla società e sulle possibilità di ciascun cittadino. Della Volpe aggiunge altresì che la giustizia distributiva deve diventare reale per tutti gli individui, e non rimanere allo stato di "ideologia"¹⁰³, ossia di un'idea che maschera l'oppressione borghese. Della Volpe infatti nota che la proposta di Rousseau, se sviluppata rigorosamente, richiede la creazione di una nuova società, anzi di una società totalmente nuova¹⁰⁴. Torniamo così, da un'altra prospettiva al concetto di Rivoluzione. A questo punto Della Volpe così conclude: «Qui si può rilevare che l'analisi ricostruttiva fatta sopra della linea autentica, profonda, della problematica del *Discours* (nel suo complesso) ci conferma ad abundantiam il nesso

¹⁰¹ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit. pp. 64-65.

¹⁰² J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 96, trad. leggermente modificata.

¹⁰³ Cfr. a questo proposito la stimolante voce di M. CACCIARI, appunto sul concetto di ideologia, in N. ABBAGNANO (et al), *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, UTET, Torino, 1998, *ad vocem*.

¹⁰⁴ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 71.

precedentemente stabilito fra egualitarismo russoiano e socialismo scientifico: basti soltanto ricordare l'appello conclusivo di Rousseau alla "giustizia distributiva", il suo geniale moderno richiamo a questa capitale categoria etico-politica aristotelica, al fine di contrapporre la superiorità della eguaglianza sociale (basata sui "servizi reali" resi alla società da parte degli individui, cioè "proporzionati ai loro talenti e forze" differenti, "inequali") alla stessa eguaglianza naturale, quell'eguaglianza "rigorosa" dello "stato di natura" che, ammesso che fosse "praticabile" nella "società civile", risulterebbe ingiusta per la sua indifferenza anarchica alla diversità degli individui, alle persone»¹⁰⁵.

Come si distingue la posizione di Del Noce da quella di Della Volpe? Naturalmente valgono le analogie tra i due filosofi che abbiamo sottolineato in precedenza. Tuttavia le differenze emergono quando si tratta del "platonismo" più o meno esplicito di Rousseau. Il filosofo imolese attribuisce al "Rousseau morto" l'aspetto platonico, che per altro non nega. Del Noce al contrario accentua il "platonismo di Rousseau"; e ciò lo conduce a negare la possibile continuità tra Rousseau e Marx (cfr. MRP, 93), che ritiene un'ipotesi unilaterale. Afferma cioè che non vi è né una discendenza storica, né dialettica tra il filosofo ginevrino e quello tedesco (cfr. *ibidem*). Per marcare la differenza tra i due filosofi Del Noce cita in particolare l'*Emilio*, riferendosi al tema che ha assunto grande importanza in Rousseau, cioè l'educazione. Non possiamo qui soffermarci sulla differenza sostenuta da Rousseau fra "volontà di tutti" e "volontà generale". Dobbiamo però rimarcare una funzione particolare dell'educazione stessa: «L'educatore rivela ad Emilio la sua volontà profonda; così il Legislatore rivela al popolo la sua "volontà generale"» (MRP, 93).

Sembrerebbe di udire parlare Platone. Tuttavia questo apparente platonismo di Rousseau si distanzia da Platone per quanto riguarda l'innatismo, che per Rousseau concerne le coscienze, e per Platone, come si sa, le idee. Si tratta qui di un aspetto dell'"ambiguità" di Rousseau sulla quale già abbiamo parlato a lungo. In questo caso l'ambiguità consiste nell'opposizione e nella coesistenza di platonismo e critica delle idee innate. Per Del Noce, infatti, Rousseau, ricercando un platonismo senza idee innate approda ad «un platonismo... senza platonismo» (MRP, 73)! In qualche modo, dunque, anche se l'analisi di Della Volpe e Del Noce procede per due linee parallele, troviamo anche qui una sorta di corrispondenza. Della Volpe segnalava il

¹⁰⁵ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., p. 72.

platonismo come carattere “morto” di Rousseau; Del Noce ne segnala la ripresa, anche se questa è contraddittoria. Del Noce però afferma con chiarezza che in ogni caso è forzato eliminare il platonismo di Rousseau, perché questo aspetto nelle intenzioni dell'autore riveste un'importanza centrale.

Da un lato, Del Noce sottolinea che Rousseau (come del resto anche Voltaire), apprezzava John Locke, il filosofo che affermava la derivazione delle idee dall'esperienza, e perciò negava l'innatismo (cfr. MRP, 73)¹⁰⁶. Tuttavia, come abbiamo già affermato, se per un verso Rousseau accetta la critica illuministica della tradizione – e la critica dell'innatismo ne è un esempio – per altro verso si distanzia anche dai *philosophes*. «Il testo che mostra in miglior luce questa duplicità di aspetti, è proprio la *Professione di fede*» (MRP, 73). Qui, infatti, Del Noce sottolinea che Rousseau esprime la sua ammirazione per *La repubblica* di Platone. È proprio l'opera di Platone che trasmetterà a Rousseau l'importanza del rapporto tra politica e pedagogia, essenziale sia nel *Contratto sociale*, sia nell'*Emilio* (cfr. MRP, 74). Del Noce sottolinea inoltre come vi siano molti temi che avvicinano la filosofia di Rousseau a quella di Platone, come ad esempio la condanna, da parte del filosofo greco, dell'arte imitativa (*La repubblica, Libro X*), che ha forti analogie con la rousseauviana *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*¹⁰⁷.

Del Noce a questo punto intende dimostrare che l'elemento platonico del pensiero di Rousseau non è un fattore secondario, che può essere negato con facilità. L'affermazione di Della Volpe che il “platonismo” di Rousseau sia un elemento “morto” del suo pensiero, deve ritenersi, per Del Noce, fuorviante. Questo almeno lo spirito di tutta la critica delnociana a Della Volpe sul tema Rousseau. Una conferma inequivocabile di ciò sta nel fatto che, sempre nella *Professione di Fede* Rousseau intenda ricollegare in qualche modo il suo pensiero a quello di Cartesio. Qui Del

¹⁰⁶ Nel periodo in cui Rousseau risiedeva a Les Charmettes, ossia la tenuta in cui il filosofo visse tra il 1736 ed il 1742, nei pressi di Chambéry, ospite di Françoise-Louise de Warens, la lettura preferita da Rousseau era il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, 1690 (cfr. MRP, 72, nota 32).

¹⁰⁷ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit. pp. 199-276. La lettera, scritta fra il gennaio-febbraio e il 9 marzo 1758, segna la rottura di Rousseau con Voltaire e i *philosophes*. Si tratta infatti della risposta ad un articolo di d'Alembert, uscito nell'*Encyclopédie* (vol. VII, ottobre 1757, alla voce *Genève*). Qui d'Alembert criticava aspramente il divieto agli spettacoli teatrali che era in vigore a Ginevra fin dal 1617. Questa critica riprende la battaglia portata avanti tra gli altri da Voltaire contro i pregiudizi sugli attori e le critiche alla loro sregolatezza di costumi. La risposta di Rousseau è molto netta: prende posizione a favore della tradizione, critica voltaire e d'Alembert accusandoli di voler sovvertire i costumi e riprende, appunto, gli argomenti platonici di critica all'arte drammatica, veicolo di corruzione e di irreligione. Gli spettacoli, proprio come affermava Platone, in Rousseau sono criticati perché invece di favorire un atteggiamento equilibrato dell'uomo, ne accentuano le passioni smodate.

Noce affronta direttamente l'argomento, sottolineando che nel filosofo di Ginevra il "dubbio" ha una valenza molto differente da quella di Cartesio. Questa diversa valenza indica che la filosofia rousseauviana non può non essere che una filosofia dell'interiorità. Per queste ragioni si presenta il legame tra filosofia dell'interiorità rousseauviana e visione platonica. Si tratta della ben nota tesi per cui nella speculazione platonica le idee trascendono il mondo sensibile e addirittura l'uomo, del quale ultimo l'anima – che ha conosciuto queste idee – è l'elemento interiore e più profondo¹⁰⁸. «In tutte le filosofie dell'interiorità abbiamo la presenza nell'anima dell'idea dell'infinito e del perfetto; idee che corrispondono al "cuore" di Rousseau, organo della moralità» (MRP, 74, nota 33).

È ovvio che l'interiorità rousseauviana affermata da Della Volpe differisce sin dalle fondamenta da quella affermata da Del Noce. Ripetiamo per chiarezza che, mentre per Della Volpe la vera interiorità dell'uomo non si può cercare altro che nella società, per Del Noce l'interiorità, cioè il rapporto dell'uomo con se stesso, può prescindere dal rapporto dell'uomo stesso con la società. "Può" perché si tratta di una possibilità e non già di una necessità. Da ciò discende del tutto naturalmente la strada percorsa all'indietro che ritorna a Cartesio. Ci sembra persino superfluo ricordare che il dubbio cartesiano è una forma autentica di rapporto dell'uomo con se stesso. Per Cartesio il dubbio veniva riportato alle sue estreme conseguenze. In altre parole si fermava soltanto di fronte all'evidenza del *cogito*. Queste estreme conseguenze apriranno quella via che concluderà nell'empirismo di Locke¹⁰⁹. È altrettanto evidente che una concezione empiristica delle idee implica che esse perdano necessariamente ogni contenuto trascendente.

Che per Rousseau il dubbio debba condurre alla certezza – vale a dire che il dubbio non possa essere definitivo (cfr. MRP, 74) – è evidente. E lo dimostra un passo autobiografico dello stesso Rousseau. «Ero in quelle disposizioni d'incertezza e di dubbio che Descartes esige per la ricerca della verità. Questo stato è poco fatto per durare, è inquietante e penoso; non vi è che l'interesse del vizio o la pigrizia

¹⁰⁸ È vero, come si è detto, che in Rousseau vi è la negazione dell'innatismo. Tuttavia occorre notare, com'è stato detto diverse volte, il carattere ambiguo di Rousseau. Secondo Del Noce sarebbe un "platonismo senza platonismo", ossia una posizione incoerente. Non si può cioè negare l'innatismo e contemporaneamente abbracciare la filosofia platonica.

¹⁰⁹ Ricordiamo il libro già citato di C.A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, cit. che può essere considerato il manifesto chiave del neo-illuminismo di Nicola Abbagnano, perché affermava che l'autentica via di sviluppo dei temi cartesiani era quella dell'illuminismo di Locke cioè il suo empirismo.

dell'anima che vi ci lasci»¹¹⁰. Questo argomento è incontrovertibile. Se il dubbio fosse insuperabile, infatti, si dovrebbe necessariamente arrivare allo scetticismo, e questa condizione (che potremmo quasi definire “esistenziale”), condurrebbe alla corruzione del cuore¹¹¹. Andare oltre il dubbio è dunque per Rousseau un'esigenza dell'anima autentica.

A differenza di Cartesio, dunque, nell'*Emilio* il Vicario savoiano non utilizza il dubbio come metodo: occorre cioè non addormentarsi in esso. Addormentarsi nello scetticismo condurrebbe necessariamente ad un lassismo morale correlato allo scetticismo stesso¹¹². D'altronde Rousseau, sempre nella *Professione di fede*, vuole distinguersi inequivocabilmente dal cosiddetto illuminismo di sinistra, e dal suo materialismo, dal suo scetticismo e dal suo ateismo. Soprattutto nei confronti del cosiddetto *libertinage érudit*, e alle sue istanze radicalmente dissacratorie, il Vicario savoiano, infatti, ribatte: ci «si dice che la coscienza è il prodotto dei pregiudizi; però io so, per mia esperienza, ch'essa si ostina a seguire l'ordine della natura contro tutte le leggi degli uomini»¹¹³. Si nota dunque il netto rifiuto di Rousseau all'obiezione materialistica che riduceva la coscienza a una semplice funzione materiale. Si tratta della linea che verrà poi ripresa e portata alla sua massima espressione da Marx. Ma in Rousseau si può notare un rifiuto del dubbio che, in qualche misura, sembra avvicinare il filosofo ginevrino a Pascal, e allontanarlo da Cartesio. Approssimativamente si potrebbe dire che la differenza fondamentale tra il dubbio cartesiano e il dubbio rousseauviano sta in questo: in Cartesio il dubbio ha prima di tutto la funzione di garantire la conoscenza filosofico-scientifica; in Rousseau il dubbio è determinante nell'ambito della vita spirituale dell'uomo, e in essa potrebbe avere conseguenze assai gravi: il «dubbio sulle cose che c'importa conoscere – afferma Rousseau nell'*Emilio* – è uno stato troppo violento per lo spirito umano: esso non vi resiste a lungo; si decide suo malgrado in un modo o in un altro, e preferisce ingannarsi che non credere nulla»¹¹⁴.

L'ultima questione è la seguente: ne abbiamo già parlato, ma dobbiamo riproporla perché in questa nuova prospettiva tocca problemi politici e morali. Che

¹¹⁰ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 538.

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹² Per precisione ci sembra giusto affermare che Del Noce non sostiene che il dubbio scettico sia legato per necessità al lassismo morale. Tuttavia appariva così a Rousseau, nell'epoca in cui egli visse (cfr. MRP, 74, nota 33).

¹¹³ J.J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 538.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 539.

cosa intende dunque Rousseau quando afferma che sulle cose che ci importa conoscere il dubbio non può permanere a lungo? Si riferisce, come si sa, a quelli che in filosofia sono definiti i «massimi problemi» (MRP, 75), ossia l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la legge morale (cfr. *ibidem*). Per quanto riguarda le cose che davvero sono importanti per l'uomo il dubbio può essere vissuto soltanto in maniera temporanea. La decisione non può essere evitata, proprio perché si tratta di problemi esistenziali che coinvolgono il pensiero e le azioni dell'uomo.

Proprio per queste ragioni Del Noce ritiene opportuno tornare a Platone. Il platonismo di Rousseau, pur contraddittorio, ossia privo dell'innatismo delle idee, non può essere eliminato, se non facendo di Rousseau qualcosa di diverso. Infatti dal punto di vista politico, secondo Del Noce, l'opera di Rousseau non regge il paragone né con quella di Machiavelli, né con quella di Locke o quella di Hobbes: il filosofo più vicino a Rousseau per quanto riguarda la sua visione politica è infatti Platone. In particolare *La repubblica* ispirò particolarmente il filosofo ginevrino, che tuttavia la interpretò «non come semplice utopia, ma come utopia conscia di esserlo, e quindi assai più norma di giudizio che manifesto d'azione» (MRP, 75). Proprio per tal motivo Rousseau rivendica la moralità come base per una comunità politica, e dunque è contrario ad una visione in cui la politica metta in secondo piano ogni altra dimensione umana. Anche qui possiamo notare la differenza netta che intercorre tra Rousseau e Marx. Si potrebbe dire – e Del Noce lo suggerisce – che quello di Rousseau sia un platonismo orientato in direzione kantiana, soprattutto per la preminenza della morale sui rimanenti aspetti della filosofia. «Abbiamo insomma, in Rousseau, una sorta di sviluppo dal platonismo al kantismo, nella forma di un primato della coscienza morale che sarà poi sancito da Kant con il primato della *Ragion pratica*» (MRP, 74).

Il più grave dei problemi, però, ci sembra consistere nella rinuncia di Marx a ogni “valore etico” assunto come guida della politica, in particolar modo una volta che si sia realizzata la rivoluzione. Questo punto, a nostro avviso, è davvero la questione dirimente tra l'interpretazione dell'evolpiana di Rousseau¹¹⁵ e l'interpretazione delnociana di Rousseau. Per il Marx de *Il capitale*, infatti, la

¹¹⁵ In contrasto con questo giudizio si potrebbe sostenere che, per Della Volpe, il criterio etico destinato a indirizzare la politica è l'ideale di sviluppo e di libertà dell'uomo: il “galileismo morale”. Per la verità il progetto di un'emancipazione umana aveva già dominato gli scritti giovanili di Marx, ma era caduta in secondo piano ad esempio ne *Il capitale*. Se questo ideale di un'etica immanentistica resiste alle critiche di Del Noce è un'ulteriore questione, e molto complessa, che qui non può essere affrontata.

realizzazione della Rivoluzione, è spiegabile per mezzo del processo materialistico della lotta di classe che regge e determina, secondo leggi necessarie, la stessa dialettica storica. Ne consegue che anche da questo punto di vista Marx è costretto ad espungere ogni valore che non sia l'azione rivoluzionaria in sé e per sé. Si aggiunga, per chiarire, che se la "prassi" obbedisse a un criterio esterno ad essa torneremmo a muoverci nel campo dei valori, nell'ambito di presupposti trascendenti, cioè in ultima analisi, di un'ideologia oppure di un'altra. Abbiamo parlato di differenza dirimente. Sebbene entrambi i nostri filosofi concordino nella tesi che un marxismo coerente deve presentarsi come perfetto immanentismo, Del Noce sottolinea che Marx riprende ciò che egli stesso chiama Rivoluzione proprio da Rousseau. Questo concetto è di origine recente. Secondo Del Noce, in particolare, «l'idea di rivoluzione ha il suo inizio nella negazione rousseauiana del peccato originale e il suo compimento nell'ateismo marxista»¹¹⁶. Del Noce precisa che l'affermazione precedente è valida anche se Rousseau non si è mai servito del termine Rivoluzione e anche se la sua mentalità non è affatto rivoluzionaria. La genesi della Rivoluzione è multiforme: innanzitutto prende origine dal concetto di progresso, ossia dalla visione dell'umanità orientata verso un avvenire luminoso¹¹⁷.

Ma il vero argomento vittorioso di Del Noce – e comunque, come vedremo anche a proposito di Lucien Goldmann, quello più difficile da controbattere – è l'opposizione insuperabile fra concetto di peccato originale e concetto di Rivoluzione. L'un termine e l'altro si auto-escludono. Si noti che Del Noce ammette che la società possa avere responsabilità nell'ingiustizia presente in molte comunità. Ma ciò è per così dire accessorio, ossia non necessario. La responsabilità, come sanno bene i giuristi, è sempre individuale, sicché quello che non può essere eliminata è la colpa dell'individuo, quantunque circostanze particolari possano "attenuarne" la responsabilità. Affermare ciò equivale a dire che la responsabilità non può essere mai attribuita unicamente alla società. Se la responsabilità potesse essere attribuita solamente alla società ci troveremmo di fronte al paradosso che un individuo non segnato dal peccato originale, cioè da una colpa ineliminabile, sia un individuo perfetto. Del Noce, non a caso, ricorda sempre l'espressione rosminiana di "perfettismo", che significa esattamente questo. Proprio l'accettazione o la negazione

¹¹⁶ A. DEL NOCE, *Il problema del comunismo. Ciclo di conversazioni*, Delegazione Provinciale di Milano del Comitato Civico, Milano, 1964, pp. 39-60, cit. a p. 47.

¹¹⁷ Non a caso in molta dell'iconologia socialista (per esempio nella bandiera del vecchio Partito Socialdemocratico Italiano) sveltava l'immagine del Sol dell'avvenire.

del “perfettismo” – negazione da parte di Del Noce, accettazione da parte di Della Volpe – sono le conseguenze, entrambe rigorosissime, dei rispettivi presupposti iniziali e, in ultima analisi, della loro opposizione teoretica¹¹⁸.

Per completare il quadro possiamo aggiungere un’osservazione finale. Della Volpe pone al centro della sua interpretazione di Rousseau il problema della “giustizia distributiva”. Oggi crediamo si possa dire che il materialismo storico sia fallito, anche perché, presupponendo esso l’identità di teoria e prassi, ed essendo fallita la prassi, a rigore non può sopravvivere la teoria. Ma ciò non toglie che nelle società industriali avanzate, o se si vuole “postmoderne”, il tema della “giustizia distributiva” non sia affatto scomparso. Proprio tutti sanno che il solco – oggi si usa dire la forbice – tra ricchi e poveri si va sempre più allargando. In quella che veniva chiamata società opulenta¹¹⁹, pare addirittura che l’1% della popolazione mondiale sia giunta a possedere il 99% dei beni disponibili. Questo 1% nonostante tutto continua ad arricchirsi, mentre il 99%, sempre della popolazione mondiale, continua a impoverirsi. E si tratta di una situazione non solo economica, ma soprattutto morale davvero inaccettabile. Anche per il fatto che essa letteralmente “umilia” e opprime quel principio della “persona” che, a nostro avviso, costituisce il presupposto ineliminabile di ogni comunità umana. Questa esigenza ci sembra rafforzare la convinzione di Del Noce che il “contestare il mondo” in nome dei valori morali trascendenti che il Cristo ha – alla lettera, si noti bene – incarnato, debba assolutamente prevalere su quell’altro presupposto del cristianesimo a norma del quale la realtà mondana deve essere anche, in qualche modo, accettata, in quanto creata da Dio. Per chiarezza possiamo aggiungere che il cristianesimo deve accettare la creazione, in quanto opera di Dio, ma non può accettare l’idea che il male derivi da Dio, anche semplicemente per il fatto che un’affermazione di questo tipo implicherebbe necessariamente un radicale dualismo, una sorta di manicheismo, dovendosi in questo caso ammettere l’esistenza di un Dio “buono” e l’esistenza

¹¹⁸ Ecco alla lettera le parole di Del Noce: «questo progresso non può trovare il suo compimento se non attraverso un’operazione violenta destinata a distruggere l’antica struttura della società per instaurare un nuovo ordine» (A. DEL NOCE, *Il problema del comunismo. Ciclo di conversazioni*, cit., p. 47).

¹¹⁹ Ricordiamo per dovere di cronaca, che il termine società “opulenta” (così è stato tradotto l’originale inglese “*affluent*”) è stato introdotto da J.K. GALBRAITH, nel celebre libro *The affluent society*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1958, 1969²; trad. it. a cura di G. Badiali, P. Maranini e S. Cotta, *La società opulenta*, Boringhieri, Torino, 1972².

contemporanea di un Dio “cattivo”, origine del male¹²⁰.

Lo conferma il fatto che la particolare interpretazione delnociana del *libertinage érudit*, presentata inizialmente, come si è visto, da Pintard, si propone principalmente di controbattere la tesi “libertina” del Dio cattivo (cfr. RC, 668).

Tornando a Della Volpe Rousseau gli appare come il filosofo che ha imputato il male alla società e non all’individuo. Per questo il legittimo erede di Rousseau è proprio Marx, e ciò lo ha indotto a scrivere, appunto, *Rousseau e Marx*. Ma, possiamo legittimamente chiederci, quale Marx? Abbiamo visto che il Marx di Della Volpe (e della sua scuola) è un Marx assai poco hegeliano. Un Marx la cui visione è improntata alla Scienza e la cui dialettica – in questo engelsianamente – è subordinata alla Scienza. Del Noce, come molti altri d’altronde, ha identificato con rigore concettuale i caratteri di questo marxismo che oggi tutti rifiutano scandalizzandosene, ma che se si accettano i presupposti di Marx è perfettamente legittimo.

Questa visione del marxismo, che con parola delnociana potremmo definire “ordinaria”, ha trovato storicamente il suo avversario nello hegelo-marxismo, Lukács, Korsch e tanti altri. Del Noce ci ha anche detto che molto spesso le forme di storicismo si accompagnano a “tentazioni” idealistiche, come dimostra per esempio il caso del libro lukacsiano *Storia e coscienza di classe* che fu appunto condannato dall’“ortodossia” marxista come idealistico. Per questo nella lettura di Del Noce il marxismo non potrà mai rinunciare ai suoi presupposti materiali, anche a rischio di cadere in una forma di determinismo. Resta però che un ideale umanistico, e quindi anche morale, ha innervato non solo teoricamente ma anche praticamente le forme di hegelo-marxismo. Abbiamo visto in questo capitolo le argomentazioni di una forma di marxismo anti-hegeliano in Galvano Della Volpe e nei suoi discepoli. Vediamo ora una forma di hegelo-marxismo, anche se *sui generis*, proposta da un filosofo di origine rumena, di cultura germanico-francese, e soprattutto di grande levatura teoretica: Lucien Goldmann.

¹²⁰ Più in generale queste considerazioni di Del Noce sono dirette a eliminare ogni rigore filosofico al dualismo. Dal punto di vista della sua biografia questo dualismo, che gli si presentava impersonato da Piero Martinetti, esercitò sempre un certo fascino su Del Noce. Lo conferma egli stesso affermando che occorre «oltrepassare la tentazione gnostico-manichea» (PDA, 195).

Capitolo 4

La scommessa su Marx:

Augusto Del Noce e Lucien Goldmann

4.1. La figura e il metodo di Lucien Goldmann. Il suo tentativo di costruire un “marxismo critico”

L'ammirazione di Del Noce per Lucien Goldmann è l'ammirazione per un filosofo che affronta il “suo” problema, ossia il marxismo, con passione e onestà intellettuale, con rigore teorico e acume critico. A ciò si aggiunga la statura teoretica dell’“autore” (o meglio del principale degli autori) da cui Goldmann muove per “reimpostare” il problema Marx, vale a dire Blaise Pascal. Diciamo “reimpostare” perché marxismo critico¹ significa – e Del Noce lo ribadisce continuamente – un marxismo conscio della propria crisi e alla ricerca delle motivazioni di essa. Naturalmente come era avvenuto anche per Del Noce, per Goldmann consapevolezza della crisi e ricerca delle ragioni di essa non devono essere fini a se stesse ma portare a nuove proposte teoriche. Anche questo desiderio di andare oltre la “crisi” (o “tragedia” che dir si voglia) rafforza la simpatia ideale del filosofo torinese per l'autore di *Le Dieu caché*.

Per le ragioni che vedremo la proposta di Goldmann appare a Del Noce come la più significativa per quanto concerne sia il problema Marx, sia il problema Pascal. In entrambi i casi le interpretazioni di Del Noce e di Goldmann sono a volte divergenti, a volte addirittura opposte. Con Goldmann, dunque, Del Noce, più che a una semplice *Auseinandersetzung*, dovrà giungere a una vera e propria resa dei conti. Le motivazioni di ciò stanno nel fatto che: a) Del Noce è sollecitato a confrontarsi con un interprete di Pascal che è un avversario² di tutto rispetto; b) Goldmann,

¹ Il termine “marxismo critico” indica generalmente l'ambito interpretativo in cui si muovono Lukács, Korsch, Marcuse, Ernst Bloch, ecc, e naturalmente Goldmann. Da quest'ultimo Del Noce riprende l'idea, appunto, di marxismo critico, che gli serve per definire il ripensamento di Marx avvenuto a partire all'incirca dagli anni Venti del Novecento e anche, più in generale, ogni forma di contrapposizione al marxismo volgare. Cfr. PDA, 382.

² Abbiamo già ricordato la grande considerazione in cui Del Noce tiene lo schema, proposto da Karl Schmidt per l'ambito della politica, di “amico-nemico”. In campo filosofico o addirittura

proprio attraverso la sua caratteristica lettura di Pascal, costringe Del Noce³ a rimettere in questione, o per lo meno a sottoporre nuovamente a un severo vaglio critico, l'interpretazione del marxismo come immanentismo e ateismo assoluti. c) Da un punto di vista teoretico ci sembra che non possa esservi contrapposizione più radicale di quella esistente fra Del Noce e Goldmann: se avesse ragione Goldmann circa il *pari* pascaliano, l'intero edificio teoretico-storiografico di Del Noce crollerebbe come un castello di carte. E viceversa.

Questo per quanto riguarda l'uomo Goldmann come filosofo. Tuttavia c'è anche un Goldmann solo apparentemente diverso, che si interessa di autori e questioni letterarie⁴, o addirittura, come ne *Il dio nascosto*, di una specie di combinazione tra filosofia (Pascal) e letteratura (Racine). In questo ambito la metodologia del Goldmann maturo ha potuto essere definita come uno "strutturalismo genetico", il cui assunto primo è che i veri soggetti della creazione culturale sono i gruppi sociali e non gli individui singoli. Ciò significa che la comprensione di un'opera si fonda non sugli elementi biografici dell'autore, sulle sue idee individuali o sulle sue aspirazioni personali, bensì sulla visione del mondo connaturata alla coscienza collettiva del gruppo sociale a cui l'autore appartiene⁵. Lo strumento ideato da Goldmann per caratterizzare quelle che intorno al 1920 erano

culturale, Del Noce è convinto che ogni autentica posizione, proprio per essere tale, debba costituirsi nella contrapposizione con un'altra posizione diversa od opposta. Non si tratta di una contrapposizione del tipo della hegeliana tesi-antitesi, ma di una contrapposizione interna allo svolgersi della storia.

³ Del Noce conferma diverse volte il suo debito nei confronti di Goldmann. Innanzitutto esso consiste in una più approfondita comprensione del marxismo, raggiunta grazie alla lettura del filosofo rumeno-francese. Nei primi scritti di Del Noce sul marxismo, infatti, egli parlava, come abbiamo visto, di «galileismo morale». Secondo questa tesi, ripresa da Della Volpe, le filosofie non sono altro che storiche ipotesi di lavoro che vanno verificate nella pratica. «Oggi questa tesi mi appare ancora subordinata allo scientismo e la trovo corretta dal Goldmann con degli argomenti che mi sembrano decisivi» (PDA, 380). Infatti Del Noce riprende da Goldmann l'argomento per cui, se il marxismo fosse solamente un'ipotesi scientifica sulla realtà, allora esso avrebbe carattere primariamente teorico, di cui la pratica sarebbe congiunta ad essa solo in maniera mediata, cioè con l'applicazione tecnica. Dopo la lettura di Goldmann, invece, Del Noce è più incline a interpretare il marxismo come un *pari*, che unisca assieme l'aspetto teorico e quello pratico. Nel primo paragrafo di questo capitolo abbiamo accennato al mutamento che Del Noce ebbe dopo la lettura di Goldmann. Questo mutamento, dunque, non riguarda solo l'avvicinamento di Del Noce a Pascal, ma anche nel cambiamento della sua interpretazione sul marxismo.

⁴ Ad esempio cfr. L. GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964; trad. it. a cura di G. Buzzi, *Per una sociologia del romanzo*, Bompiani, Milano, 1967.

⁵ Cfr. C. BARBATI, *Lucien Goldmann. Perché spiegare tutto?*, in «La fiera letteraria» 18 (2 maggio 1968), pp. 14-15.

comunemente chiamate “visioni del mondo”⁶ è il concetto di “struttura significativa”⁷. Tale strumento, secondo Del Noce, offre il vantaggio di essere utilizzabile anche al di fuori delle varie prospettive marxistiche. In secondo luogo, sempre a giudizio di Del Noce, le “strutture significative” sono meno generiche rispetto alle “visioni del mondo” e più indipendenti rispetto alle varie “totalità” che sono inscindibili dall’hegelo-marxismo (cfr. PDA, 384). L’architrave delle varie strutture significative è la convinzione che le diverse realtà umane, per essere comprese a fondo, debbano entrare in un orizzonte che unisca l’aspetto teorico, quello pratico e quello affettivo: «di conseguenza nella storia della filosofia è necessario servirsi della nozione di visione del mondo, che non è un dato empirico immediato, ma uno strumento concettuale indispensabile per distinguere in un’opera l’essenziale dall’accidentale» (PDA, 380).

Oltre a tutto ciò, Goldmann era solito parlare del proprio metodo come di uno “strutturalismo-genetico”⁸. Come si può rilevare a prima vista, in questa definizione compaiono due nozioni: quella di “struttura” e quella di “genesi”. Il termine “strutturalismo” in Goldmann si riferisce non tanto a quello strutturalismo che ai tempi della vita francese del filosofo rumeno, affascinava linguisti, letterati, antropologi ecc. Richiama invece il rapporto marxiano struttura-sovrastuttura⁹. Un

⁶ Il termine, presente già in Dilthey, era stato reso popolare da K. JASPERS, in un famoso libro del 1919, *Psychologie der Weltanschauungen*, Verlag von Julius Springer, Berlin; trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.

⁷ Cfr. L. GOLDMANN, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, cit., trad. it. a cura di L. Amodio e F. Fortini, *Pascal e Racine: studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, Lerici, Milano, 1961, poi ristampata da Laterza (Bari) nel 1971. Nelle nostre citazioni ci riferiremo a quest’ultima edizione, anch’essa curata da Amodio e Fortini. Il termine che in questa traduzione viene riportato con «struttura significante», si trova a p. 140 della trad. it. Corrisponde in realtà al francese *structure significative* (cfr. *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, cit., p. 108). È da precisare invece che Del Noce traduce quest’espressione con «struttura significativa» (PDA, 92). Non va dimenticato che, Franco Fortini, godette sempre della simpatia filosofica di Del Noce – e che la ricambiò – pur essendo essi schierati su posizioni diverse. Si noti che il libro era dedicato a uno studioso molto caro anche a Del Noce, Henry Gouhier. p. 140.

⁸ A questo proposito cfr. L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, PUF, Paris, 1959; Éditions Gonthier, 1966² con un’appendice intitolata *Structuralisme génétique et création littéraire*, pp. 151-165.

⁹ Questo problema ormai secolare del rapporto struttura-sovrastuttura non può essere affrontato in questa sede. Ha osservato giustamente Luciano Amodio che l’importanza di Goldmann consiste anche nell’aver mostrato come «il rapporto storico struttura-sovrastuttura [sia] l’incontro di una struttura logica o estetico-logica con un insieme sociologico, alle cui esigenze risponde in certi punti essenziali e da cui poi viene modellata e tendenzialmente rielaborata. Che una ideologia si foggia all’interno o si sovrapponga dall’esterno del gruppo che la riconosce è questione di possibilità e probabilità (L. AMODIO, *Storia e dissoluzione. L’eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, a cura di

po' semplicisticamente, si potrebbe dire che, per Goldmann, la struttura è quella entità che sorregge e tiene insieme le diverse componenti della realtà storica, e, nel contempo, ne assicura l'origine e lo sviluppo, e dunque il movimento. In questo senso essa è anche genesi.

4.2. Del Noce, complice Goldmann, risale da Kierkegaard a Pascal

Il libro di Goldmann che, potremmo dire, riaccende l'attenzione delnoceana per Pascal è *Le Dieu caché*. Del Noce "riscopre" Pascal tra il 1961 e il 1964¹⁰. Si tratta in qualche modo di una "Riscoperta", nel senso che, dopo la lettura di Goldmann, Del Noce proietterà il pensiero pascaliano in una prospettiva ben più ampia rispetto alla sua precedente.

Del Noce si volge ora a Pascal, e non più a Kierkegaard come negli anni Trenta e Quaranta, in quanto Pascal, ben più di Kierkegaard, consentirebbe d'intendere la situazione del presente¹¹, cioè, con espressione prettamente delnoceana, l'"attualità storica". Infatti, dopo il 1945, in Del Noce si rafforza l'idea che l'esistenzialismo, il cui padre nobile era appunto Kierkegaard, fosse un «semplice paziente della crisi, destinato a essere oltrepassato dal marxismo, e valido nella sua istanza critica soltanto contro l'idealismo» (PDA, 97), ossia, in Italia, contro l'attualismo gentiliano e lo storicismo crociano. "Paziente della crisi", significa più precisamente che l'esistenzialismo è il soggetto passivo di una crisi dalla quale esso non è in grado di fuoriuscire. In sostanza soggetto passivo di una crisi che impedisce di trovare un senso dell'esistenza e di attingere il piano della prassi politica¹². Proprio in questo senso si trattava dunque per Del Noce di cercare la possibilità di una politica autentica, in quanto modellata su valori cristiani, ma soprattutto alternativa al marxismo. In questa prospettiva vanno letti, secondo lo stesso Del Noce, i suoi saggi iniziali sul marxismo, a cominciare da *La non filosofia di Marx* (cfr. PDA, 242 e sgg; 259 e sgg). Secondo Del Noce, infatti, gli anni '30 e

T. Perlini, Quodlibet, Macerata, 2003, p. 13). Lo scritto di Amodio che porta il titolo redazionale di *Appunti su le Dieu caché* di Lucien Goldmann è un inedito che risale agli anni 1957-1958.

¹⁰ Cfr. M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, cit., p. 261.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Questa critica era già apparsa nel libro di L. ŠESTOV intitolato *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (1936), ed. it. con il medesimo titolo e testo russo a fronte, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, Bompiani, Milano, 2000. Di Šestov va ricordato anche *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), trad. it. a cura di E. Lo Gatto, Esi, Napoli, 1950.

l'inizio degli anni '40 avevano assistito alla prima timida riscoperta di un marxismo "esistenziale"¹³; ma il ventennio tra le due guerre era stato dominato dalla "riscoperta" di Kierkegaard¹⁴ (cfr. PDA, 98), che aveva spazzato via le pretese della Ragione assoluta.

Perché dunque andare a ritroso e ritrovare Pascal? Secondo Del Noce se nell'età di Kierkegaard l'avversario era stato l'idealismo hegeliano, negli anni Sessanta del secolo scorso l'avversario, per Del Noce, era l'immanentismo marxista con il suo inscindibile ateismo. Se il tentativo kierkegaardiano era sfociato in un anti-razionalismo¹⁵, incapace di contrastare le dottrine marxiane, e quindi di dare uno sbocco politico alla filosofia, Pascal, nonostante la "anistoricità" del suo pensiero, sembrava fornire armi più sofisticate per combattere l'ateismo.

Per procedere occorre che ritorniamo ad alcuni caratteri del marxismo, soprattutto italiano, degli anni intorno al 1960. A ben vedere la situazione si presentava agli occhi di Del Noce come paradossale. Per un verso egli assisteva al trionfo del marxismo gramsciano, e per l'altro verso poteva prevederne lo scacco¹⁶. E in questa condizione la soluzione pascaliana della "scommessa" appariva a Del Noce (e, come vedremo, in qualche modo anche a Goldman) efficace per combattere sia

¹³ L'espressione più chiara di questa intenzione filosofica è la pubblicazione degli, fino ad allora inediti, *Scritti giovanili* di Marx (1932). Per il rapporto tra Marx e l'esistenzialismo, cfr. le numerose osservazioni di Del Noce a proposito del tanto vituperato libro di G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, contenute nel sesto saggio de *Il problema dell'ateismo*. È strano però che Del Noce trascuri l'altrettanto importante libro di G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris, 1948; trad. it. di F.M. Ausilio, *Esistenzialismo o marxismo*, Acquaviva, sl. [ma Milano], 1995.

¹⁴ "Riscoperta" in senso teoretico, così com'era avvenuta in Germania con lo Jaspers e lo Heidegger di *Essere e tempo* o in Francia dagli studi di Jean Wahl. Occorre sottolineare la definizione "riscoperta teoretica" perché in realtà molti scritti di Kierkegaard erano già stati tradotti dalla lingua danese ben prima degli anni '20. In Germania, per esempio, traduzioni di Kierkegaard e studi su di lui avevano cominciato ad apparire già nella seconda metà dell'800. Ricordiamo che *In vino veritas. Con l'aggiunta del Più infelice e Diapsalmata*, trad. e intr. Di K. Ferlov, era apparsa in italiano, presso l'editore Carabba di Lanciano s.a. [ma 1910]. Ringrazio il professor Alessandro Klein, con il quale conseguì la laurea triennale, e noto studioso di Kierkegaard, per avermi allora incidentalmente dato quest'informazione.

¹⁵ Cfr. A. KLEIN, *Anti-razionalismo di Kierkegaard*, Mursia, Milano, 1979.

¹⁶ Quest'ambivalenza è evidentissima nel volume delnociano, *Il suicidio della rivoluzione*, cit. Il cui titolo significava che la Rivoluzione, cioè la prospettiva indicata da Gramsci, si sarebbe "suicidata", e se ci si passa l'immagine, il suo cimitero sarebbe stata la società opulenta. Ma il gramscismo era in pieno trionfo, e per questo l'avversario da combattere era quella forma peculiare di marxismo che aveva attecchito particolarmente in Italia e che era, appunto, il gramscismo. Combattere Gramsci significava combattere l'immanentismo compiuto nella sua versione politica. Anche da questo punto di vista l'anti-razionalismo di Kierkegaard era davvero impotente. Anche in questo senso, e in modo del tutto paradossale, l'"anistoricità" di Pascal poteva risultare assai più proficua.

l'ateismo marxista, sia la "reificazione"¹⁷ della società opulenta. Il problema Pascal non poteva però essere scisso dal problema più generale della storia della filosofia. La storia della filosofia come problema, secondo l'espressione di Del Noce, non trovava però riscontro in Goldmann. Il primo mette in questione il significato teoretico della storia della filosofia moderna, mentre il secondo accetta, seppur con qualche esitazione, l'interpretazione "ordinaria". Ricordiamo che, tanto Goldmann quanto Del Noce, concordano nel vedere l'inizio della filosofia moderna nel '600, e particolarmente in Cartesio: accettano totalmente quello che Del Noce definisce "l'inizio cartesiano". Ciò comporta, com'è naturale, anche l'idea della radicale "novità" della teoresi di Cartesio. E ovviamente implica anche l'analisi del principale oppositore "religioso" di Cartesio, e cioè Blaise Pascal. In sintesi le cose stanno in questo modo: Goldmann intende l'immanentismo hegel-marxiano come esito necessario dell'iniziale razionalismo cartesiano, mentre Del Noce sostiene la non necessità dell'esito, appunto, immanentistico e ateistico della filosofia moderna. Secondo lui, infatti, è possibile vedere in essa una linea alternativa di svolgimento che, partendo dall'aspetto agostiniano di Malebranche e transitando per Vico, concluderebbe nell'ontologismo di Rosmini. Il problema della storia della filosofia si fa squisitamente teoretico¹⁸.

4.3. Goldmann e Del Noce: la storia della filosofia moderna e il suo inizio

In un certo senso anche Goldmann è un filosofo "attraverso la storia", come dichiara di essere esplicitamente Del Noce. E non è un caso che entrambi affermino di essere arrivati alla riflessione filosofica dai problemi a loro contemporanei. Entrambi seppure con toni diversi, rimproverano al "razionalismo" l'incapacità di rispondere alle esigenze del mondo a loro contemporaneo.

In una parola, il razionalismo, tanto deprecato da Del Noce (ma come vedremo anche da Goldmann, che vi scorge il "volto odioso dell'individualismo"), conclude nella filosofia di Hegel, nel marxismo, da una parte, e nell'"irrazionalismo"

¹⁷ Questo termine è stato introdotto, e preferito a quello abituale di alienazione, da G. LUKÁCS, in *Storia e coscienza di classe, Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922; trad. it. a cura di G. Piana, Mondadori, Milano, 1973, pp. 108-120.

¹⁸ Cfr. il recente studio di F. MARINO, *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*, Mimesis, Milano, 2015, che analizza il problema della storiografia filosofica nel pensiero di Pareyson, e richiama *en passant* anche la posizione di Del Noce.

di Nietzsche¹⁹, dall'altra. Al razionalismo il filosofo torinese oppone invece la linea da lui definita ontologista²⁰. Vi abbiamo già accennato sopra parlando dell'interpretazione delnociana della storia della filosofia. Ora occorre vedere come l'ontologismo delnociano si rapporti al pensiero rispettivamente di Cartesio e di Pascal.

Partendo da una lettura di Cartesio improntata a quella di Laporte²¹, Del Noce mette in luce l'apertura dell'uomo al trascendente. Seguendo questa direzione di ricerca il filosofo torinese giunge a parlare di una linea Pascal, Malebranche, Vico e Rosmini. Del Noce intende proporre, o meglio riproporre, un atteggiamento filosofico che, appunto, sappia aprirsi all'essere (o anche, come afferma Del Noce agostinianamente, la «continua presenza di Dio», PDA, 20). Una filosofia che si muova alla continua presenza di Dio è certamente l'opposto di una ragione "auto fondante". Da ciò consegue che Del Noce non incontra difficoltà nel mostrare *l'impasse* in cui viene a trovarsi una tale ragione "autofondante". Si potrebbe addirittura ipotizzare che Del Noce metta in luce – seppure forse troppo implicitamente – le ragioni filosofiche che porteranno anche in Italia a negare validità all'idea di "fondamento" e a privilegiare le critiche mosse da Heidegger allo stesso "fondamento"²².

Abbiamo visto fin ora certune analogie fra le posizioni rispettivamente di Del Noce e di Goldmann. Ma, com'è ovvio, nel rapporto fra i due filosofi, predominano le differenze. La prima e la più chiara, consiste nella opposizione fra le rispettive *Weltanschauung*. Del Noce si muove in un ambito che per sua espressa affermazione intende mantenersi nella "ortodossia" cristiano-cattolico²³. Goldmann, al contrario, si

¹⁹ Oltre a ciò Del Noce propone anche una linea di sviluppo filosofico che inizierebbe da uno dei massimi oppositori di Hegel, ossia da Schopenhauer, e che si divaricherebbe a sua volta in direzione del dualismo pessimistico (soprattutto Edward von Hartmann) da una parte e lo stesso Nietzsche dall'altra.

²⁰ Per i differenti caratteri di quest'idea nel pensiero di Del Noce cfr. i capitoli precedenti, e soprattutto la precisazione in PDA, 90.

²¹ Jean Laporte (1886-1948) è stato uno dei grandi interlocutori di Del Noce come studioso di Cartesio ma anche di Pascal. Tutto il primo capitolo di RC è un confronto con le tesi di Laporte.

²² Questa tematica, ripresa in molti ambiti filosofici europei ed extra-europei, fu molto viva in Italia a partire all'incirca dagli anni '60 del secolo scorso. Su questa linea di pensiero, come è noto, grande influenza ebbe la filosofia di Jacques Derrida e del suo decostruzionismo.

²³ Si intende che il termine ortodossia va inteso in un senso particolare. Non si tratta di una questione teologica ma di una questione filosofica. In questo caso ortodossia cristiano-cattolica significa l'adesione a una filosofia i cui sviluppi non neghino i dogmi della religione cattolica. È altresì ovvio che trattandosi di filosofia, l'ortodossia filosofica non esaurirà mai la verità del cristianesimo. In altre parole, la verità del cristianesimo, secondo Del Noce, non potrà mai coincidere

muove in un ambito marxistico, anche se molto particolare, nel quale l'immanentismo è il presupposto fondamentale. In questa dimensione la religione viene relegata al suo puro aspetto escatologico (cfr. PDA, 112). L'opposizione di Del Noce rispetto a Goldmann, naturalmente, si manifesta sempre in termini di grande *courtoisie*, di estrema civiltà, giacché il filosofo torinese si mostra sempre disponibile, per così dire ad ascoltare le ragioni dell'avversario. Non ci risulta che Goldmann abbia discusso direttamente con Del Noce, ma è molto probabile che in caso contrario avrebbe fatto altrettanto. Resta però che la religiosità delnociana è esplicitamente trascendente; la religiosità goldmanniana – ricca di aspirazioni millenaristiche, escatologiche, ecc. – è specificamente storico-immanentistica. La cartina al tornasole di tale divaricazione concettuale sta proprio nelle diverse interpretazioni che i nostri due filosofi danno di Pascal.

Quattro sono le ragioni per le quali Pascal si staglia agli occhi di entrambi nella sua grandezza: l'inquietudine "esistenziale", che lo aveva mosso, e lo aveva portato alla conversione, ossia l'"autenticità" della sua ricerca; in secondo luogo il rapporto indiscutibilmente polemico che Pascal intrattenne con Cartesio; terza ragione è la particolare configurazione, a un tempo matematica, statistica, e filosofica della scommessa, del *pari*; e infine la circostanza che l'intero orizzonte problematico di Pascal risulta essenziale per la riflessione filosofica odierna. Ora, precisamente Cartesio da una parte e l'anticartesianismo di Pascal dall'altra, sorreggono – e questo tanto per Del Noce, quanto per Goldmann – l'inizio della filosofia moderna. Non si può dunque discutere di "filosofia moderna" prescindendo da Pascal e da Cartesio.

4.4. Divergenze e convergenze interpretative tra Del Noce e Goldmann

Iniziamo dall'ultimo punto. Per spiegare l'oggi, sia Goldmann, sia Del Noce ritengono necessario risalire dal Novecento al Seicento. In questo caso dal XX secolo a Pascal. Tanto l'uno, quanto l'altro, hanno di fronte una situazione di crisi: per Del Noce, crisi – almeno nell'opinione dominante – della metafisica classica; per Goldmann, crisi del marxismo "ordinario", quello più ingenuamente, e anche rozzamente deterministico, vale a dire materialistico-economicistico. Da qui

con una particolare filosofia. Qui sta la motivazione dell'atteggiamento non sempre positivo che Del Noce assume verso la filosofia neo-scolastica, la quale si richiamava a san Tommaso e alla enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) che sembrava proporre il tomismo come la "filosofia cristiana".

scaturisce anche l'esigenza per il nostro lavoro di analizzare quanto la suggestione di Goldmann abbia influenzato il pensiero di Del Noce. Solitamente il pensiero delnociano viene trattato in maniera monolitica, riferendosi alla sua riflessione quale si è precisata nella sua maturità, ossia da *Il problema dell'ateismo* (1964) in poi. Ciò vuol dire anche la riformulazione in quest'ultimo volume degli scritti apparsi in precedenza²⁴. È ancora più interessante rilevare come tale processo di affinamento avvenga, in Del Noce, per tappe successive, delle quali, lo ripetiamo, la lettura di Goldmann è forse una delle più tarde, ma delle più significative.

Tutto farebbe supporre che Del Noce e Goldmann debbano situarsi su sponde opposte. Del Noce rigetta il paradigma storicistico di stampo hegeliano e poi hegelomarxiano (che è anche quello che Goldmann intende purificare e riproporre) e il paradigma positivistico, criticando, di entrambi, la visione del processo inarrestabile verso l'immanenza e l'ateismo. Ciò non significa rifiutare il confronto con la modernità o, secondo l'accusa mossa tante volte a Del Noce, il rifiuto pregiudiziale di essa, in una parola l'atteggiamento "reazionario". La sua sfida è proprio quella di trovare la via di un possibile accordo tra valori cristiani e mondo moderno, come aveva auspicato già Jacques Maritain, di cui Del Noce è stato uno dei primi lettori²⁵; il filosofo francese, infatti, intendeva accordare in particolare cattolicesimo e democrazia moderna.

All'intuizione filosofico-storiografica²⁶ di Del Noce, al suo contrapporsi alla visione "ordinaria" della storia della filosofia, non è estranea la lettura che Del Noce fa di Šestov. Non solo per il problema del male in generale, che Del Noce riprende alla lettera dal filosofo russo, ma ancora più specificamente per il problema della morte. Ricordiamo che gli anni in cui Šestov scrive, e Del Noce lo legge, sono quelli

²⁴ Questo ripensamento è spiegabile anche in relazione ai diversi "incontri" (nel senso indicato in precedenza. Per esempio a proposito de l'"incontro" di Löwith e Del Noce).

²⁵ *Humanisme integral* (1936), fu una lettura fondamentale per Del Noce. A metà degli anni '30 egli pensò di conciliare cattolicesimo e impegno politico servendosi delle categorie di Maritain. Negli anni del "consenso" al fascismo, l'impegno politico dei cattolici sembrava condannato a rimanere nell'ambito "reazionario", dal quale d'altronde era uscito lo stesso Maritain. In un secondo tempo Del Noce aveva ritenuto che la politica maritainiana non reggesse all'urto del politicismo marxista. In altre parole Maritain sembrava concedere troppo a un possibile accordo con il marxismo. Soltanto con il *Paysan de la Garonne* (1966), pare ristabilirsi un pieno accordo tra i due filosofi. Cfr. PDA, 547.

²⁶ Bisogna essere chiari circa la storiografia filosofica di Del Noce. Come si sa, una delle accuse che gli sia stata mossa più frequentemente è quella di essersi costruita una storia della filosofia a suo uso e consumo. In Del Noce le convinzioni teoretiche avrebbero così pregiudicato gravemente le analisi storiografiche. Perfino uno studioso così "obiettivo" come Radetti ha accusato Del Noce di presentare la fenomenologia del "libertino" accettando supinamente le tesi di René Pintard. Trascurando tutte le indagini successive a quelle del Pintard.

immersi nell'atmosfera creata da *Essere e tempo* e dal concetto di *Sein zum Tode*, il famoso "essere per la morte". La via indicata da Šestov, e ripresa anch'essa ampiamente da Del Noce, è quella di rifiutare la soluzione che il razionalismo dà al problema del male e in questo caso, a maggior ragione, al problema della morte. E Del Noce mette in rilievo che il razionalismo, in tutta la sua storia e in tutta la sua evoluzione, è concettualmente "obbligato" a superare la visione suggerita dal mito di Anassimandro in una nuova realtà storico-spirituale, sia essa lo spirito assoluto di Hegel o la società comunista di Marx²⁷. In altre parole, la società del futuro, soprattutto per Marx, diventerà così il succedaneo del paradiso cristiano.

Quanto al secondo punto, ossia al rapporto tra il pensiero di Cartesio e quello di Pascal, il giudizio delnociano è concorde, e nello stesso tempo discorde, rispetto a quello goldmanniano. Prima di vedere i singoli aspetti della questione, l'argomento può essere presentato in questo modo: tanto Goldmann quanto Del Noce insistono – e, testi pascaliani alla mano, non potrebbero fare diversamente – sulle obiezioni di fondo che Pascal muove a Cartesio. Tuttavia Del Noce scrive che l'opposizione Pascal-Cartesio sta all'interno della "struttura significativa del cartesianismo". Goldmann invece, che pure è un assertore del metodo delle strutture significative, ritiene che Pascal e Cartesio restino reciprocamente incompatibili, in parole povere, che non possano essere assimilati in una struttura significativa, sia pur essa il cartesianismo. Il motivo di ciò è semplice. La "struttura" entro la quale il pensiero pascaliano prende significato, è infatti quello di "visione tragica".

Ancora una volta, e in una prospettiva diversa, si mostra che la differenza fra Del Noce e Goldmann concerne l'interpretazione complessiva della storia della filosofia moderna, in una parola il suo significato, ancor meglio la dimensione immanentistica e la dimensione trascendentistica. Si tratta di un tema molto vasto e profondo, che non possiamo che ridurre in forma schematica.

Secondo Del Noce una visione laicistica della storia della filosofia moderna poggia su alcuni pilastri fondamentali. Il primo è «l'inizio cartesiano della filosofia moderna» (cfr. PDA, 402), ossia la lettura di Cartesio come "primo filosofo della modernità". Questo «primo punto è necessariamente obbligato per ogni costruzione della filosofia moderna» (*ibidem*). I rimanenti sono propri soltanto della visione laica.

²⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *L'esistenzialismo di Chestov*, prefazione a L. Chestov, *Concupiscentia irresistibilis della filosofia medievale*, Bocca, Milano, 1946, pp. 7-47; poi in IDEM, *Filosofi dell'esistenza e della libertà...*, cit. pp. 31-52.

Il secondo carattere (essenziale alla sola visione laicistica) consiste nell'asserita «opposizione radicale tra Cartesio e Pascal» (*ibidem*). Secondo Goldmann, infatti, – e su questo però concorda perfettamente lo stesso Del Noce – nel razionalismo, a partire da Cartesio, l'idea di Dio viene tendenzialmente immanentizzata. Si elimina cioè il suo carattere trascendente e ne si fa una funzione che regola l'ordine razionale del mondo (questa la critica rivolta da Pascal a Cartesio) sino a coincidere perfettamente con l'ordine razionale del mondo, come nel pensiero di Spinoza.

Per comprendere pienamente l'atteggiamento critico sia di Goldmann sia di Del Noce bisogna soffermarsi sulle obiezioni che Pascal aveva mosso a Cartesio.

4.5. La critica pascaliana a Cartesio tra Goldmann e Del Noce

In questa giuntura dell'argomentazione delnociana si inserisce la particolare critica di Pascal a Cartesio – che sta a fondamento di tutte le obiezioni che il filosofo di Port Royal muove all'autore del *Discorso sul metodo*. Tale critica consiste nel considerare Cartesio come il progenitore di quello che sarà il “razionalismo teologico”²⁸. E questa critica pascaliana al “razionalismo” cartesiano è condivisa pure da Goldmann. Giustamente Del Noce fa capire che Pascal ha messo a fuoco l'esito ateistico del razionalismo cartesiano. Da Cartesio, cioè, è cominciato quel movimento che ha inteso attenuare sino a escludere il soprannaturale. Tale esclusione si è manifestata in due forme: la prima consiste nel rendere Dio un'idea, ossia ridurlo a ciò che può essere compreso esaustivamente con la ragione; la seconda è l'ateismo, che è una conseguenza rigorosa della prima forma, in quanto ridurre Dio ad una semplice idea è l'antefatto per potersene sbarazzare.

Si tratta insomma di uno dei punti più sottili del pensiero di Pascal. Una sua vera e propria “scoperta”: deismo e ateismo sono perfettamente complementari in quanto al deismo succede necessariamente l'ateismo (cfr. PDA, 450). Non diverso, d'altronde, è l'atteggiamento di Gabriel Marcel, quando parla dell'inverificabile (cfr. PDA, 192).

²⁸ Per ragioni di spazio non possiamo analizzare il giudizio complessivo di Del Noce sull'opera di Nicolas Malebranche. Ricordiamo solo che per Del Noce Malebranche da una parte è il progenitore dell'ontologismo, mentre dall'altra parte apre al razionalismo teologico. È ovvio che Pascal non poteva constatare la presenza di un razionalismo teologico vero e proprio perché esso si sarebbe presentato compiutamente dopo la sua morte.

Leggendo Goldman ci si rende conto dell'importanza che per lui riveste il concetto di dialettica. La premessa da cui partire è la seguente: in realtà anche in Goldman il concetto viene adoperato in duplice senso. Per un aspetto la dialettica è quella classica dell'hegelo-marxismo (tesi-antitesi-sintesi), secondo la quale la sintesi risolve la contrapposizione tra tesi e antitesi. Per un altro aspetto la dialettica, secondo Goldman, è una contrapposizione senza superamento fra "tesi" e "antitesi"; assume insomma una coloritura kierkegaardiana. Nel primo senso, cioè con un'intenzione conforme alla dialettica hegelo-marxiana, Goldman parlerà, come vedremo analiticamente più avanti, di uno svolgimento dialettico, individualismo-tragedia-pensiero dialettico (coerentemente con l'interpretazione lukácsiana di *Storia e coscienza di classe*). Nel secondo senso la dialettica non ha scioglimento, in una parola manca la sintesi, come nel caso della visione tragica (Pascal e Racine). Secondo Goldman questa visione tragica (cioè la "dialettica tragica"²⁹, la dialettica nel secondo senso) potrà trovare sbocco nel pensiero dialettico (cioè nella dialettica nel primo senso, hegelo-marxiano).

Goldman, come detto, sottolinea la vicinanza di Pascal al "pensiero dialettico". Vediamo più analiticamente. La caratteristica principale del pensiero dialettico è il concepire la conoscenza come priva di un punto di partenza ben definito, di un presupposto primo, ma di intenderla come una continua oscillazione tra il tutto e le parti. In questo senso la conoscenza non è mai lineare, diversamente da quanto avviene nel razionalismo e nell'empirismo (si ricordi che secondo Goldman razionalismo e empirismo quasi coincidono), che partono dai primi principi e procedono in maniera progressiva, senza la necessità di rimettere in discussione le conoscenze acquisite. Il pensiero "dialettico" di Goldman invece, concepisce la comprensione delle parti come elemento che dà nuova luce al tutto e viceversa. Gli elementi conoscitivi non possono essere compresi realmente in se stessi, in quanto solo la conoscenza completa del tutto e delle parti che lo compongono può spiegare realmente i singoli elementi. In altre parole il pensiero dialettico «afferma che non vi sono mai punti di partenza certi né problemi definitivamente risolti, che il pensiero non avanza mai in linea retta, dato che ogni verità parziale acquista il suo vero significato solo in considerazione e a seconda della sua collocazione nell'insieme, mentre a sua volta l'insieme non può essere conosciuto che mediante il progresso nella conoscenza delle verità parziali. Il

²⁹ Cfr. L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 25.

cammino della conoscenza non appare così altro che una perpetua oscillazione tra le parti e il tutto, reciprocamente destinati a illuminarsi»³⁰. Qui è evidente la suggestione di Pascal, che nel frammento 84, infatti, scrive: «Occorre dunque, per conoscere l'uomo, sapere per quale motivo egli ha bisogno d'aria per vivere, e per conoscere l'aria occorre sapere perché essa ha simile rapporto con la vita dell'uomo, eccetera. La fiamma non sussiste senza l'aria; dunque, per conoscere l'una bisogna conoscere l'altra. Dunque, poiché tutte le cose sono causate e causanti, adiuuate e adiuventi, mediate e immediate, e poiché tutte sono collegate da un legame naturale e impercettibile che lega fra loro le più lontane e le più diverse, ritengo impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, altrettanto quanto conoscere il tutto senza conoscere le parti una per una»³¹.

Per Goldmann, dunque, la visione di Pascal è più feconda di quella di Cartesio. Questi, infatti, ritenendo che non si possa conoscere l'infinito, sosteneva che si possono trovare nel nostro pensiero dei punti di partenza di per sé evidenti. Sempre secondo Goldmann, non comprendeva, cioè, quello che Pascal ha intuito, ossia che il problema è identico per l'infinito e le sue parti; che non si può comprendere un aspetto ignorando l'altro³². «Ma l'infinità nella piccolezza è molto meno manifesta. Qui, sono stati piuttosto i filosofi che hanno preteso di arrivarvi, ed è proprio qui che tutti si sono arenati»³³. Per Pascal sono dunque impossibili tanto la comprensione piena dell'infinitamente grande, quanto quella dell'infinitamente piccolo. Questa impossibilità nega perciò l'esistenza di punti di partenza ben definiti della conoscenza umana.

Passiamo ora, a questo proposito, ad analizzare la posizione di Del Noce. Egli concorda con Goldmann quando sottolinea la maggior attualità³⁴ di Pascal rispetto a Cartesio (in particolare secondo la lettura razionalista cui comunemente ci si riferisce), e questa consiste proprio nell'aver messo in risalto la pretesa di giungere ad una conoscenza assoluta solo mediante la ragione. Tuttavia le conseguenze per Goldmann e Del Noce sono opposte. Mentre Goldmann, sottoponendo a critica la

³⁰ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 16.

³¹ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., p. 432.

³² Cfr. L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 18.

³³ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit. fr. 84, p. 429.

³⁴ Attualità, attuale, non sono usati qui né nel senso generale e banale del linguaggio comune, né tantomeno nel senso dell'attualismo gentiliano, ma nel senso specificamente indicato da Del Noce, per esempio attraverso il concetto di "attualità storica", vale a dire nel senso di un'idea, di una nozione, che sembra particolarmente adatta a rispondere all'esigenze della cultura contemporanea (o contemporanea all'autore che ne parla).

filosofia cartesiana, intende conseguire un livello teoretico più elevato, ossia quello dialettico, Del Noce sottolinea invece che l'aspetto innovativo di Pascal consiste nel rigettare la pretesa della filosofia che voglia presentarsi in qualche modo come preambolo della fede. Ogni interpretazione in senso laicistico di Pascal si fonda, infatti, sulla pretesa radicale opposizione tra lo stesso Pascal e Cartesio; e, per questo, deve dogmaticamente rifiutare tutte quelle revisioni che la storiografia cartesiana ha proposto. Quest'interpretazione laicistica contiene un aspetto di verità, secondo Del Noce, per quanto riguarda il "giansenismo" pascaliano. Per Pascal, cioè, Port Royal rappresenta l'espressione più alta dello spirito del cristianesimo. Oltre a ciò, per il pensiero e per l'atteggiamento pratico, egli rappresenta una tendenza "estremistica" contro quella "moderata", cioè favorevole ad un accomodamento con la tradizione³⁵, rappresentata da Arnauld. Il limite dell'interpretazione laica, però, è di non aver dato particolare rilievo alla critica di Pascal a qualsiasi tipo di filosofia speculativa, vale a dire a quello che viene solitamente chiamato, anche da Del Noce, "razionalismo metafisico"³⁶.

Secondo Del Noce, razionalismo metafisico e metafisica speculativa sono pressoché sinonimi. E soprattutto, lo ripetiamo, ammettono entrambi l'esistenza di uno stato di pura natura. Pura natura significa una condizione che prescindendo dallo *status naturae lapsae* e cioè dalle conseguenze del peccato originale³⁷. «Così l'attenzione del non credente non viene diretta verso la soluzione cristiana come comportante una scelta tra tutto e nulla, ma viene invece fermata nel deismo, inteso come conoscenza di Dio senza conoscenza della miseria umana, o come garanzia attraverso l'asserzione dell'origine divina della fondamentale bontà della situazione naturale» (DCAR, 211). Vi è in Pascal, dunque, una critica aspra verso il deismo, in quanto comporta la conoscenza di Dio senza la conoscenza della miseria umana. Il deismo pertanto non rappresenta un avvicinamento alla religione, non è cioè un

³⁵ Questo il senso delle lunghe pagine che Del Noce dedica ad Arnauld sia ne *Il problema dell'ateismo*, sia in *Riforma cattolica e filosofia moderna*.

³⁶ A questo proposito Del Noce cita *La foi selon Pascal* (PUF, Paris, 1948), di Jeanne Russier, la cui tesi portante è l'idea che l'originalità di Pascal, rispetto a tutti i filosofi religiosi del '600, consiste nell'aver compreso la connessione fra critica portorealista dello stato di pura natura, affermato dai molinisti e la metafisica speculativa. In altre parole, secondo il Pascal della Russier, è impossibile rifiutare la nozione di stato di pura natura senza rifiutare anche una metafisica speculativa.

³⁷ L'aspetto molinistico, ovvero l'ammissione di uno stato di pura natura, ovvero ancora la sostanziale negazione del peccato originale, è, secondo Del Noce, un carattere fondamentale per comprendere la realtà a lui contemporanea. Ed è l'argomento principale della critica che lo stesso Del Noce muove alla prospettiva di Franco Rodano (cfr. CC, *passim*). Il termine, come si sa, deriva dal nome del gesuita spagnolo Luis de Molina (1535-1600).

rimedio parziale all'ateismo, allo stesso modo la conoscenza della propria miseria senza la conoscenza di Dio rappresenta il rovescio dell'errore precedente. «Usando un termine che, se anche non è il suo, serve bene ad esprimerne il pensiero, diremo che per Pascal il destino della filosofia speculativa, cioè di quella filosofia che pensa di potersi costituire indipendentemente dalla considerazione del peccato originale, è quello di oscillare continuamente, senza poter trovare mai un equilibrio stabile, tra l'affermazione della grandezza umana, separata da quella della sua miseria, e l'affermazione della sua miseria separata da quella della sua grandezza» (DCAR, 212).

Del Noce dunque sottolinea le difficoltà che, secondo Pascal, il razionalismo incontra quando intende conseguire la verità solo con l'utilizzo della ragione, prima relegando in secondo piano, e poi eliminando la fede, ossia il rapporto con la trascendenza. Sono celebri in questo senso le affermazioni di Pascal che sottolineano la scarsa importanza che in Cartesio assume il tema di Dio: «Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpetto, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio»³⁸.

Traendo le conseguenze di quanto detto sopra, emergono immediatamente due problemi. Il primo è il modo in cui rispettivamente Goldmann e Del Noce interpretano il rapporto tra Cartesio e Pascal. Il secondo è la domanda che si presenta sia a Goldmann, sia a Del Noce, se Pascal trovi la sua autentica prosecuzione nel criticismo kantiano, e quindi si debba per così dire, dare la precedenza a Kant, oppure se il criticismo kantiano trovi le sue radici, ma soprattutto la sua forma più rigorosa, paradossalmente, in Pascal.

Quanto al primo punto Del Noce, riprendendo le diagnosi di Jean Laporte, parla di una continuità tra Cartesio e Pascal, intendendo “continuità” come l'appartenenza di entrambi alla stessa struttura significativa. La discordanza fra Cartesio e Pascal sarebbe dunque attenuata dai tratti comuni delle loro rispettive filosofie. Al contrario Goldmann mette in luce la propria distanza rispetto alle tesi di Laporte, e di conseguenza anche a quelle di Del Noce. Del Noce motiva questa “opposizione nella continuità” poiché identici sarebbero gli avversari che essi affrontano. Cartesio e Pascal si oppongono in maniera netta ai libertini, ma cedono rispetto alle posizioni di questi ultimi. Cedono perché entrambi – appunto Cartesio e

³⁸ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit. fr. 194, p. 469.

Pascal – si limitano a rovesciare l’atteggiamento di pensiero dei libertini: a una filosofia fondata sull’erudizione (cioè sull’indagine storico-critica, rivolta soprattutto ai testi sacri), Pascal e Cartesio opponevano una filosofia separata dalla storia, o come dice Del Noce “anistorica”; al carattere politico del loro pensiero, si opponeva una separazione netta di filosofia e di religione dalla politica. «In relazione a ciò la formula che conviene per designare la struttura significativa del cartesianismo è quella di interiorità separata oppure di dissociazione di vita spirituale da politica e da storia. [...] Perciò il concetto di periodizzamento storico a cui il cartesianismo deve essere riferito è quello di antiRinascimento con l’aggiunta che si tratta di antiRinascimento cattolico [...]; e in questo orizzonte, combatte il suo avversario interno, l’erede dell’eresia rinascimentale, il libertinismo» (PDA, 432-433).

Abbiamo parlato di Del Noce e della sua ripresa dell’interpretazione di Laporte. L’argomento tuttavia non è così semplice, in quanto Del Noce, come abbiamo ripetuto più volte, riprende sempre in maniera critica le tesi sostenute dalle personalità che hanno ispirato la sua ricerca. Non fa eccezione neppure Laporte. È vero, infatti, che Del Noce riprende da Laporte la visione di Pascal, non come semplice oppositore a Cartesio, ma come il suo prosecutore più rigoroso. Tuttavia lo stesso Del Noce non risparmia alcune critiche a Laporte, che tenderebbe a esasperare il carattere religioso di Cartesio. Nel capitolo *Religione e ragione*, infatti, dell’opera *Le rationalisme de Descartes*, Laporte vuole dimostrare che la morale di Cartesio non è contraria, anzi è affine, alla morale cattolica. Scrive Del Noce: «[...] francamente, la prima apparenza è di una tesi tirata per i capelli. [...] Non che manchi, naturalmente, la conoscenza eccezionale, davvero unica, dei testi; ma si ha l’impressione di una forzatura obbligata dello stesso carattere, al limite insostenibile, dell’assunto; che sembra costringere il Laporte a smembrare il pensiero religioso di Cartesio nelle proposizioni singole, per mostrare la loro conformità, considerate una per una, con l’ortodossia cattolica» (RC, 220-221). In altre parole, Del Noce ammette che Cartesio sia contraddittorio; proprio per questo la continuazione del pensiero cartesiano può dare origine a due linee differenti: quella religiosa e quella razionalistica. Pascal rappresenta proprio la prosecuzione rigorosa del momento religioso di Cartesio.

Goldmann, invece, che pure è consapevole delle analogie che avvicinano Cartesio e Pascal, nega che si possa parlare di continuità poiché essi appartengono a gruppi sociali differenti. «Partendo dal principio fondamentale del pensiero

dialettico, che la conoscenza dei fatti empirici resta astratta e superficiale fino a che non si sia concretizzata attraverso la sua integrazione nell'insieme [cioè nella totalità] che solo permette di superare il fenomeno parziale e astratto per arrivarne all'essenza concreta, e implicitamente al significato, non crediamo che il pensiero e l'opera di un autore possano essere compresi di per se stessi, restando sul piano degli scritti e sia pure su quello delle letture fatte e delle influenze subite. Il pensiero non è che un aspetto parziale di una realtà meno astratta: l'uomo vivo e completo; e questi a sua volta non è che un elemento di un insieme che è il gruppo sociale»³⁹.

Questa è la chiave di volta del metodo delle “strutture significative”. La dimenticanza di ciò ha indotto molti storici, secondo Goldmann, a isolare alcuni elementi di un'opera, staccandoli dall'insieme. Ne sono scaturiti accostamenti erronei che hanno generato, per esempio, le leggende di un Rousseau romantico, paragonabile a Hölderlin; la presunta somiglianza tra Pascal e Kierkegaard; oppure, ancora, il tentativo attuato da Laporte e dalla sua scuola di identificare le posizioni così diverse di Pascal e Cartesio⁴⁰.

In Pascal si trova, cioè, un atteggiamento sia positivo, sia negativo verso la ragione, tuttavia è una forzatura riferirsi solo agli aspetti positivi, affermando che la visione di Pascal è simile a quella di Cartesio; allo stesso modo non è coerente, accentuando gli aspetti critici verso la ragione, ritenere che Pascal sia vicino alla prospettiva di Kierkegaard. «Per Pascal vi è una sola posizione valida, la dialettica tragica che contemporaneamente risponde sì e no a tutti i fondamentali problemi della vita dell'uomo e delle sue relazioni con gli altri uomini e con l'universo»⁴¹. In altre parole, secondo Goldmann, Pascal, nel suo famoso fr. 77 (in cui afferma che nella filosofia cartesiana Dio ha un ruolo accidentale e superfluo), ha compreso Cartesio e la sua prosecuzione in Malebranche in misura assai più lucida di Laporte, il quale nella sua opera voluminosa ha fondato la sua interpretazione su testi accidentali di quel filosofo⁴².

Torniamo a Del Noce perché anch'egli nell'indagine storica procede *en philosophe*. «È superfluo aggiungere – precisa Del Noce – che ho incontrato il problema [Pascal] non da storico ma da filosofo, come se obbedissi al richiamo di Hegel, secondo cui la filosofia deve essere anche la comprensione concettuale del

³⁹ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 19.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 24.

⁴¹ *Ivi*, p. 25.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 27.

proprio tempo e la critica di esso» [IT, 60], ossia – in riferimento allo stranoto giudizio hegeliano intorno alla filosofia – “il proprio tempo appreso con il pensiero”.

Per scandire con la massima definizione possibile il rapporto tra Del Noce e Goldmann, è necessario ricordare il richiamo costante che Del Noce fa a Vico, e alla sua “Provvidenza”⁴³. Secondo Del Noce l’atteggiamento rispetto all’essere influenza le azioni dell’uomo. Da ciò deriva che ogni agire umano presuppone una metafisica iniziale. L’agire dell’uomo nel mondo è influenzato dall’atteggiamento umano rispetto alle verità ultime.

4.6. Da Pascal a Kant, dal razionalismo cartesiano al razionalismo critico

Come afferma Del Noce, la continuazione critica di Pascal, rispetto a Cartesio, permette il passaggio dal razionalismo dogmatico al razionalismo critico. Tale termine ricorda immediatamente Kant e sottolinea – sia secondo Del Noce, sia secondo Goldmann – forti analogie tra i due pensatori. Addirittura, a giudizio di Del Noce, non si trova tesi nuova in Kant che non sia già stata asserita da Pascal. «Si pensi alla critica a un tempo del dogmatismo e dello scetticismo, alla critica della metafisica come scienza, all’idea della filosofia come situare anziché come costruire, alla vicinanza tra il *pari* e i postulati della ragion pratica» (DCAR, 214-215).

Oltre a ciò, secondo Del Noce, un aspetto di Pascal lo rende più “attuale” di Kant. Questi ha concepito solo un tipo di conoscenza, la conoscenza delle cose. In Pascal invece vi è il tema della differenza tra il tipo della conoscenza delle cose ed il tipo della conoscenza degli altri uomini. «L’errore dei filosofi è stato per Pascal di voler trovare Dio come si trova una cosa e non come si trova una persona. Più in generale, si può dire che quello di Pascal è un criticismo anti-illuminista, mentre quello di Kant è il punto di arrivo dell’illuminismo» (DCAR, 215). In questo senso è errato il presupposto sin ora adottato, secondo cui il cartesianismo sarebbe una posizione interamente inglobata nel kantismo. Cartesianismo e kantismo, si rivolgono infatti a un tipo di conoscenza che concerne principalmente “le cose”, gli oggetti della scienza. In tal modo la conoscenza dell’uomo passa in secondo piano. È vero che tanto in Cartesio quanto in Kant è fondamentale il tema della libertà; ma in loro, per fare un esempio, la libertà non prelude all’affermazione esplicita della

⁴³ A questo proposito cfr. F. BOTTURI, *Vico nel pensiero di A. Del Noce*, in PLURES, *Augusto Del Noce: il problema della modernità*, cit., pp. 95 e sgg.

persona. Questo è ciò che intende Del Noce con la definizione della conoscenza, sia in Cartesio, sia in Kant, come «conoscenza delle cose» (PDA, 22).

L'accostamento Pascal-Kant è sicuramente di notevole interesse ed ha tentato molti⁴⁴, tra cui il Goldmann. Questi descrive gli aspetti comuni di entrambi: i due filosofi, cioè, intendono mettere da parte la ragione per far posto alla fede, criticano al tempo stesso il dogmatismo e lo scetticismo, ed inoltre rifiutano la metafisica come scienza. Occorre precisare, però, che l'interpretazione di Del Noce si differenzia da quella di Goldmann perché il primo ritiene che Pascal sia più "attuale" di Kant, mentre per il secondo vale il contrario. Sicuramente quando si tratta di Pascal e Kant «possiamo usare il termine di criticismo per l'uno e per l'altro; ma è il criticismo che porta il primo a una religione soprannaturale, e il secondo a una religione razionale. Tra Pascal e Kant c'è di mezzo Rousseau, e l'enorme influenza che questi ha esercitato su Kant, e ciò non è poco» (PDA, 466).

Anche per Goldmann⁴⁵ Pascal e Kant rifiutano l'individualismo, nelle sue due forme, quella razionalistica e quella empiristica. Entrambi cioè hanno formato le loro concezioni opponendosi a grandi esponenti della filosofia razionalista o scettica che li hanno preceduti. Al proposito «si potrebbero scrivere due bei saggi intitolati rispettivamente Pascal lettore di Descartes e di Montaigne e Kant lettore di Leibniz-Wolff e di Hume»⁴⁶. Ciò non significa che la comparsa della filosofia tragica abbia causato per Goldmann la sparizione né del razionalismo né dell'empirismo. Anzi, è avvenuto l'esatto opposto, in quanto razionalismo ed empirismo sono sopravvissuti fino ai giorni nostri, nonostante abbiano avuto una parabola discendente. È accaduto invece che la scomparsa della *noblesse de robe* in Francia e lo sviluppo della borghesia in Germania abbiano soppresso il fondamento sociale del giansenismo e della filosofia di Kant. Goldmann tuttavia sottolinea come la filosofia tragica stia a

⁴⁴ È sufficiente ricordare come già nel 1865 sia apparso a Parigi un libro di E. SAISSET, *Le Scepticisme. — Enésidème, Pascal, Kant*, il cui titolo dice tutto. Il filosofo Boutroux, poi, ammirava in egual modo Pascal e Kant. Si ricorda inoltre particolarmente Delbos, citato anche dal Goldman, di cui Pascal e Kant erano i filosofi preferiti. In un ricordo di A. ADAM, infatti, in *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, Editions Mondiales, Paris, 1962, t. II, pp. 294-295, si dice: «Un giorno di stanchezza, l'autore de *La Philosophie de Kant*, Victor Delbos, dirà di non aver trovato nulla nel filosofo tedesco che non fosse già in Pascal».

⁴⁵ Non è un caso che Goldmann abbia scritto la tesi di dottorato, sostenuta presso l'Università di Zurigo, nel 1945, con il titolo *Mensch Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zurich, 1945. Ne esiste una trad. it. di S. Mantovani e V. Messana, Sugar editore, Milano, s.a. [ma 1972], con il titolo di *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*.

⁴⁶ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 43.

un livello superiore: «Ci pare – osserva Goldmann – che Kant e Pascal abbiano, da una parte, compreso entrambi molto bene la coerenza interna, gli elementi positivi del razionalismo e dell’empirismo e che abbiano integrato questi elementi positivi nel proprio pensiero, ma che, d’altra parte, abbiano visto chiaramente e messo in luce le insufficienze e i limiti di queste due posizioni»⁴⁷.

Possiamo affermare, dunque, che le analisi di Del Noce e Goldmann nonostante partano da prospettive differenti mostrano almeno alcuni punti di tangenza. Un esempio è appunto il parallelo tra Pascal e Kant. Occorre non dimenticare tuttavia che per Goldmann questi due pensatori sono “superati” dal pensiero dialettico, ossia da Hegel, Marx e Lukacs⁴⁸. In altre parole il pensiero dialettico integrerebbe in una sintesi superiore la visione tragica e ne supererebbe le aporie. Goldmann sottolinea che malgrado le numerose e profonde analogie vi sono delle differenze tra Pascal e Kant che occorre sempre tenere ben presenti. Queste differenze sono dovute tra l’altro al diverso contesto sociale e storico che fanno sì che vi siano due espressioni differenti della “visione tragica”. Non trascurabile è anche la considerazione che questi due filosofi hanno avuto due avversari differenti. Proprio per tale motivo Kant accorda alle realizzazioni relative e insufficienti, ossia quelle che l’uomo può ottenere immediatamente, un significato ed un’importanza ben diversi da quelli esclusi da Pascal. Kant cioè si focalizza maggiormente su elementi quali la verità dell’esperienza scientifica, la bellezza dell’opera d’arte e l’imperativo categorico. È proprio per tale ragione che egli potrà costruire e sviluppare il suo sistema, ampliando la visione tragica a tutti i settori, potrà elaborare cioè una epistemologia, un’etica, una teoria degli esseri viventi, una estetica, una filosofia religiosa e porre addirittura le prime basi di una filosofia della storia. Si tratta di una posizione opposta a quella di Pascal, il quale è «tutto rivolto [...] all’unica realtà cui la sua posizione accordi un valore autentico (e che è fuori della portata umana): il trascendente insiste (in epistemologia ed in morale) soprattutto sull’insufficienza delle realizzazioni umane e tratta solo secondariamente l’estetica e il problema degli esseri viventi»⁴⁹.

In sintesi, mentre per Del Noce Pascal è, per così dire, “un passo avanti” rispetto a Kant, in quanto sottolinea che Dio non può essere avvicinato come se fosse una cosa ma va avvicinato non dimenticando che si tratta di una Persona, Goldmann

⁴⁷ *Ivi*, p. 44.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 335.

sottolinea invece che è Kant a essere più innovativo di Pascal in quanto è più aperto alle realizzazioni che l'uomo può compiere. Secondo Goldmann questa differenza deriva dal fatto che Kant esprime l'ideologia della frazione più progredita della borghesia tedesca e che perciò era collegato, malgrado l'impostazione tragica, al mondo reale e concreto; il giansenismo e Pascal, invece, esprimevano la coscienza della *noblesse de robe*, un gruppo intermedio senza alcun avvenire che sarebbe stato superato dalla storia, la cui convinzione di fondo è che occorre allontanarsi dall'azione. «Per questo Pascal può, molto più di quanto non potrà Kant, vivere fino alle ultime conseguenze la tragedia e ripiegarsi completamente sul trascendente»⁵⁰.

Secondo Goldmann a incrementare la differenza tra Pascal e Kant sono stati anche i caratteri filosofici degli avversari che i due pensatori hanno incontrato. Pascal ha avuto come “nemico” il razionalismo dogmatico, le cui idee erano incarnate nel XVII secolo nella classe dominante di allora, il terzo stato. Kant, al contrario, si opponeva ad una borghesia sostanzialmente empirista, figlia di quello Hume che tanta parte aveva occupato nella *Critica della ragion pura*. Pertanto per Pascal il compito più urgente era quello di «dimostrare contro Descartes i limiti e l'insufficienza della ragione, mentre Kant cercava di difendere contro Hume il valore — relativo ed indubbiamente insufficiente ma tuttavia effettivo — delle realizzazioni»⁵¹ della ragione stessa.

Per quanto riguarda Del Noce occorre adesso ricordare il suo giudizio circa l'anti-umanesimo di Pascal⁵². La critica di Goldmann per cui Pascal sarebbe un pensatore che separa la filosofia dalla storia e dalle vicende umane in genere è condivisa anche da Del Noce, il quale critica, appunto, il carattere anti-umanistico del suo pensiero. Tuttavia Del Noce è per così dire “costretto” a radicare l'anti-umanesimo di Pascal nella struttura significativa del cartesianismo, cioè della struttura significativa in cui Pascal stesso è inserito. Non a caso anche Cartesio condivide lo stesso atteggiamento. Per definire la separazione di Cartesio e Pascal dalla storia e dalle sue vicende, Del Noce utilizza il termine di “anistoricità”.

Il pensiero di Pascal, secondo Del Noce, rappresenterebbe la purificazione più radicale del pensiero di Cartesio. Quest'ultimo aveva tentato un'ambigua conciliazione tra filosofia e religione, cosa che Pascal rigetta. Del Noce si riferisce

⁵⁰ *Ivi*, pp. 335-336.

⁵¹ *Ivi*, p. 336.

⁵² Vedi a questo proposito A. DEL NOCE, *Intorno all'«antiumanesimo» di Pascal*, in PLURES, *Pascal e Nietzsche*, «Archivio di filosofia» 3 (1962), pp. 41-65 e ripubblicato in DCAR, 219-253.

cioè al fatto che Cartesio non ha potuto fare a meno di Dio, perché senza Dio il mondo né esisterebbe, né si muoverebbe. Tuttavia questo uso strumentale di Dio irrita profondamente Pascal, che appunto, a suo modo, ha eliminato quest'ambiguità cartesiana. Pascal ha dipanato questa ambiguità. L'impossibilità della metafisica tradizionale rappresenta proprio l'ammissione, nel pensiero pascaliano, dell'impossibilità di una natura umana incorrotta, ossia libera dal peccato. Cartesio nelle sue opere esalta la libertà umana, la quale consiste nel fatto che con il dubbio il filosofo è totalmente libero da qualunque presupposto; questo concetto unito alla negazione del peccato come male metafisico, rappresenta l'influenza pelagiana sul filosofo. Per Cartesio infatti l'uomo è in grado di raggiungere la verità con le sue sole forze, con l'utilizzo della sola ragione, e questo per Del Noce significa negare le conseguenze del peccato originale. «Ciò che infatti i portorealisti si auguravano era che il motivo valido del pensiero di Cartesio fosse separato dal suo pelagianismo[...]: questa dissociazione del cartesianismo dal pelagianismo è stata appunto l'opera di Pascal, nell'indagine del problema della direzione dell'attenzione verso le verità di fede» (DCAR, 250).

Il pensiero di Pascal può, sotto una certa prospettiva, essere considerato come la coerenza estrema del cartesianismo, nelle sue espressioni umanistiche e soprattutto pelagiane. Secondo Del Noce, insomma, il pensiero di Pascal non è il cartesianismo ripensato da un giansenista, bensì è un giansenismo incontrato a partire dal cartesianismo. «Non si deve dimenticare – egli dice infatti – che il processo di pensiero di Pascal ha inizio con una posizione intorno ai rapporti di ragione e fede strettissimamente affini alla cartesiana; e che il principale documento del suo pensiero in questa prima fase, la celebre prefazione al *Traité du Vide*, contiene una negazione dell'Antico altrettanto intransigente della cartesiana» (RC, 644).

In un frammento della *Prefazione al trattato sul vuoto* del 1647, infatti, Pascal mostra il suo atteggiamento verso la conoscenza scientifica. La sua visione non è affatto distante da quella di Galileo, di Bacone e di Cartesio. Egli contesta l'eccesso di venerazione per gli antichi, negli ambiti in cui tale venerazione non ha ragion d'essere. Pascal, a questo proposito, distingue due ambiti scientifici: da un lato la storia, la geografia, la giurisprudenza, le lingue e la teologia, quelle discipline, si può aggiungere, che lo storicismo tedesco dell'800 chiamerà *Geisteswissenschaften*, le scienze dello spirito, nelle quali «si cerca solamente di sapere ciò che gli autori hanno scritto» e nelle quali, dunque, soltanto «l'autorità ci

può illuminare in proposito»; dall'altro lato, troviamo la geometria, l'aritmetica, la musica, la medicina, l'architettura e la fisica, i cui argomenti cadono «sotto i sensi o sotto il ragionamento» e nelle quali «l'autorità vi è inutile»⁵³, in quanto esse si perfezionano nel tempo, grazie al sapere che si accumula e si trasmette. Ciò, secondo il filosofo, vale in particolare per la fisica: anche se le leggi della natura sono sempre le medesime, le conoscenze di cui gli antichi disponevano erano limitate, adeguate alle poche esperienze che avevano potuto fare e agli strumenti tecnici che avevano potuto utilizzare. Questa, in sostanza, è la dimostrazione di ciò che Del Noce sintetizza nel giudizio molto profondo, che abbiamo visto sopra, secondo il quale Pascal incontrerebbe il giansenismo a partire da Cartesio.

4.7. L'agostinismo di Pascal

Vi è inoltre per Del Noce un altro aspetto dell'attualità e insieme inattualità del pensiero di Pascal. Si tratta di un punto molto importante, perché riguarda il tema dell'"agostinismo" di Pascal. Questo ha portato alle conseguenze estreme la filosofia agostiniana della grazia, abbandonando in tal modo, secondo Del Noce, l'Agostino "ontologista". Egli, quindi, appare come il primo pensatore cristiano che si rifaccia direttamente alla Bibbia, distaccandosi completamente dall'influenza del pensiero ellenicistico nonché dalla tradizione della Chiesa. Si può osservare, pertanto, come ogni concetto espresso da Pascal sia interamente contenuto nella Bibbia e meditato con l'aiuto del testo sacro. «Perciò, potrebbe sembrare che egli sia all'inizio di una corrente di pensiero, oggi molto diffusa, che vuol richiamarsi al pensiero biblico, rifiutando le infiltrazioni del pensiero greco. Basti ricordare l'opera del padre Teilhard de Chardin e le interpretazioni filosofiche a cui ha dato origine» (DCAR, 215).

Quale la posizione di Goldmann a questo proposito? Egli condivide la considerazione di Del Noce per cui Pascal romperebbe con la tradizione agostiniana. Il razionalismo invece si rifarebbe ad un agostinismo autentico, tuttavia lo trasformerebbe radicalmente, ossia farebbe diventare l'aspetto spirituale di Agostino ragione matematica. Per quanto riguarda Pascal, ed il giansenismo in genere, invece, Goldmann afferma: «La Chiesa, che ha un senso molto acuto per le eresie, era perfettamente logica quando condannava il giansenismo e affermava

⁵³ B. PASCAL, *Préface pour un traité du vide*, 1647; trad. it. *Prefazione al trattato sul vuoto*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit. pp. 269-278, cit. a p. 270.

contemporaneamente l'ortodossia della dottrina di sant'Agostino»⁵⁴.

Come già si è notato più volte, tuttavia, nonostante Goldmann condivida alcuni aspetti dell'analisi di Del Noce, la sua impostazione è differente. In una parola trasforma profondamente gli aspetti che pur condivide con Del Noce. Ciò si spiega, naturalmente, con il fatto che l'interesse filosofico di Del Noce è indirizzato alla trascendenza, mentre quello di Goldmann all'immanenza della storia. E per questo tiene particolarmente a quei tratti del pensiero pascaliano che possono preludere al pensiero dialettico. Come vedremo Goldmann afferma che il marxismo è una "fede", ma una "fede" nel futuro della storia.

Per sostenere la sua tesi, Goldmann si serve di un testo, davvero classico, il *Faust* di Goethe (1831). Secondo Goldmann, si può rischiare addirittura di paragonare la vita di Pascal al *Faust* stesso. Pascal, e dopo di lui Kant, Goethe, Hegel e Marx, avrebbero elaborato teorie filosofiche che vanno ben al di là della visione del mondo illuministica, rinchiusa, come avrebbe detto Hegel, nel carcere dell'intelletto astratto. Integreranno cioè le acquisizioni del razionalismo e dell'empirismo. Il *Faust* esprime proprio il "superamento" della visione astratta che per Goldmann può aiutarci a comprendere alcuni aspetti della vita di Pascal. L'immaginazione di Goethe, che ideò il *Faust*, era per Goldmann orientata secondo una visione del mondo assai simile alla concezione che ha guidato la vita di Pascal. «La prima parte dell'opera, quella che ci presenta il vecchio scienziato nel suo studio, è infatti una geniale espressione letteraria del contrasto tra la nuova filosofia dialettica e le antiche forme del razionalismo in quel che avevano di migliore e di più elevato»⁵⁵. Il *Faust*, cioè, comincia descrivendo questo grande scienziato, che è anche il protagonista dell'opera, il quale si rende conto che tutto il sapere che ha accumulato è vano, poiché rimane sulla superficie delle cose, non riesce a penetrare l'essenza della realtà. Questa scena dunque ci presenta il passaggio «dall'atteggiamento atomista che si contentava di una conoscenza precisa e scientifica dei "fenomeni", alla ricerca dell'essenza e della totalità»⁵⁶.

In questa inadeguatezza della sola conoscenza scientifica Goldmann scorge l'affinità con Pascal. Verso la fine della sua vita, Pascal ricorda nei *Pensieri* di aver impiegato il suo tempo dapprima negli studi scientifici che, si può aggiungere e ricordare, gli avrebbero assicurato prestigio di grande matematico e scienziato. Egli

⁵⁴ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 65, nota 17.

⁵⁵ *Ivi*, p. 258.

⁵⁶ *Ibidem*.

tuttavia afferma che le scienze sono insufficienti per l'uomo, e ricorda anche la scarsa soddisfazione che ne aveva ricavato nella prima fase della sua vita. «Io avevo trascorso molto tempo nello studio delle scienze astratte; e la poca comunicabilità che se ne può avere, me ne aveva disgustato»⁵⁷.

4.8. Goldmann: Faust e il problema del male

Riprendendo il riferimento al *Faust*, Goldmann si sofferma in particolare sulla figura di Mefistofele (che egli chiama Mefisto), ossia il diavolo. Come si sa il Mefistofele goethiano svolge un ruolo fondamentale perché solo attraverso di lui Faust potrà raggiungere il cielo. Il filosofo rumeno-francese osserva dunque che anche il rapporto tra bene e male fa parte del processo che, partendo dalla visione medioevale e attraversando il razionalismo (che si concluderebbe, lo ricordiamo, nella visione tragica), giungerebbe infine alla sua soluzione “dialettica”.

Il patto con il diavolo come unico cammino che porta a Dio rappresenta la conclusione di questo processo, in quanto per Hegel l'astuzia della ragione conduce l'uomo necessariamente al bene, anche se egli può peccare o deviare dalla retta via. Questo tema ha trovato espressione in forma letteraria dopo il medioevo nell'immagine dell'uomo che vende la sua anima al Demonio – si pensi soltanto al *Faust* di Marlowe⁵⁸. In altre parole, per Goldmann il pensiero tragico sarebbe un intermezzo che permette di transitare dalla netta distinzione medioevale fra bene e male alla altrettanto netta distinzione marxiana, appunto, fra gli stessi bene e male. Nel medioevo, infatti, il «peccato e la virtù si differenziano in modo assoluto, la virtù conduce al cielo mentre il vizio attacca alla terra e conduce, a meno di un intervento della misericordia divina, all'inferno. Teofilo è un malvagio peccatore-salvato dall'intervento della Santa Vergine»⁵⁹. Nel rinascimento la leggenda di Teofilo viene riformulata in quella di Faust, personaggio inquietante ma tuttavia carico di fascino e da cui scompare ogni elemento di riprovazione. Con il Rinascimento cioè si delinea la visione individualista, che sopprime il cielo e in tal modo scompare ogni

⁵⁷ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit. fr. 80, p. 424.

⁵⁸ Cfr. C. MARLOWE, *The Tragical History of Doctor Faustus*, 1590; trad. it. a cura di N. D'Agostino, *Il Dottor Faust*, con un saggio di T.S. Eliot, Mondadori, Milano, 1983.

⁵⁹ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 285, nota 5. Goldmann si riferisce a un antico dramma liturgico – tra l'altro uno dei primi testi letterari in francese – che pare sia stato messo in scena dopo la metà del XIII secolo. Il protagonista ne è San Teofilo di Adana, che aveva consegnato, con regolare contratto, la sua anima al Diavolo, ma aveva commesso ogni sorta di malvagità. Era poi stato perdonato dalla Vergine che gli aveva fatto recuperare, oltre alla salvezza, anche il suo contratto demoniaco, il cui testo era stato poi esposto al pubblico a perenne ammonizione.

distinzione tra bene e male. «Sempre più le cose si svolgono solo sulla terra, dove non vi sono più né bene né male ma solo successi o fallimenti»⁶⁰. Segno evidente di questo mutamento di prospettiva è che la virtù medioevale viene superata da un nuovo concetto di virtù, il quale non è più incompatibile con alcun crimine (si pensi ad esempio al Principe di Machiavelli).

Con il razionalismo e l'empirismo illuministico accade poi che il bene ed il male siano in correlazione sempre più stretta. Secondo Goldmann, insomma, il male perde il carattere di "pericolo" attribuitogli nel medioevo. Si afferma invece la visione per cui l'uomo coraggioso, simbolo della scienza e della potenza, può affrontare e superare, non solo le difficoltà, ma il male stesso. Lessing, ad esempio, scriverà una versione del *Faust*⁶¹ in cui il protagonista, dopo aver venduto l'anima al diavolo ed aver affrontato tutti i pericoli, si accorge che tutta la vicenda non era altro che un sogno, poiché il diavolo in realtà non esiste.

Secondo Goldmann la visione tragica rappresenta un passo ulteriore rispetto alla visione illuministica. Qui il bene e il male sono delle realtà determinanti per la vita dell'uomo, tuttavia non vi è più l'opposizione tra la virtù e il peccato. Bene e male sono opposti radicalmente ma sono indissolubilmente legati l'un l'altro. «Anche l'azione più virtuosa, che non ha forse mai potuto essere compiuta è solamente conforme, ci dice Kant, all'imperativo categorico e non realizza il bene supremo; la legge morale ed il male radicale fanno contemporaneamente parte della natura dell'uomo»⁶². Già Pascal aveva anticipato questa visione del bene e del male ripresa da Kant. Il filosofo francese infatti affermava già che l'uomo «non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuole fare l'angelo faccia la bestia»⁶³. Di conseguenza Pascal afferma che noi «non abbiamo né il vero né il bene che in parte, e mescolato con il male e con il falso»⁶⁴. Goldmann aggiunge che il tema di Teofilo e di Faust non ha mai trovato espressione nella concezione tragica, in quanto il fatto che bene e male siano indissolubilmente legati nella coscienza dell'uomo, unito alla visione di Dio come spettatore muto fa sì che il diavolo sia anch'egli uno spettatore.

Questi temi vengono ripresi da Goethe e dalla dialettica di Hegel e Marx. Nonostante partano dalle conclusioni già accettate dalla filosofia tragica, ossia che

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Si tratta di un frammento scritto tra il 1755 ed il 1758 e pubblicato nel 17° *Literaturbrief* del 16 febbraio 1759 con il titolo di *D. Faust*.

⁶² L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 286, nota 5.

⁶³ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit. fr. 329, p. 516.

⁶⁴ *Ivi*, fr. 228, p. 485.

bene e male siano al tempo stesso opposti ed inseparabili, essi ammettono tuttavia che l'astuzia della ragione farà sì che il male individuale sia un mezzo per l'espressione del bene nella totalità. «Mefisto è esso stesso caratterizzato come “colui che vuole sempre il male e fa sempre il bene” ed è lui che, naturalmente contro la propria volontà, permetterà a Faust di trovare Dio e di arrivare in Cielo»⁶⁵.

Se ora possiamo ad esaminare la posizione di Del Noce, non direttamente su Goldmann ma sulla concezione del male che egli fa sua, non possiamo che constatare il disaccordo tra il filosofo torinese e quello franco-rumeno. In primo luogo, perché Del Noce non può vedere in Pascal il precursore del pensiero dialettico, ma deve interpretarlo come il filosofo che più di ogni altro ha sottolineato il pericolo di una filosofia accentuatamente razionalistica, quale appunto il “pensiero dialettico”. In secondo luogo perché la concezione delnociana del male non concorda, anzi si oppone, alla visione dialettica, in questo caso anche goethiana, del male a servizio del bene, seguendo la quale il filosofo può sempre trovare “la rosa nella croce”. E com'è naturale Del Noce in tutta la sua opera, e particolarmente a proposito del male, si schiera dalla parte di Pascal per il quale dell'uomo occorre conoscere al tempo stesso la miseria e la grandezza. La miseria e la grandezza sono i due abissi tra i quali l'uomo si trova compreso: l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Del Noce supporta la sua interpretazione di Pascal citando un famosissimo frammento: «il deismo, tanto lontano dalla religione cristiana quasi quanto l'ateismo. [...] [La religione cristiana] insegna dunque insieme agli uomini queste due verità: che vi è un Dio, di cui gli uomini sono capaci, e che c'è una corruzione della natura, che li rende indegni di Lui»⁶⁶. In altre parole per Pascal l'uomo non è in grado di superare il male con le sue sole forze, come afferma la visione dialettica, in quanto la natura dell'uomo è corrotta. Pascal invece sottolinea che l'elemento essenziale per la salvezza dell'uomo è la fede. «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano: essa è ben debole cosa, se non arriva a riconoscere questo. Ché se le cose naturali la sorpassano, cosa si dovrà dire delle soprannaturali?»⁶⁷. In altre parole, per Pascal il passo supremo della ragione consiste nel riconoscere i propri limiti. Questo non significa negare la dignità della facoltà razionale ma comprendere che questa non può essere assolutizzata. In altri termini, la visione dell'uomo che può sconfiggere il male con le sue sole forze significa esaltare

⁶⁵ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 286, nota 5.

⁶⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, fr. 602, p. 664.

⁶⁷ *Ivi*, fr. 466, p. 582.

enormemente le sue capacità, ma l'uomo non è riuscito ad evitare il male neanche quando la sua natura non era ancora corrotta dal peccato.

4.9. Il marxismo di Goldmann: scommessa e “fede”

Il carattere per il quale il marxismo può presentarsi a Goldmann come una “fede” è il tratto teoreticamente più significativo nella “discussione” tra Del Noce e Goldmann, intendendo naturalmente per “discussione” la giustapposizione fra le tesi del primo e del secondo, nonché le obiezioni che Del Noce muove allo stesso Goldmann. Il problema “marxismo e fede” insieme a quello “marxismo come scommessa”, al quale arriveremo subito, si configura dunque come definizione del pensiero goldmanniano nel suo complesso e come la conclusione della nostra intera ricerca.

Goldmann persegue la via di un marxismo post-scientista, ossia di una posizione teoretica secondo la quale il futuro dell'uomo, non potendo più fondarsi sulle leggi economiche previste da Marx, e poi sviluppate dai marxisti successivi, non può che assumere il volto di una “scommessa” abbastanza simile a quella di Pascal⁶⁸. Con un argomento che Goldmann non adduce esplicitamente ma che si può ricavare dal suo presupposto, egli deve affrontare una specie di crisi del “realismo”, ossia di un necessario presupposto realistico della filosofia. Rifiutare il marxismo ordinario significa per lui non potersi più servire di una realtà oggettiva estranea alla storia. Di qui l'urgenza di dare consistenza alla storia stessa mediante una scommessa sul suo significato e sulla sua consistenza. È bene distinguere, come fa Goldmann, il *pari* dello scienziato dal *pari* del marxista. La scommessa del marxista si differenzia da quella dello scienziato per due aspetti:

a) «il suo carattere non puramente teorico ma nello stesso tempo teorico e pratico»⁶⁹. Questo perché l'ambito scientifico sembra incentrato primariamente solo sulla teoria, poiché l'ambito pratico è correlato a quello teorico solo in maniera mediata. L'elemento pratico per la scienza può riguardare cioè l'applicazione tecnica delle conoscenze raggiunte mediante la teoresi, tuttavia la scienza non ha l'obiettivo primario di applicare tali conoscenze, bensì di conoscere quanto più precisamente possibile le leggi che regolano il funzionamento della realtà.

⁶⁸ Non ci risulta che sia stato messo nel dovuto risalto il fatto che l'idea di un marxismo critico poggiante sulla scommessa compaia, impersonato nella figura di un giovane professore marxista, nel film del noto regista ERIC ROHMER, *La mia notte con Maud* del 1969.

⁶⁹ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto...*, cit., p. 132.

b) il suo carattere finalistico. La scommessa marxista ha cioè in sé un *telos*, ossia la creazione di una nuova totalità, che manca alla scommessa scientifica. Il metodo scientifico, infatti, consolidato fin dall'invenzione della scienza moderna, implica la «rigorosa separazione dei giudizi di fatto e dei giudizi di valore». Ciò comporta, appunto «l'esclusione di ogni finalità»⁷⁰.

Non è il caso di ricordare che, da questo punto di vista, la posizione difesa da Goldmann è affine a quella a cui era dovuto ricorrere anche Pascal. Nel suo caso l'aspetto "realistico" era rappresentato dal realismo della metafisica classica. Ma la differenza tra "realtà materiale", cioè economico-sociale di Goldmann, da una parte, e "realtà teologica", cioè oggettività di Dio, dall'altra, ha ben poca importanza. Entrambe le concezioni infatti rivelano un forte impegno ontologico.

La scomparsa di questo presupposto "ontologico" conduce – e Del Noce direbbe per "stretta obbligazione razionale" – ad affidare il significato della vita per Pascal e dell'esistenza storico-sociale per Goldmann a una "scommessa". Tale scommessa avrà naturalmente un fine diverso: la salvezza o se si vuole la redenzione ultraterrena per Pascal, la redenzione o se si vuole la salvezza infra-storica per Goldmann. L'agire, ciò che Marx definiva esplicitamente prassi, comprende in sé ogni possibilità di salvezza. E poiché, da buon marxista, seppur marxista eretico, Goldmann ripropone l'identità di teoria e prassi, la scommessa non sarà unicamente teorica ma riguarderà gli ambiti tanto della teoria (che spesso Goldmann definisce semplicemente "conoscenza", "aspetto conoscitivo") quanto della prassi. Il marxismo infatti – con le parole stesse di Goldmann – contiene in sé «la comprensione della realtà sociale, il valore che la giudica e l'azione che la trasforma»⁷¹. Per questo la scommessa apparirà come il preambolo necessario della fede⁷². Nato da una scommessa, il marxismo goldmanniano dovrà apparire necessariamente come una "fede".

Se osserviamo le cose dal punto di vista di Del Noce, la vicenda filosofica "Goldmann" rafforza puntigliosamente la diagnosi appunto delnociana sullo sviluppo

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 131.

⁷² Goldmann precisa che questo termine non va inteso in rapporto alla religione tradizionale, e che il suo tentativo non è affatto quello di voler rendere compatibile il marxismo con il cristianesimo, ossia di contaminare il marxismo stesso con elementi cristiani. Com'è ovvio questi argomenti, che Del Noce coglie con grande rigore, distanziano l'intento di Goldmann da quello dei cattolici comunisti, che volevano appunto inserire la dimensione politico-sociale di Marx nell'orizzonte cristiano, che volevano – l'espressione non è nostra ma di Benedetto Croce – "battezzare" Marx.

dell'ateismo. Ancora una volta ne emerge l'attualità di Pascal e con essa la rilevanza storico-filosofica di Goldmann. Come abbiamo visto, Del Noce distingue il materialismo settecentesco dall'ateismo marxiano; ma proprio per questo Del Noce rimprovera a Marx di essersi fermato sul piano della postulazione. L'ateismo marxiano è per Del Noce un ateismo postulatorio perché è una “negazione senza prove del soprannaturale”, proprio come reciprocamente c'era stato un teismo postulatorio (Rousseau-Kant) secondo il quale la postulazione era necessaria in quanto per poter parlare dell'esistenza di Dio altro non si poteva fare che un atto di postulazione, appunto fissare un postulato.

Una ulteriore conferma di ciò può essere rintracciata nella *vexata quaestio* dell'agostinismo di Marx e nel nostro caso anche di Goldmann. Se osserviamo l'uso del termine “agostinismo” nell'intera opera di Del Noce, possiamo rilevare che con questa parola il filosofo torinese intende di volta in volta tre concetti diversi: A) l'agostinismo come dimensione religiosa che privilegia drammaticamente la Grazia – e in questo senso egli parla per esempio dell'agostinismo di Port-Royal; B) l'agostinismo come elemento escatologico, che contrappone la *civitas Dei* alla città terrena e vede nella prima il punto terminale della storia; C) l'agostinismo come presenza costante di Dio all'uomo e quindi come “ontologismo”.

L'agostinismo di Marx, di cui parlano sia Goldmann sia Del Noce, è l'agostinismo nel secondo senso, l'agostinismo come filosofia della storia e come escatologia. Ne discende che la conclusione della storia – Marx direbbe la fine della storia – può essere soltanto oggetto di fede⁷³.

Comunque sia, proprio perché deriva da una scommessa, la visione goldmanniano-marxiana non può essere scissa dal problema di Dio. Insomma, la tematica religiosa non può in alcun modo essere elusa. E poiché la società

⁷³ Per non dare adito a dubbi bisogna precisare con rigore la posizione di Del Noce circa l'escatologia marxiana. Del Noce non la mette mai in discussione, e la vede come l'aspetto “religioso” del marxismo. Il problema sta nella discendenza dell'escatologia marxiana dall'escatologia agostiniana. Che si tratti di concezioni affini ma per un altro aspetto assolutamente opposte è cosa altrettanto ovvia: l'escatologia marxiana è intra-storica cioè non trascende mai il piano della storia, mentre l'escatologia agostiniana è il punto terminale della vicenda mondana, la fine del mondo che non appartiene più all'ambito della storia, ma si riversa in Dio. Sembra qui emergere una contraddizione: per un verso Del Noce parla di un agostinismo marxiano e per l'altro verso nega che l'escatologia immanente sia la conseguenza necessaria dell'antica escatologia cristiana (e quindi anche agostiniana). In questo caso non si potrebbe parlare di agostinismo di Marx. La contraddittorietà si può forse spiegare con il fatto che, facendo salvo tutto quanto affermato in precedenza, Del Noce intendesse rispondere, anche esasperando le proprie tesi, a quanto aveva sostenuto K. LÖWITH in *Significato e fine della storia*. Cfr. E. RANDONE, *L'incontro di Löwith e Del Noce*, cit.

contemporanea, quella che Del Noce chiama spregiativamente società opulenta e che anche Goldmann aborrisce, non soltanto nega la dimensione religiosa, ma nega la legittimità della stessa domanda religiosa – Dio non fa problema, come si sente dire da numerose filosofie – occorrerà riproporre la domanda. Heidegger aveva aperto *Essere e tempo* dichiarando che il problema dell'essere non aveva trovato risposta convincente. La metafisica heideggeriana, in seguito, si era qualificata come filosofia dell'“oblio dell'essere”. Si trattava ancora una volta per Heidegger di riscoprire e riproporre la domanda sull'essere. Analogamente per Del Noce si tratta di riscoprire e riproporre la domanda su Dio. Per questo, non per la soluzione ma per l'interrogazione che stimola, Lucien Goldmann si staglia nell'orizzonte contemporaneo con tutta la sua incisività.

Possono questa nitidezza concettuale e questa “onestà” filosofica di Goldmann rappresentare un'alternativa religiosa alle indicazioni dateci da Del Noce? Questi propone la “tradizione creatrice” del cristianesimo; quegli la “totalità”. Ma la totalità prediletta da Goldmann è davvero diversa da quella la cui perdita aveva alimentato l'angoscia e la disperazione del giovane Lukács⁷⁴ e alla cui riconquista aveva mirato *Storia e coscienza di classe*? Mentre Lukács intendeva la coscienza di classe soprattutto come “coscienza”, e quindi come primato del pensiero, e perciò vedeva idealisticamente nel pensiero l'identità di essere e pensiero stesso, Goldmann intendeva l'identità tra pensiero ed essere come esito finale del marxismo: più semplicemente proseguiva il processo di pensiero che aveva condotto Lukács dalla *Metafisica della tragedia* a *Storia e coscienza di classe*, cioè dalla tragedia al superamento della tragedia. In altre parole quello che per Lukács era il punto d'arrivo rappresentava per Goldmann il riferimento “escatologico”. In questo modo Goldmann accettava in qualche modo la conclusione di Lukács, ossia uno storicismo che doveva trovare in Marx la sua espressione più genuina. Tuttavia sappiamo che *Storia e coscienza di classe* era stata condannata, appunto, perché colpevole di “idealismo”, ossia per aver messo fra parentesi il “materialismo marxiano”. Per un'esigenza di rigore concettuale, dunque, Goldmann non poteva accettare pedissequamente le conclusioni del suo maestro, ma doveva, come si è accennato sopra, proiettarle nel futuro e intenderle come compito, come dovere morale.

⁷⁴ Di cui sono testimonianza gli scritti del filosofo ungherese sino a *Storia e coscienza di classe*, e soprattutto *La metafisica della Tragedia. L'opera di Lukács gode di scarsa considerazione nella letteratura filosofica odierna*. Tuttavia, su *Storia e coscienza di classe* conserva tutta la sua attualità lo studio di T. PERLINI, *Utopia e prospettiva in Lukács*, Dedalo, Bari, 1968.

Conclusioni

1. Al termine del lavoro ci si può chiedere quali prospettive rimangano aperte dopo la lettura intensiva di Del Noce. La situazione odierna differisce radicalmente da quella in cui il filosofo torinese scriveva. Del Noce viveva nella pienezza della potenza del socialismo reale – anche se ne identificava i punti deboli. Tuttavia, se possiamo esprimerci in questo modo, la sua previsione era logica e non cronologica. Detto in maniera brutale, egli sapeva che il socialismo realizzato sarebbe crollato per le sue contraddizioni interne, ma non poteva dire quando, anche per il fatto che il suo connaturato pessimismo lo induceva talvolta a prevedere un'occupazione dell'Europa da parte dell'Unione sovietica, o come talora diceva, a vedere i Cosacchi in piazza San Pietro.

La previsione logica era giustificata dal fatto che l'identità marxiana tra teoria e prassi, secondo Del Noce, costringeva a considerare un possibile errore pratico come errore teorico. Il che voleva dire, a rigore, che le aberrazioni pratiche, cioè politiche dell'Unione Sovietica, avrebbero inficiato anche le sue premesse teoriche. Ma reciprocamente costringeva Del Noce – che ovviamente non poteva accettare l'identità di teoria e prassi, perché non poteva rinunciare a un'idea di verità trascendente – a distinguere la contraddizione teorica dal fallimento pratico, cioè l'impossibilità del marxismo dalla sua effettiva caduta. In altre parole, il filosofo torinese aveva messo in luce le contraddizioni della filosofia marxista. L'“essenza” del razionalismo, cioè, arrivava al suo scacco con il marxismo. Questo scacco tuttavia non consentiva di prevedere sul piano temporale il momento in cui il marxismo come realtà politica si sarebbe dissolto. Questo non significa sminuire la grande sensibilità del filosofo torinese. Infatti è perfettamente naturale non essere in grado di prevedere gli eventi futuri in maniera dettagliata. Una buona analisi filosofica, infatti, può al massimo mettere in risalto delle linee problematiche, come il filosofo torinese ha mostrato con i suoi studi.

Quando ci si occupa di Del Noce sembra far capolino un'espressione così nota, ossia che il tempo è galantuomo. Il filosofo torinese aveva previsto non solo la dissoluzione del marxismo, ma aveva anche intravisto un pericolo ancora più grande. L'aspetto “profetico” di Del Noce, ossia, si rivela nel suo massimo grado quando si pensa alla sua analisi sul post-marxismo. La dissoluzione del marxismo, infatti –

aveva avvertito il filosofo – non avrebbe comportato l’abbandono di una prospettiva immanentistica e secolarizzata. Da questo punto di vista, il saggio di Del Noce sulla irreligione occidentale suona come un vero e proprio grido di dolore e, a nostro avviso, come un monito filosofico. Grido di dolore perché l’irreligione naturale esprime l’oblio della domanda, testimonia la difficoltà non di trovare una risposta, ma di porre l’interrogativo stesso, e vede in ciò un carattere fondamentale della società in cui viviamo oggi. Ma è anche un monito filosofico. Del Noce è ben chiaro su questo punto anche se raramente lo ha detto in modo esplicito. Monito perché considera la filosofia ben viva e non affatto morta, ma soprattutto perché vede nell’esercizio di essa l’esigenza prima e la vera dignità dell’uomo¹.

Anche qui Del Noce entra in maniera decisiva nella problematica contemporanea. Troppo spesso una certa propaganda sottolinea come positivo l’abbandono di Dio e il relativismo dei valori. Abbandonare Dio sarebbe l’ultimo passo di un’umanità che, illuministicamente, si allontana da ogni superstizione o ignoranza. Anche i valori sarebbero in realtà relativi, e dunque andrebbero vissuti solo a livello privato. Del Noce si chiede, e ci chiede: allontanandosi dal trascendente, che cosa rimane all’uomo? La situazione non è di certo rosea. L’uomo senza valore trascendente alcuno sarà guidato solo dal proprio istinto vitale. Questo fatto, tuttavia, è la premessa per l’autodistruzione della società, poiché una società che non abbia più alcun valore di riferimento non ha più alcuna guida per le proprie azioni, e dunque sottolinea come positivo, pur se ipocritamente non lo fa in maniera esplicita, il comportamento egoistico. Il credere in Dio non va visto come un mezzo per persuadere le folle, poiché l’uomo, lasciato in balia di se stesso, ha solo un mezzo per fuggire dalla propria condizione esistenziale: il *divertissement*. Ma già Pascal, e Del Noce è perfettamente concorde, aveva inteso come questo mezzo sia illusorio ed inutile per giungere a una comprensione di se stessi. Del Noce aveva ben compreso che il consumismo voleva presentarsi come surrogato della religione, ma in quanto surrogato, non può essere in grado di appagare veramente l’uomo. Il filosofo torinese non poteva sapere quanto sarebbe stata attuale la sua analisi, poiché oggi il consumismo ci si presenta nel suo lato peggiore. Terminate le luci e i colori è rimasta

¹ Cfr. La lettera di Augusto Del Noce a Giuseppe Riconda, del 21 luglio 1979, e pubblicata nella *Postfazione* di Giuseppe Riconda a A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Nino Aragno Editore, Torino, 2004, p. 315. In essa il filosofo torinese scriveva al suo amico: «So che se c’è uno in Italia che [...] pensa che oggi il punto essenziale sia la “difesa della filosofia” ancor prima della religione sei tu».

soltanto la povertà culturale e spirituale. Questo rappresenta un vicolo cieco senza uscita? È bene precisare, come si è già ricordato, che Del Noce aveva una visione pessimistica. Tuttavia seguendo i suoi presupposti si può senz'altro aggrapparsi a una speranza: il *pari*. L'analisi storico-filosofica di Del Noce intendeva dimostrare proprio come sia fallimentare un percorso che conduca all'ateismo compiuto e poi all'irreligione naturale. Questa è tuttavia una scelta, una scommessa. Ma la scommessa è propria unicamente dell'uomo. Quindi solo l'uomo può risollevarsi da questa situazione, riaprendosi nuovamente all'essere.

Tutto ciò non significa affatto che il pensiero di Del Noce non conosca contraddizioni. La prima è costituita dalle difficoltà che sembra incontrare oggi un orizzonte problematico di stampo platonico. A dire il vero qui le difficoltà son forse più di ordine "ambientale", cioè di clima filosofico, che non di ordine teoretico. Resta però che riproporre un quadro di riferimento di tal genere non è un compito semplice. Può confortare il fatto che difensori di un *modus cogitandi* platonico o platonizzante non manchino né in ambito storiografico, né in ambito teoretico – pensiamo soprattutto a Walter Beierwaltes, per l'ambito teoretico, e agli studi promossi o fatti tradurre da Giovanni Reale, per l'ambito storiografico.

La difficoltà apparente di proporre oggi una visione che si fonda su principi metafisici, direbbe Del Noce, è un chiaro segnale del "problema dell'ateismo" che contraddistingue la nostra società. Questa, apparentemente, è liberale, cioè afferma che tutte le prospettive hanno uguale dignità. In realtà, dietro all'apparente relativismo si nasconde una visione che intende sradicare l'uomo dai valori spirituali. Del Noce parlerebbe della distinzione tra *homo sapiens* e *homo faber* e della supremazia che il secondo ha assunto sul primo. Tuttavia questo distacco dai valori, e lo si può notare in maniera sempre più lampante, invece di dar vita ad una società libera e senza vincoli ha creato una nuova schiavitù. L'uomo, secondo il progetto di Feuerbach e Marx, doveva liberarsi di Dio per diventare totalmente autonomo e superare ogni alienazione. Al contrario con questo processo si è accentuata l'alienazione dell'uomo, che, in quanto *homo faber*, viene visto solo come merce di scambio.

2. Accenneremo a questo punto ai risultati che ci pare di aver conseguito con questa nostra ricerca. Premesso che ogni ricerca è di per sé parziale, e dunque sempre aperta a nuovi sviluppi, in questo lavoro abbiamo voluto approfondire le tematiche di Del Noce sottolineando, per quanto possibile, gli intenti che hanno indirizzato le sue posizioni filosofiche. Abbiamo dunque analizzato alcuni “aggiustamenti di rotta” del filosofo torinese, ai quali non sono stati estranei gli “incontri” con personalità diverse. La nostra ricerca in particolare ha messo in luce il mutamento di prospettiva che Del Noce ebbe dopo gli anni ‘60, che gli fece “riscoprire” Pascal. E ciò grazie al “dialogo” con Goldmann.

Un altro punto è il mutamento delnociano dal marxismo visto come “galileismo morale” al marxismo come “scommessa”, segnato dal rapporto prima con Della Volpe e poi con Goldmann. In altre parole il risultato che abbiamo cercato di mettere in evidenza è che la *Weltanschauung* delnociana ha come elemento essenziale il “dialogo”. Occorre precisare che per lui è possibile instaurare un “dialogo”, ossia un “confronto”, solo tra posizioni salde e ben definite; altrimenti si entrerebbe in un ambito vago, indeterminato e aperto a ogni compromesso concettuale, in una parola, in quell’atteggiamento così ostico a Del Noce e da lui definito “eclettismo”. E proprio su questo “dialogo” ci siamo soffermati sottolineando quella che secondo noi è una caratteristica da tenere sempre presente soprattutto ai nostri giorni, cioè il confrontarsi con i pensatori che hanno una posizione anche molto diversa dalla propria. Ci pare in questo modo di aver sottolineato l’aspetto che ha dato origine a tutta la filosofia: il dialogo socratico-platonico.

Il nostro lavoro volutamente si presenta come ricerca che non voglia “sistematizzare” le idee di Del Noce. Questo coerentemente alla personalità del nostro autore, più volte messa in luce. Sullo sfondo del nostro lavoro vi è un problema di difficile soluzione. Si tratta di una possibile contraddizione confrontando il pensiero di Del Noce e il suo carattere profondo. Si tratta cioè di un tema che non abbiamo potuto affrontare, per evidenti ragioni di spazio, ma che abbiamo tenuto presente: la contraddizione tra totalità delnociana e carattere “tragico”. Nel diario del 31 agosto 1983 Augusto Del Noce annotava: «ho cercato in tutta la mia vita (settantaquattro anni e ormai venti giorni) di rifiutare ogni complicità con il male, pur evitando, per ragioni religiose e per nessuna di altra natura, la via del

suicidio»². Come sottolinea acutamente Pasquale Serra a questo proposito, ciò indica che al di là della totalità delnociana, della sua adesione alla filosofia platonica, vi è il “pensiero tragico”. Questo spiegherebbe l’interesse di Del Noce per molti pensatori “tragici” tra cui Pascal, Dostoevskij, Leopardi, Šestov, Lequier e Rensi³.

Un altro tema con il quale, accettando la prospettiva platonica, occorrerà fare i conti, è quello del rapporto fra una filosofia della storia – e quindi più o meno direttamente escatologia cristiana – e il problema del male. Questa tematica, pur così urgente, è rimasta in qualche modo schermata nel pensiero di Del Noce. Egli ha bensì cercato di spiegare il male ricorrendo, secondo la tradizione cristiana, al tema del peccato, ma tutto ciò è rimasto, se così possiamo dire, un poco sullo sfondo. Per riprendere un’espressione di Theodor Wiesengrund Adorno, pensiamo che sia possibile filosofare “dopo Auschwitz” e, aggiungiamo noi, dopo il Gulag. Del Noce ha certamente imputato questi orrori alla crisi e, vogliamo aggiungere, alle convulsioni mortali dell’immanentismo, ma a quasi un trentennio dalla morte di Del Noce, è opportuno ri-pensare il suo giudizio: ri-pensare non nel senso di smentire, ma in quello di meditare e di approfondire. Meditare per proiettare la ricerca filosofica in un ambito religioso pur mantenendo alla filosofia i suoi caratteri specifici. E riflettere sull’“ordine” del mondo, sul complesso rapporto tra ordine cristiano del mondo, cioè Provvidenza, e problema del male come oggetto principe del pensiero umano.

Abbiamo dunque delineato un primo tema che può essere approfondito partendo dal pensiero delnociano. Non è da dimenticare infatti che il pensatore torinese vuole esplicitamente essere un “filosofo attraverso la storia” (cfr. PDA, 87). Se è pur vero che dalle sue analisi si possono ricavare anche delle indicazioni esistenziali, è altrettanto vero che Del Noce non è un filosofo esistenzialista. Le sue indagini sono primariamente storiografiche e politiche. Per il tema del male, ad esempio, Gabriella Cotta ha tentato di avvicinare l’analisi delnociana a quella di Luigi Pareyson⁴.

Un altro tema che secondo noi può essere approfondito è la visione delnociana del ‘600. Ovviamente per ‘600 intendiamo un intero ciclo di civiltà che

² A. DEL NOCE, *Pensieri di un uomo libero*, supplemento a «30 giorni nella Chiesa e nel mondo» 4 (1991), pp. 7-32, cit. alle pp. 15-16.

³ Cfr. P. SERRA, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995, p. 28.

⁴ Cfr. G. COTTA, *Male e questione ontologica a partire da Del Noce*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», cit.

abbraccia quella olandese e quella spagnola, quella francese e quella italiana. Da questo punto di vista la meditazione delnoceana sembra offrirci uno strumento essenziale, l'ontologismo, che ci permette di comprendere a fondo fenomeni culturali anche assai eterogenei, dalle arti figurative alla letteratura e via discorrendo⁵. Non si deve dimenticare che il filosofo torinese ha dedicato molte energie allo studio di questo secolo, secondo lui centrale per un ripensamento della filosofia moderna.

Altri studi più particolareggiati, cui la nostra ricerca ha fatto cenno, possono vertere sul rapporto tra Del Noce e Laporte. Nel nostro lavoro abbiamo accennato al fatto che, nonostante Del Noce ammiri molto questo pensatore, vi sono dei punti in cui il filosofo torinese non condivide la visione del filosofo francese. Tuttavia Laporte rimane centrale nell'interpretazione del razionalismo data da Del Noce ed anche nella sua interpretazione di Cartesio e di Pascal.

Un altro punto che ci ha "incuriosito" particolarmente, ma di cui abbiamo potuto solo accennare, è il confronto tra l'interpretazione di Kant formulata da Del Noce e Goldmann. Abbiamo chiarito come per il filosofo torinese Kant appartenga al filone razionalistico, e dunque prevalga in lui l'atteggiamento "critico". Tuttavia, per proseguire nell'indagine sul pensiero di Del Noce, l'approfondimento di Kant è centrale, poiché, secondo il filosofo torinese, Kant si muove nell'ambito del cosiddetto "teismo postulatorio". Questa definizione delnoceana ci ricorda immediatamente Rousseau, ed infatti Del Noce afferma che il filosofo di Ginevra «è l'unico vero maestro di Kant» (PDA, 17). Per Goldmann, invece, Kant avrebbe a che fare con "la struttura tragica" che accomuna anche Pascal. Goldmann, come già accennato, sottolinea i caratteri positivi del filosofo tedesco, visto come precursore di Hegel e di Marx.

Concludendo, si può affermare che l'indagine su Marx occupi la maggior parte della ricerca di Del Noce. Tuttavia questa ricerca è costellata di nuove acquisizioni e "aggiustamenti di rotta". Ciò non toglie che rimanga uno sfondo comune, ossia la convinzione che l'"essenza" del marxismo sia la critica di ogni valore trascendente. Poiché un orizzonte immanentistico, secondo Del Noce, finisce per chiudere la possibilità stessa del filosofare, già nel '46 Del Noce chiarisce che il marxismo sarebbe una "non-filosofia". Questa definizione va intesa come

⁵ Questo tema è stato oggetto di una discussione tra Gaetano Calabrò ed Enzo Randone durante la recente presentazione a Roma del volume A. DEL NOCE, *Rousseau: Il male, la religione, la politica*, cit. (cfr. cap. 3, nota 53). Cortesemente il prof. Riconda ha richiamato la mia attenzione su questo punto e Enzo Randone me ne ha ricordato i termini.

l'abbandono di ogni concezione che voglia comprendere il reale. Questo abbandono avviene, tuttavia, per ragioni filosofiche, ossia Marx intende non più "comprendere" ma "trasformare" la realtà.

Curiosamente, questo punto culminante della ricerca delnociana ci riporta a uno dei concetti centrali nella visione delnociana dell'ateismo. Secondo il filosofo torinese, l'ateismo è il rifiuto senza prove, e dunque opzionale, del soprannaturale. Il marxismo, pertanto, mettendo in luce che si tratta di una scommessa sull'avvenire, non fa che sottolineare, ancor più, il suo carattere di scelta.

Il filosofo torinese, in altre parole, non recederà mai dalla convinzione che l'ateismo sia, sul piano razionale, indimostrabile. Pertanto può essere sostenuto solo con argomentazioni che fanno appello o a una scommessa sull'avvenire, come fa Marx, oppure a presupposti indimostrati e indimostrabili della storia della filosofia, intesa come ineluttabile processo verso l'immanenza. Questa critica di Del Noce, come oggi a maggior ragione risulta chiaro, è una critica non soltanto filosofica, ma soprattutto sociale e culturale. Il pericolo che già Del Noce aveva previsto risiede in questo: una volta che si sarà raggiunta la totale immanenza, l'uomo sarà guidato da una nuova "religione", che in realtà è una irreligione, ossia quella del puro profitto o se si vuole dell'obbedienza agli stimoli fisici. Anche qui, pensiamo che le critiche del filosofo torinese abbiano colto quella che rappresenta la sconfitta più evidente del marxismo, che si può sintetizzare con il termine "suicidio della Rivoluzione". Nato per contrastare il capitalismo, è invece diventato il suo migliore alleato, anche se ha smentito le intenzioni che lo avevano mosso. Ciò significa che una risposta al degrado della società attuale non può risiedere in un suo mutamento imposto dall'esterno, bensì in un recupero della dimensione spirituale dell'uomo. Certamente l'uomo e la sua vicenda terrena non sono concepibili senza la dimensione sociale, ma rispetto a tale dimensione, la coscienza mantiene, e deve continuare a mantenere, la propria indipendenza. Solo ritornando a una visione del pensiero come partecipazione all'essere si può giungere a progettare una società nella quale i valori spirituali non siano subordinati ad esigenze di natura diversa.

Bibliografia

Opere di Augusto Del Noce

Recensione a Della Volpe G., Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele, Rendiconti dell'Accademia delle Scienze di Bologna, Classe di scienze morali, 1938, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 2 (marzo 1939), pp. 1-3

Osservazioni sul realismo di Spir, in «Rivista di filosofia» 3 (1937), pp. 209-226; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 3-21

Bibliografia malebranchiana, in *Cartesio vol. III centenario della nascita*, Marzorati, Milano, 1938, pp. 360-380

L'attualità di Malebranche, in *L'attualità dei filosofi classici, vol. II, Età moderna*, a cura di A. Guzzo, Bocca, Milano, 1943, pp. 35-60

Un'introduzione a Marx. La crisi dei valori, in «Il popolo Nuovo», 9-10 agosto 1945

L'esistenzialismo di Chestov, prefazione a L. Chestov, *Concupiscentia irresistibilis della filosofia medievale*, Bocca, Milano, 1946, pp. 7-47; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 31-52

La non filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica, in PLURES, *Il materialismo storico*, Atti del I Congresso Internazionale di Filosofia, Castellani e C., Milano, 1947, pp. 357-388; poi in *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna, 2010⁵, pp. 213-266

Studi intorno alla filosofia di Marx, in «Rivista di filosofia» XXXVI (1946), pp. 223-233

Recensione a J. Laporte, Le rationalisme de Descartes, in «Rivista di filosofia» XXXVIII (1947), pp. 236-243

Marxismo e salto qualitativo, in «Rivista di filosofia» 3 (1948), pp. 209-229; poi in *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna, 2010⁵, p. 267-292

La crisi libertina e la ragion di stato, in PLURES, *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Atti del II Congresso Internazionale di studi umanistici, Bocca, Roma-Milano, 1953, pp. 35-47; poi in *Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol. I. Cartesio*, Il Mulino, Bologna, 1965, pp. 433-461

Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli, Edizioni di Filosofia, Torino, 1954

La solitudine di Adolfo Faggi, Edizioni di Filosofia, Torino, 1954

Ontologismo in *Enciclopedia filosofica*, Firenze, Sansoni, 1957, vol. III, pp. 1.041-1.049

Filosofia e politica nel comunismo, in «Quaderni di azione sociale» 1 (1957), pp. 3-36

Totalitarismo e filosofia della storia, in «Il Mulino» LXIV (1957), pp. 91-98

Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida?», in «Il Mulino» 7-8 (luglio-agosto 1957), pp. 307-318

L'incidenza della cultura nella presente situazione italiana, in PLURES, *Cultura e libertà*, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1960, pp. 159-188

Per una interpretazione del Risorgimento. Il pensiero politico del Gioberti, in «Humanitas» 1 (1961), pp. 16-40

Interpretazioni revisionistiche e interpretazione “storica” del Risorgimento, in «Civitas» 12 (1961), pp. 15-34

Intorno all'«antiumanesimo» di Pascal, in PLURES, *Pascal e Nietzsche*, «Archivio di filosofia» 3 (1962), pp. 41-65; poi in *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 219-253

Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese, in PLURES, *Giornata martinettiana*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1964, pp. 63-94; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 401-454

Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLIII (1964), pp. 508-556; poi in PLURES, *Giovanni Gentile, la vita e il pensiero*, vol. IX, Sansoni, Firenze, 1966, pp. 39-89

Il posto di Marx nella storia della filosofia, in PLURES, *Il problema del comunismo. Ciclo di conversazioni*, Delegazione Provinciale di Milano del Comitato Civico, Milano, 1964, pp. 39-60

Concezione perfettistica e concezione cristiana del potere politico, in PLURES, *Il problema del potere politico*, Atti del XVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate tra Professori universitari (Gallarate, 1963), Morcelliana, Brescia, 1964, pp. 206-218

Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema, Il Mulino, Bologna, 1964, 2010⁵

Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna, in «Studi cattolici» 50 (1964), pp. 45-50; poi in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 99-110

L'ateismo, [discussione con P. Prini, C. Fabro, G. Della Volpe, E. Forcella], in «La Fiera Letteraria» XXXIX (15 novembre 1964), pp. 3-4

Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani. Bozze di stampa, Bottega d'Erasmus, Torino, 1964

Riforma cattolica e filosofia moderna, Vol. I. Cartesio, Il Mulino, Bologna, 1965

L'interpretazione filosofica del surrealismo, in «Rivista di estetica» X (1965), pp. 22-54; ora in *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1966. Ristampato anche in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 301-331

Homo sapiens homo faber, in «La Fiera Letteraria» 18 (1966), pp. 7-9

A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» del Rosmini, «Giornale di Metafisica» 22 (1967), pp. 405-419

Alle origini del concetto di ideologia, in PLURES, *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 75-86; poi in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 225-237

Il progressismo cattolico, in *Il problema politico dei cattolici*, Unione Italiana per il Progresso della Cultura, Roma, 1967, pp. 45-125; ora ampliato in *I Cattolici e il progressismo*, pref. di R. Buttiglione, a cura di B. Casadei, Leonardo, Milano, 1994, pp. 147-206

(introduzione e a cura di) *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in J. LEQUIER, *Opere*, Zanichelli, Bologna, 1968, pp. 3-100; poi in *Opere*, prefazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2008², pp. 3-126

Simone Weil interprete del mondo di oggi, (introduzione a) S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Torino, 1968, pp. 7-64. Ripubblicato parzialmente in «L'Europa», 29 marzo 1969 e integralmente in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 137-178

Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, introd. a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, 1968, pp. 9-34

Contestazione e valori, [intervento al Congresso internazionale su I valori permanenti nel divenire storico. Roma, 3-6 ottobre 1968], in «Ethica» II (1969), pp. 107-119; poi in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 9-20

L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLVII (1968), pp. 163-215

Appunti per una filosofia dei giovani, in «Vita e Pensiero» V (1968), pp. 399-413, anche online, http://www.totustuustools.net/pvalori/delnoce_68.htm

Gentile e la poligonia giobertiana, in «Giornale critico della filosofia italiana» 2 (1969), pp. 222-285; poi in *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 195-282

La morale comune dell'ottocento e la morale di oggi, [Atti del Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari tenutosi a Roma nei giorni 31 maggio-2 giugno 1968], in PLURES, *Il problema morale oggi*, Il Mulino, Bologna, 1969, pp. 81-105], anche online,

http://www.totustuustools.net/pvalori/DelNoce_moralecomune.htm

Un dramma europeo, in «Il Corriere della sera», 24 gennaio 1969, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1968>

Appunti per una definizione storica del fascismo, Conferenza tenuta presso la sezione milanese dell'Unione Italiana per il Progresso della Cultura il 19 aprile 1969, anche online, http://www.totustuustools.net/pvalori/delnoce_fascismo.htm

L'epoca della secolarizzazione, Giuffrè, Milano, 1970

L'erotismo alla conquista della società, in PLURES, *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze, 1970, pp. 9-48, anche online, <http://www.totustuustools.net/pvalori/Erotismo.htm>

Simone Weil e la città di oggi, in PLURES, *Il fenomeno «città» nella vita e nella cultura di oggi*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 331-344; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 285-299

La figura e il pensiero di Giovanni Vidari, in «Filosofia» XXII (1971), pp. 443-454

Antifascismo e Unità antifascista, L'Europa, 15 aprile 1971

I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo, Giuffrè, Milano, 1972

(con U. SPIRITO), *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano, 1972

Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana postfascista, in G. ROSSINI (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 563-652

Un pensiero che va continuato, in PLURES, *Simone Weil*, UIPC, Lodi, SD (ma 1973), pp. 19-28; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 279-284

Tradizione e rivoluzione, in PLURES, *Tradizione e rivoluzione*, Morcelliana, Brescia, 1973, pp. 23-28, 39-53

Teologia della secolarizzazione e filosofia, in PLURES, *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, fascicolo monografico dell'«Archivio di Filosofia», a cura di E. Castelli, Cedam, Padova, 1974, pp. 125-167

(con G. RIESTRA), *Karl Marx: Scritti giovanili: Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Manoscritti del 1844. Tesi su Feuerbach*, Japadre, L'Aquila, 1975

La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente, in PLURES, *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, pp. 454-474

Autorità, In *Enciclopedia del Novecento*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1975, pp. 416-426

Alle radici della nuova criminalità, in «Idea» 6 (1976), pp. 45-46

L'errore di Mounier, in «Il tempo», 22 aprile 1974, ora in *L'eurocomunismo e l'Italia*, Editrice Roma Informazioni, Roma, 1976, pp. 29-34, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1945>

La pedagogia della secolarizzazione e il conflitto delle culture, in PLURES, *Pluralismo culturale. Scuola e società*, Massimo, Milano, 1977, pp. 55-101

Futuro prossimo? Ipotesi, giudizi, discussioni nell'eurocomunismo, Cappelli Editore, Bologna, 1978

Il Dio cattolico in cui credo, [intervista di G. Grieco], in «Gente», 18 novembre 1978, pp. 123-128

Imago Dei, in «L'Osservatore Romano», 23 febbraio 1979; poi in PLURES, *Davanti alla «Redemptor hominis»*, Jaca Book, Milano, 1979, pp. 23-29

L'esistenzialismo di Papa Wojtyla, in «Il Tempo», 19 giugno 1979

Il ritorno all'uomo come immagine di Dio, in «Il Tempo», 22 giugno 1979

Metamorfosi della gnosi, in «Il Tempo», 30 novembre 1979

Gilson e Chestov, in PLURES, *Esistenza, mito, ermeneutica*, «Archivio di Filosofia», Cedam, Padova, 1980, pp. 315-326

La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli, in «Prospettive nel Mondo» 54 (dicembre 1980), pp. 51-62

Fascismo e postfascismo nella storia italiana, in «Prospettive nel mondo» 56 (1981)

Il cattolico comunista, Rusconi, Milano, 1981

Le matrici storico-politiche dell'ateismo, in PLURES, *Evangelizzazione e ateismo*, Urbaniana University Press, Paideia Editrice, 1981, pp. 93-107

La secolarizzazione è una scelta suicida, in «Prospettive nel mondo» 6 (1981), pp. 63-72

Fede e filosofia secondo Étienne Gilson, in PLURES, *S. Tommaso nella storia del pensiero*, Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, pp. 301-307

Lo scacco dell'hegelismo, in «Spirali» 41 (maggio 1982), p. 30

L'Europa sopraffatta da marxismo e modernizzazione, in «Prospettive nel mondo» 77 (1982), pp. 67-70

Maritain: grandezza e limiti di un solitario, in «Il Tempo», 19 novembre 1982

Alla fine Berlinguer rinuncia all'ipotesi rivoluzionaria, in «Prospettive nel mondo» 75-76 (1982), pp. 91-96

Fede e filosofia secondo Etienne Gilson, in PLURES, *S. Tommaso nella storia del pensiero*, Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, pp. 301-307

Le origini storiche dell'ateismo, in PLURES, *Caduta e ripresa della religiosità in Europa*, Bolzano s.d. [Atti di un Convegno svoltosi nel 1982], Tipografia «La Litografica», Bolzano, 1983, pp. 33-43

Le radici filosofico-politiche dell'ateismo contemporaneo, in «Il Nuovo Areopago» 2 (1983), pp. 7-28, anche online,
<http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=2023>

La sconfitta del modernismo, in «Il Tempo», 11 agosto 1983, anche online,
<http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1585>

La lezione di Maritain, in PLURES, *Atti del convegno di studi a chiusura delle celebrazioni nazionali nel 1. centenario della nascita di Jacques Maritain*, Laurenziana, Napoli, 1984

Juvalta e Mazzantini, in PLURES, *La filosofia di Carlo Mazzantini*, a cura di A. Rizza, Studium, Roma, 1985, pp. 95-123

Fascismo ieri e oggi. Dialoghi a cura di Enzo Palmesano, Ciarrapico Editore, Roma, 1985

Religione civile e secolarizzazione, in «Il tempo», 23 luglio 1985, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=583>

L'autorità come valore costitutivo del mondo umano, in «Studi Cattolici» XXX (1986), pp. 491-497

L'alternativa di Pareyson, in «Il Corriere della Sera», 7 febbraio 1986; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 617-621

Le origini dell'indifferenza religiosa, in «Il Tempo», 19 ottobre 1986, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=586>

Origini dell'indifferenza morale, in «Il tempo», 26 ottobre 1986, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=587>

Filo rosso da Mosca a Berlino (Hitler – Stalin), in «Il sabato», 11 aprile 1987, n. 15, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=print&sid=1401>

Il nazi contagio, in «Il sabato», 26 settembre 1987, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1402>

Il padrone del mondo, in «30Giorni» 1 (gennaio 1988), pp. 66-69, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=588>

Simone, la negativa, in «Il Sabato», 9-15 luglio 1988; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 267-271

Simone Weil, l'itinerario di una mente in cerca di Dio, in «Il Tempo», 4 giugno 1988; poi in *Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 273-277

Religione, secolarismo, società nella «Sollicitudo Rei Socialis», Relazione tenuta all'Università «La Sapienza» di Roma il 13/4/1988, in PLURES, *La crisi della cultura illuministica e la situazione dell'uomo contemporaneo*, Scuola di dottrina sociale, n. 10, Documenti di lavoro, marzo 1989, pp. 13-15, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=959>

Specchio delle sue brame (Revisionismo Hitler- Lenin), in «Il sabato», 4 marzo 1989, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1403>

Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione, a cura di P. Pellegrino, «Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese», Atti del XXIII Corso della “Cattedra Rosmini” (23-27 agosto 1989), Editrici Soliditas-Spes, 1990, anche online, <http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1996>

Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, Il mulino, Bologna, 1990

Pensieri di un uomo libero, appunti dal diario, supplemento a «30 giorni nella Chiesa e nel mondo» 4 (1991), pp. 7-32

Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992

Il suicidio della rivoluzione, Rusconi, Milano, 1992². Nuova ed., con postfazione di G. Riconda, Nino Aragno, Torino, 2004. Ne esiste anche un'edizione parziale (insieme ad altri scritti) con il titolo *Il suicidio della rivoluzione*, con introduzione di E. Galli Della Loggia, Edizioni del Corriere della Sera, Milano, 2012

Filosofi dell'esistenza e della libertà: Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992

Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione, Scritti su "L'Europa" (e altri anche inediti), a cura di F. Mercadante, A. Tarantino e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1993

I cattolici e il progressismo, pref. di R. Buttiglione, a cura di B. Casadei, Leonardo. Milano, 1994

Fascismo e antifascismo. Errori della cultura. Invito alla lettura di Saverio Vertone, Leonardo Editore, Milano, 1995

(con N. BOBBIO), *Centro: tentazione senza fine*, Reset, Milano, 1995

Cristianità e laicità. Scritti su "Il sabato" (e vari, anche inediti), Giuffrè, Milano, 1998

Scritti politici. 1930-1950, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Cz), 2001

Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma, 2005

L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2007

Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti, a cura di A. Mina, introduzione di G. Riconda, Rizzoli - BUR, Milano, 2007

Lequier e il momento tragico della filosofia francese, introd. e cura di J. LEQUIER, *Opere*, prefazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2008², pp. 3-126

Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico, XVI Corso della "Cattedra Rosmini" -Stresa (24-28 agosto 1982), in P. ARMELLINI, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma, 2008, pp. 233-251

Caro collega ed amico: lettere di Etienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969), introduzione, traduzione e commento di M. Borghesi; con una lettera di A. Del Noce a E. Gilson, Cantagalli, Siena, 2008

Rosmini e la categoria filosofico-politica di risorgimento, a cura di G. Nocerino, 2008, online,

http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_articolo_documento_file_19_628169112/Inedito%20di%20A.%20Del%20Noce%20-%20a%20cura%20di%20G.%20Nocerino.pdf

(introduzione e a cura di) *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in J. LEQUIER, *Opere*, prefazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia, 2008, pp. 3-126

(con N. BOBBIO), *Centrismo: vocazione o condanna?* A cura di L. Cedroni, Marsilio, Milano, 2009

Storia di un pensatore solitario - Intervista ad Augusto Del Noce a cura di M. Borghesi e L. Brunelli, rilasciata nel 1984, in M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Milano, 2011, Appendice, pp. 349-358

Lettera inviata a R. Quadrelli, 8 gennaio 1984, *Quando Del Noce parlava di nichilismo gaio «che ha il suo simbolo nell'omosessualità»*, in «*Tempi*», 30/12/2014, <http://www.tempi.it/del-noce-parlava-nichilismo-gaio-simbolo-omosessualita#.V8DHveTynkY>

Rousseau: Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Roma, 2016

Opere di Augusto Del Noce tradotte in altre lingue

Ideen zur Interpretation des Faschismus, in Ernst Nolte, ed., *Theorien über den Faschismus*, Kiepenheuer & Witsch, Berlin, 1967, pp. 416-425

¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?, traducc. J.P.M. Bai, Unión Editorial, Madrid, 1972

Karl Marx: escritos juveniles, editado por L. Clavell, ed. Emesa, Madrid, 1975, 1980²

Italia y el eurocomunismo: una estrategia para occidente, traducción y prologo de J.R. Iturbe, Nueva politica, Caracas, 1977

Agonia de la sociedad opulenta, EUNSA (Ediciones Universidad De Navarra), Pamplona, 1979

L'irréligion occidentale: deux essais philosophiques, introd. par D. Castellano, trad. par P. Baillet, Fac-éditions, Paris, 1995

Thomism and the critique of rationalism: Gilson and Shestov, trans. by A. Walker, in «Communio» 25.4 (Winter 1998), pp. 732-745

L'époque de la sécularisation, pref. de Bernard Dumont, trad. par P. Baillet, éditions des Syrtes, Paris, 2001

Gramsci ou «le suicide de la révolution», pref. par H. Portelli, trad. par P. Baillet, edition du Cerf, Paris, 2010

Cher collègue et ami: lettres d'Étienne Gilson à Augusto Del Noce, 1964-1969, introduction et commentaire de M. Borghesi, Parole et silence, Paris, 2011

The Crisis of Modernity, trans. by C. Lancellotti, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2014

Authority Versus Power, trans. by C. Lancellotti, in «Communio» 42.2 (Summer 2015), pp. 265-300 (excerpt from the book *The Crisis of Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2014, pp. 189-246)

Opere critiche su Augusto Del Noce

- PLURES, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, a cura di D. Castellano, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992
- *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, (Atti del Convegno di Studio in “Ricordo di Augusto Del Noce Filosofo della Politica”, Capua, 23 marzo 1991), a cura di G. Ceci e L. Cedroni, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1993
 - *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, (Atti del convegno Trieste, 19–20 novembre 1991) a cura di A. Savignano, Giuffrè, Milano, 1994
 - (BARONE F. et al.), *Augusto Del Noce: il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma, 1995
 - *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, a cura di C. Vasale e G. Dessì, Sei, Torino, 1996
 - *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Roma, 9-11 novembre 1995, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes, Roma, 2000
 - *Quaderni della Fondazione centro studi Augusto Del Noce 2005-2006*, Morcelliana, Brescia, 2006
 - *Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce*, Costantino Marco Editore, Lungro (Cosenza), 2010
 - *Augusto Del Noce (1910-1989) Filosofia politica, crisi morale e storia contemporanea*, a cura di S. Azzaro e R. Azzaro Pulvirenti, Pagine, Roma, 2011

- *Modernità, secolarizzazione e risorgimento: studi in occasione del centenario della nascita di Augusto Del Noce*, a cura di P. Armellini e R. Fidanzia, Drengo, Roma, 2012

- *Interpreti del Risorgimento: atti del Convegno di Savigliano (6-7- maggio 2011)*, a cura di M. Brignone e P. Bulgarini, Fondazione Centro studi “Augusto Del Noce”, Savigliano, 2012

- ANTISERI D., *Del Noce: gli orrori dell’uomo di Marx*, in «Avvenire», 10 agosto 2010, anche online, <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/opinioniecommenti/2010/AntiseriDelNoce.aspx>

- ARMELLINI P., *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma, 1999

- *La modernità fra etica e politica in Augusto Del Noce*, in «Rivista di politica» 1 (2016), pp. 71-86

- AZZARO S., *Comunismo zoppo. Teoria politica e critica politica nei filosofi del comunismo europeo*, Bonanno, Acireale, 2001

- BANFI A., *Un vero moderno* (intervista a M. Cacciari e M. Borghesi a 100 anni dalla nascita di A. Del Noce), in «Tracce» n.7, Luglio/ Agosto 2010, anche online, http://www.tracce.it/default.asp?id=266&id2=301&id_n=17342

- BAUSOLA A., *Augusto Del Noce: l’uomo e il pensatore*, in PLURES, *Rosmini. Etica e politica*, a cura di P. Pellegrino, Sodalitas–Spes, Stresa-Milazzo, 1991, pp. 219–236

- BOBBIO N., *Del Noce, filosofo dell’antimoderno*, in «Società e cultura», supplemento de «La Stampa», 2 gennaio 1990

- *Del Noce: la storia nella testa*, in «L’indice dei libri del mese» VIII (febbraio 1991)

- BORGHESI M., *Il peccato originale dell'epoca moderna*, Relazione su Del Noce al Meeting di Rimini, 1990, tratto da «Il sabato» 29 settembre 1990 n. 39 e 6 ottobre 1990, n. 40, anche online, <http://www.rassegnastampatotustuus.it/modules.php?name=News&file=print&sid=1955>
- *Fine del cattolicesimo politico? Il problema dei cattolici italiani in Augusto Del Noce*, Aleph, Empoli, 1991
- *Gnosi e modernità in Augusto Del Noce*, «30 Giorni» 12 (dicembre 1991), pp. 54–58
- *L'età dello spirito in Hegel. Dal vangelo «storico» al vangelo «eterno»*, Studium, Roma, 1995
- *Postmodernidad y cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997
- *Novecento: il tempo dei miti*, in «Linea Tempo», Settembre 1997, pp. 59-62, anche online, http://www.storialibera.it/epoca_contemporanea/ideologia_e_totalitarismi/articolo.php?id=359
- *La secolarizzazione della cultura contemporanea*, relazione al Convegno «Cristianismo en una cultura postsecular», ottobre 2003, Università di Navarra, Pamplona
- *Il patto con il Serpente*, in «30Giorni» 2 (2003), pp. 78-84
- *Democrazia e modernità in Augusto Del Noce (negli scritti dal 1930 al 1946)*, in inserto di «30Giorni», 10 ottobre 2004, pp. 1-24, anche online, http://www.30giorni.it/articoli_id_4667_11.htm
- *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2011

- *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2013
- BUTTIGLIONE R., *Augusto Del Noce: biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato, 1991
- *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubbettino, Soveria-Mannelli, 2016
- CAMPODONICO A., *L'ontologismo rivisitato* in PLURES, *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova Italia" (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive di interpretazione*. Atti del convegno di Santa Margherita Ligure, 23-25 ottobre 1995, a cura di L. Malusa, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1997, pp. 107-118 (edizione fuori commercio)
- CANDIDO M., *Augusto Del Noce – Spina nella cultura*, BookSprint Edizioni, 2013
- CASTELLANO D., *Introduction à la philosophie d'Augusto Del Noce*, «Catholica» 24 (février 1991), pp. 26-40
- *Augusto Del Noce et l'idée de la Modernité*, «Catholica» 29 (décembre 1991), pp. 30-37
- CESA C., *Augusto Del Noce e il pensiero moderno*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 2 (1993), pp. 186-211
- COPPELLOTTI F., *La filosofia contro fascismo–antifascismo*, in «Fenomenologia e società» XIV (1991), n. 3, pp. 37–60
- COTTA G., *Male e questione ontologica a partire da Del Noce*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 10 luglio 2012, on line, <http://mondodomani.org/dialegethai/gcot01.htm>

- DELBOSCO R., *Del Noce Y Gilson. Presupuestos metafísicos en el pensamiento histórico-crítico delnoceano*, Theses ad doctoratum in Philosophia, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2009
- DELL'ERA T., *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Cz), 2000
- DELOGU A., *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*, Cantagalli, Siena, 2012
- DEL POZZO L., *La «metafisica civile» di Augusto Del Noce: ontologismo e liberalismo*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 2 (2000), online, <http://mondodomani.org/dialegesthai/ldp01.htm>
- *Cattolicesimo e modernità. La metafisica civile di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma, 2005
- *Democrazia e totalitarismo: una riflessione a partire da augusto del noce*, online, 2013, <http://www.formiche.net/2013/12/31/democrazia-totalitarismo-riflessione-partire-augusto-del-noce/>
- *La scomparsa dei cattolici*, in «Il Foglio», 4 gennaio 2015, http://www.ilfoglio.it/articoli/2015/01/04/la-scomparsa-dei-cattolici___1-v-124267-rubriche_c386.htm
- DE ROSA G., *Augusto Del Noce e la storia dell'ateismo*, in «Humanitas» 1 (1996)
- *La storia che non passa*, a cura di S. Demofonti, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999
- DESSÌ G., *Le origini della critica al razionalismo in Augusto Del Noce*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1991, pp. 263-276

- *Augusto Del Noce e Ugo Spirito. Un rapporto intellettuale attraverso l'epistolario (1954–1973)*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1994
- D'ORSI A., *Del Noce, il solitario antimoderno*, in «La Stampa», 20 ottobre 2000, anche online, <http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/001020.htm>
- EDITORIALE, *Del Noce, una voce isolata perché libera*, in «Brescia Oggi», 1 marzo 2001, anche online, <http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/010301.htm>
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010
- *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino, 2016
- FONTANA S., *Laici e cattolici: la lezione di Augusto Del Noce*, in «L'occidentale», 24 giugno 2007, anche online, <http://www.loccidentale.it/autore/stefano+fontana/laici+e+cattolici%3A+la+lezione+di+augusto+del+noce.003379>
- FORNARI P.L., *La fedeltà creatrice di Del Noce contro il nichilismo*, in «Avvenire» 22 marzo 2006, anche online, <http://www.totustuus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=1416>
- FUMAGALLI S., *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato presso la Pontificia Università della Santa Croce, facoltà di filosofia, Roma, 2005
- GAMBESCIA C., *Viaggio al termine dell'Occidente. Nichilismo sociologico e americanismo nella Critica di A. Del Noce*, con prefazione di G. Accame, Ed. Settimo sigillo, Roma, 2008

LAMI G.F. *Introduzione a Augusto Del Noce. Dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere: la scuola critica di un filosofo della tradizione*, con prefazione di F. Mercadante, A. Pellicani, Roma, 1999

– *Filosofi cattolici del Novecento: La tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano, 2009

LÓPEZ MEDEL J., *Augusto del Noce*, «Razón española» 47 (1991), pp. 337-338

MENDOSA, M.A., *Augusto Del Noce tra filosofia del diritto e storia*, Nuova Cultura, Roma, 2010

MERCADANTE, F., *Il Gentile di Augusto Del Noce*, «Il Nuovo Aeropago» 2 (1990), pp. 91-99

MESSORI V., *Augusto Del Noce: la "catastrofe" della modernità*, in «Pensare la storia», San Paolo, Milano, 1992, anche online,
<http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=585>

MICCOLI P., *Augusto Del Noce critico della modernità*, in «Rivista Studium» 2 (2008), pp. 307-313, anche online,
http://www.edizionistudium.it/download_rivista/2-2008_307-313%20Miccoli.pdf

MINA A., *Augusto Del Noce e l'incontro con Malebranche*, in «Annuario Filosofico» 14 (1998), pp. 394-448

MONDINI D., *Del Noce, maestro cristiano di modernità*, 15/09/2015, dal sito «La voce della fenice»,
<https://lavocedellafenice.wordpress.com/2015/09/15/del-noce-maestro-cristiano-di-modernita/>

- MUSTÈ M., *Fra Del Noce e Rodano: il dibattito sulla società opulenta*, in «La Cultura» 1 (1999), pp. 95-124
- *Il carteggio tra Augusto Del Noce e Franco Rodano (1960-1968)*, online, http://sitoprova.def.altervista.org/muste_nocerodano.htm
- NEGRI A., *Augusto Del Noce. Pensiero cattolico e idealismo attuale*, a cura di F. De Santis, Ed. Ferv, Roma, 2003
- NOCERINO G., *La filosofia di fronte alla dissoluzione. Il suicidio della rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» XCIX (gennaio-marzo 2007), pp. 65-86, anche online, http://www.cattedrarosmini.org/site/database/files/site_articolo_documento_file_18_191961991/La%20filosofia%20di%20fronte%20alla%20dissoluzione.%20Il%20suicidio%20della%20rivoluzione%20nel%20pensiero%20di%20Augusto%20Del%20Noce%20-%20Giulio%20Nocerino.pdf
- OLIVETTI M.M., *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Istituto di studi filosofici, Roma, 1968
- OMAGGIO V. *Autocritiche del moderno: Giuseppe Capograssi e Augusto Del Noce*, Ed. Scientifica, Napoli, 1998
- OTTONELLO P.P., *Lettere di Del Noce e di Raschini*, in «Filosofia Oggi» 132 (2010), pp. 343-390
- PARIS A., *Etica e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, in «Tempo presente» 130-131 (1991), pp. 46-53
- *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti 1820, Milano, 2008

- *Libertà e liberalismo nel pensiero di Augusto Del Noce*, 23 maggio 2007, online, <http://eprints.sifp.it/170/1/seminari-liberta%CC%80-paris.html>

- PERFETTI F., *Gli antifascisti militanti? Sono fascisti*, In «Il Giornale», 13 agosto 2015, <http://www.ilgiornale.it/news/cultura/antifascisti-militanti-sono-fascisti-1160173.html>

- *Rousseau coltivava sogni pericolosi*, in «Il Giornale», 12 giugno 2016

- *Morto Nolte, lo storico della guerra civile europea*, in «Il Giornale», 19 agosto 2016, <http://www.ilgiornale.it/news/cronache/morto-ernst-nolte-re-dei-revisionisti-1297493.html>

- PERLINI T., *Utopia e prospettiva in Lukács*, Dedalo, Bari, 1968

- *Esistenzialismo religioso e teologia civile nella visuale filosofico-politica di Augusto Del Noce*, in «Bailamme» 7-8 (1990), pp. 173-195 e pp. 138-168; poi pubblicato con il titolo di *Esistenzialismo religioso e teologia civile in Augusto Del Noce*, in PLURES, *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti 1820, Genova, 1998, pp. 187-257

- *Modernità e metafisica (Augusto Del Noce attraverso la storia della filosofia)*, in «Filosofia» XLII (maggio-giugno 1991), pp. 235-268

- *Le figure di Croce e Martinetti nella visione storico-filosofica di Augusto Del Noce*, in V. POSSENTI, G.M. POZZO, F. TAMASSIA, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, a cura di D. Castellano, ESI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, pp. 193-254

- *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, presentazione di C. Magris, a cura di E. Cerasi, Nino Aragno Editore, Torino, 2015

- POSSENTI V., *Cattolicesimo e modernità: Balbo, Del Noce, Rodano, Ares, Milano, 1995*
- *Profili del Novecento. Incontri con Norberto Bobbio, Augusto del Noce, Giorgio La Pira, Giuseppe Lazzati, Jacques Maritain, Luigi Sturzo, Effatà, Cantalupa (To), 2007*
- RAMELLA L., *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo, Vita e Pensiero, Milano, 2008*
- *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce, Aracne, Roma, 2014*
- RANDONE E., *Un bilancio sul pensiero di Augusto Del Noce a un decennio dalla scomparsa, in «Annuario Filosofico» 17 (2001), pp. 373-389*
- *L'orizzonte europeo della meditazione di Augusto Del Noce, in «Annuario Filosofico» 18 (2002), pp. 161-191*
- *Il Croce di Augusto Del Noce, in «Annali del Centro Pannunzio» XXXIII (2002/2003), pp. 125-149*
- *Trascendenza e storia nel pensiero di Ernst Nolte, in «Annuario filosofico» 19 (2003), pp. 361-382*
- *L'«incontro» di Löwith e Del Noce, in «Annuario Filosofico» 20 (2004), pp. 335-373*
- *Epoche ed eternità nel pensiero di Augusto Del Noce, in «Annuario Filosofico» 21 (2005), pp. 433-469*
- RATTO P., *Ipotesi sul fondamento dell'essenza dissolutiva del marxismo e del fascismo. Un tributo ad Augusto Del Noce, 2005, online,*

<http://www.kattoliko.it/leggendanera/modules.php?name=News&file=article&sid=1823>

RICCI N., *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Franco Angeli, Milano, 2008 e cultura» n. 25, 2005, online, <http://www.isspe.it/rassegna-siciliana/51-numeri-rassegna-siciliana/rassegna-siciliana-di-storia-e-cultura-n-25/207-lidea-di-rinascimento-in-augusto-del-noce-di-luana-rizzo.html>

RICONDA G., *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, in «Annuario Filosofico» 3 (1987), pp. 7-36

– *Incontri del pensiero italiano con il pensiero russo: Augusto Del Noce e Leone Chestov*, in «Annuario Filosofico» 8 (1992), pp. 405-421

– *Martinetti interprete di Schopenhauer e il martinettismo torinese. Augusto Del Noce e Luigi Pareyson*, in «Annuario Filosofico» 22 (2006), pp. 355-369

– *Tradizione e Pensiero*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria, 2009

RIZZA A., *Il crogiuolo vivente. Ricognizioni per un'interpretazione alternativa della cultura a Torino*, L'Arca, Torino, 2003

RIZZO L., *L'immagine filosofica del rinascimento in Augusto Del Noce*, in «Rassegna siciliana di storia e cultura» XXV (2005), pp. 9-35

ROSSI P., *Gentile secondo Augusto Del Noce*, «Rivista di filosofia» 1 (1991), pp. 151-159

SANTORSOLA L., *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificium institum Joannes Paulus II studiorum matrimonii et familiae, Thesis ad doctoratum in theologia, Mursia, Roma-Milano, 1999

SERRA P., *Praxis e tradizione. Motivi e aporie della filosofia di Augusto Del Noce*, «Democrazia e Diritto» 5-6 (1991), pp. 337-364

– *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995

– *Il problema dell'irreligione naturale*, in «Democrazia e diritto» 3-4 (2011) pp. 447-461

– *L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza*, in «Rivista di Politica» 3 (2015), pp. 117-141

– *Tradizione e libertà. Il pensiero politico di Mario Tronti*, in «Rivista di politica» 1 (2016), pp. 149-163

SILVESTRINI F., *Attualità della tradizione. Dante politico in Augusto Del Noce*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010

SUPPA S., *Augusto Del Noce di fronte al Marxismo. La lettura di Antonio Gramsci*, in «Segni e comprensione» n.s.n. 37 (1999), anche online, <http://sibese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/download/i18285368a13n37p39/3875>

TAROZZI D., *La modernità nel pensiero politico di Augusto Del Noce*, tesi di laurea in storia del pensiero politico contemporaneo, Università di Bologna, 1998, online, <http://www.rassegnastampa-totustuus.it/cattolica/wp-content/uploads/2014/07/LA-MODERNITA-NEL-PENSIERO-POLITICO-DI-DEL-NOCE-Daniel%E2%80%A6.pdf>

TILLIETTE X., *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Morcelliana, Brescia, 1997 [su Michele Federico Sciacca, Luigi Pareyson, Alberto Caracciolo, Enrico Castelli, Augusto Del Noce e su filosofi di Urbino]

TRINGALI M., *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, con postfazione di N. Bobbio, Le Chateau, Aosta, 1997

VALENTINI T., *Secolarizzazione e politica in Augusto Del Noce*, in «Quaderno di teoria» n. 24, 2011, online, <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/libri/QuaderniDiTeoria/2011/n.24-2011.pdf>

– *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Drengo, Roma, 2012

– *Genealogie del moderno e secolarizzazione: la prospettiva filosofica di Augusto Del Noce*, in O. GRASSI, M. MARASSI (a cura di), *La filosofia italiana nel novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, pp. 261-301

VENEZIANI M., *Del Noce, l'uomo che vide la dittatura nelle masse*, in «Il Giornale», 28 dicembre 2014, anche online, <http://www.ilgiornale.it/news/politica/noce-luomo-che-vide-dittatura-nelle-masse-1078949.html>

VILLANI N., *Marxismo, ateismo, secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto Del Noce*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2003

MAREK WIERZBICKI A., *Filosofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja Kryzysu moderny Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2005

Opere di Marx e sul marxismo utilizzate

AMODIO L., *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, a cura di T. Perlini, Quodlibet, Macerata, 2003

BARBATI C., *Lucien Goldmann. Perché spiegare tutto?*, in «La fiera letteraria» 18 (2 maggio 1968), pp. 14-15

BEDESCHI G., *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari, 1981

BELLONI C., *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*, Mimesis, Milano, 2013

CAMBIANO G., MORI M., *Storia e antologia della filosofia, Vol. III*, Laterza, Roma-Bari, 2002

CANTIMORI D., *Appunti del corso di filosofia della storia del prof. Delio Cantimori*, a cura di F. Ferri, Libreria goliardica, Pisa, s.d. (ma 1947); riproduzione parziale in CANTIMORI D., *Studi di storia*, Einaudi, Torino, 1959, pp. 139-227

CASSANO F., *Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari, 1973

DAL PRA M., *Rousseau e Marx*, Conferenza tenutasi in ricordo del bicentenario della morte di Rousseau, Milano, Maggio 1978, <http://docplayer.it/22411690-Rousseau-e-marx-di-mario-dal-pra.html>

DELLA VOLPE G., *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, Zanichelli, Bologna, 1924, in IDEM, *Opere*, Vol. I, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 5-38

- *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico* (1793-1800), Le Monnier, Firenze, 1929; in IDEM, *Opere*, Vol. I, , a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 41-210

- *Discorso sull'ineguaglianza. Con due saggi sull'etica dell'esistenzialismo*, F. Ciuni, Roma, 1943; poi in IDEM, *Opere*, vol. 3, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 267-306

- *La libertà comunista: saggio di una critica della ragion "pura" pratica*, Ferrara, Messina, 1946; ora in IDEM, *Opere*, Vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 9-132

- *Logica come scienza positiva*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1950, 1956²

- *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1954; poi in IDEM, *Opere*, Vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 211-462

- *Opere*, 6 voll., a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1972-1973

- *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma, 1997⁵; cfr. IDEM, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 190-379

FERRARI M., *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna, 2016

FUSARO D., *Bentornato Marx*, Bompiani, Milano, 2009

- GOLDMANN L., *Mensch Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zurich, 1945; trad. it. di S. Mantovani e V. Messana, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, Sugar editore, Milano, s.a. [ma 1972]
- *Le pari est-il écrit « pour le libertin » ?*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Les éditions de Minuit, Paris, 1956
- *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955; trad. it. a cura di L. Amodio e F. Fortini, *Pascal e Racine: studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, Lerici, Milano, 1961; nuova trad di idem, *Il Dio nascosto: studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari, 1971
- *Sciences humaines et philosophie*, PUF, Paris, 1959; Éditions Gonthier, 1966²
- *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964; trad. it. a cura di G. Buzzi, *Per una sociologia del romanzo*, Bompiani, Milano, 1967
- MARX K., *Das Kapital*, 1867, trad. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964
- *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, postumo ma 1843; trad. it. A cura di L. Firpo, *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, 1975², pp. 394-412
- *Opere filosofiche giovanili: 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, traduzione e note di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1977

- *Arbeit zur Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841, in *Marx-Engels Werke*, vol. 40, Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 257-373; trad. it. di M. Cingoli, *La differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Editori riuniti, Roma, 1990

MARX K., ENGELS F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, trad. it. *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1948

- *La concezione materialistica della storia*, traduzione e introduzione di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1966

- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886, *Marx-Engels Werke*, vol. 21, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp. 259-307; trad. it. *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, editori Riuniti, Roma, 1966, pp. 1.101-1.148

- *Thesen über Feuerbach*, 1845, prima ed. in E. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, in *Marx-Engels Werke*, vol. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp. 533-535; trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere Complete*, vol. 5: 1845-1846, a cura di F. Codino, Editori riuniti, Roma, 1972, pp. 3-5

- *Die deutsche Ideologie (1845-1846)*, Marx-Engels-Lenin-Institut, Moskau, 1932, in *Marx-Engels-Werke*, vol. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp. 87 e sgg.; trad. it. *Ideologia tedesca*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di D. Fusaro, presentazione di A. Tagliapietra, Bompiani, Milano, 2011

MATHIEU V., *La speranza nella rivoluzione: saggio fenomenologico*, Rizzoli, Milano, 1972

PETRUCCIANI S., *Marx*, Carocci editore, Roma, 2009

REALE G., ANTISERI D., *Storia della filosofia dalle origini a oggi, Vol. 8. Marxismo, postilluministi del primo Ottocento, positivismo*, Bompiani, Milano, 2008

VIOLI C., *Galvano Della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*, con introd. di Nicolao Merker, La Libra, Messina, 1978

Altre opere consultate

- PLURES, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966)*, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden, 1967
- *Agathè elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'erma di Bretschneider, Roma, 1995
- *Filosofi italiani contemporanei*, A cura di G. Riconda e C. Ciancio, Mursia, Milano, 2013
- AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*, 420-421, trad. it. *Fede, speranza e carità: enchiridion*, a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma, 2001
- ABBAGNANO N., *Struttura dell'esistenza*, Pubblicazioni della facoltà di magistero, Torino, 1939
- *Storia della filosofia* vol. II, UTET, Torino, 1963²
- *Storia della filosofia*, vol. III, UTET, Torino, 1969³
- *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971²; nuova ed. ID. (et al), *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, UTET, Torino, 1998³
- ADAM A., *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, Editions Mondiales, Paris, 1962
- ALQUIE F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1950

- ALTIZER TH.J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, Wenstminster Press, Philadelphia (USA), 1966, trad. it. di A.M. Micks, pref. di S. Quinzio, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Astrolabio Ubaldini editore, Roma, 1969
- BALBO F., *Opere 1945-1964*, P. Boringhieri, Torino, 1966
- BANFI A., *Opere di Antonio Banfi*, Editori Riuniti, Roma - Parenti editore, Milano-Firenze, 1960-1970
- BARTH K., *Der Römerbrief*, (Erste Fassung), Evangelische Verlag Zürich, Zürich, 1919; trad. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 1962
- BAUR F.C., *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen, 1835
- BIANCHI U., *The history of religions*, Brill, Leiden, 1975
- BLOCH E., *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp-Verlag, Berlin, 1968, trad. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano, 1972
- *Subjekt-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1962; ed. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1982
- BLONDEL M., LABERTHONNIERE L., *Correspondance philosophique présentée par Claude Tresmontant*, du Seuil, Paris, 1961
- BLUMENBERG H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992

BREHIER E., *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, In «*Revue de métaphysique et de morale*» 38 (1931), pp. 599-606

– *Lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*, in «*Revue internationale de philosophie*» 1 (1938), pp. 98-142

BRUNO G., *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze, 1958

BURDACH K., *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschung zur Geschichte der deutschen Bildung*, Max Niemeyer, Halle, 1893; trad. it. di D. Cantimori, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo: due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Sansoni, Firenze, 1935, 1986²

CACCIARI M., *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1976

– *Ideologia*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2010, *ad vocem*

CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, Seuil, Paris, 1966; trad. it. di S. Caruselli, nota introduttiva di G. Bechelloni, *Il normale e il patologico*, Guaraldi, Rimini, 1975

CARIOTI A., *Maledetti azionisti*, Editori Riuniti, Roma, 2001

CARROUGES M., *La mystique du surhomme*, Gallimard, Paris, 1948; trad. it. di R. Gradi, *L'avventura mistica della letteratura*, Edizioni Abete, Roma, 1968

CARTESIO R., *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et anima immortalitas demonstratur*, 1641, trad. it. *Meditazioni Metafisiche*, in *Opere filosofiche vol. 2*, Laterza, Roma-Bari, 2005 [trad. it. di A. Tilgher]

- *Risposte alle seconde obiezioni, Meditazioni metafisiche*, In *Opere filosofiche vol. 2*, Laterza, Roma-Bari, 2005 [trad. it. di A. Tilgher]

- *Lettera a Mersenne, 15 Aprile 1630*, in *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005, p. 147 [trad. it. di AA.VV.]

- *Discours de la methode*, 1° edizione, 1637, trad. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari, 2006 [trad. it. di M. Garin]

- CASSIRER E., *Die philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1999²

- CIANCIO C., *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999

- CHATEAUBRIAND F.R., *Memoires d'outre-tombe*, a cura di M. e G. Moulinier, 2 voll., Gallimard, Paris, 1951; trad. it. di F. Martellucci, *Memorie d'oltretomba*, Einaudi, Torino, 2015

- COBB R., *Reactions to the French Revolution*, Oxford University Press, London-New York, 1972, trad. it. di B. Focosi, *Reazioni alla rivoluzione francese*, Adelphi, Milano, 1990

- COHN N., *The Pursuit of the Millennium*, Essentials Books, Fairlawn (NJ), 1957, trad. it., di A. Guadagnin, *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000³

- COPERNICO N., *De revolutionibus orbium coelestium* (1543)

- COTTA G., *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002

- CRAVERI B., *Madame du Deffand e il suo mondo*, Adelphi, Milano, 2001

- *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano, 2006
 - *Gli ultimi libertini*, Adelphi, Milano, 2016
- CROCE B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1907
- D'ACUNTO G., *Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento*, in «Giornale di filosofia italiana»,
<http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Cartesio%20in%20Italia2.pdf>
- DALE E.M., *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge University Press, 2014
- DATI R., *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La città del sole, Napoli, 1998
- DE LUBAC H., *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Jaca Book, Milano, 1994
- DE LUNA G., *Storia del partito d'azione*, UTET, Torino, 2006
- DE MONTICELLI R., *La questione morale*, Raffaello Cortina, Milano, 2010
- DEMPF A., *Sacrum Imperium: Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1929, trad. it di C. Antoni, ristampa anastatica, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, presentazione di Franco Cardini, Le Lettere, Firenze, 1988

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1952; trad. it. di R. Laurenti, *I Presocratici*, Laterza, Roma, 1990; poi in PLURES, *I presocratici*: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro et al., realizzazione editoriale e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006

DILTHEY W., *Jugendgeschichte Hegels*, 1905, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, B. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart- Göttingen, 1963; trad. it. e note di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli, 1986

DOSTOEVSKIJ F., Бесы (*Besy*), 1873, *I demòni*; con il saggio *Il male in Dostoevskij* di L. Pareyson, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino, 2006¹²

ECO U., FEDRIGA R., *La filosofia e le sue storie: l'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2015

FABRO C., *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Ed. La Scuola, Brescia, 1962; poi in *Opere complete*, vol. XX, Editrice del verbo incarnato, Segni (RM), 2016

– *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso D'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 1939; SEI, Torino, 1963²

– *Introduzione all'ateismo moderno*, 1964, Editrice Studium, Roma, 1969²

FILORAMO G., *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari, 1990

– *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma, 1993²

FOGAZZARO A., *Discorsi*, Baldini & Castoldi, Milano, 1912

FRANCHI G., *Il contributo di "Sacrum Imperium" di Alois Dempf al dibattito novecentesco sulla "teologia politica"*, in «Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze», Cerdef, Roma, 2005, pp. 335-345

FRIGO G.F., *Dalla dialettica Signore-Servo alla «fine della storia»: la lettura «esistenziale» della fenomenologia dello spirito*, «Apuntes Filosóficos» v.15 n.29, 2006,
http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-75532006000200005&lng=es&nrm=i

FUKUYAMA H., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992;
 trad. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR-Rizzoli, Milano, 1996

GALBRAITH J.K., *The affluent society*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1958, 1969²; trad. it. a cura di G. Badiali, P. Maranini e S. Cotta, *La società opulenta*, Boringhieri, Torino, 1972²

Genesi, trad. dall'ebraico di A.S. Toaff, edizione de *Il Pentateuco*, a cura di D. Disegni, Marietti, Torino, 1965

GENTILE G., *Riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1913

– *La filosofia di Marx*, E. Spoerri, Pisa, 1899, ora in IDEM, *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Vol. 28°, *La filosofia di Marx: studi critici*, Sansoni, Firenze, 1959

GHISLERI L., *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino, 2003

GILSON E., *Commentaire au Discours de la Méthode*, Vrin, Paris, 1925; trad. It. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, commentato da E. Gilson, a cura di E. Scribano, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003

– *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1943; *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, a cura di V. Venanzi e G. Cestari, Marietti, Casale Monferrato, 1983

– *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris, 1939; trad. it. di M. Paolini Paoletti, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Edizioni Studium, Roma, 2012

GIOVANNI PAOLO II (K. WOJTYŁA), *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005

GLOCKNER H., *Hegel und seine Philosophie*, Carl Winter, Heidelberg, 1931

GOETHE J.W. VON, *Faust* (1808), trad. it. a cura di G.V. Amoretti, *Faust e Urfaust. Testo tedesco a fronte. Volume 1*, Feltrinelli Editore, Milano, 1994

GOUHIER H., *L'anti-humanisme de Pascal*, in *Anais do Congresso Internacional de filosofia de São Paulo* (9-15 agosto 1954), S. Paolo, 1956

– *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, in «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau», Genève, 1962

GUZZO A., *Il pensiero di Spinoza* (1924), nuova ed., in «Filosofia», 1963, riedito da La nuova Italia, Firenze, 1994²

HEGEL G.W.F., a cura di H. Glockner, *Hegel, Sämtliche Werke*, Jubiläus ausgabe in Zwanzig Bänden, herausgegeben, Frommann, Stuttgart, 1927- 1952²

– *Das Leben Jesu*, 1795; trad. it. di A. Negri, *Vita di Gesù*, Laterza, Bari, 1971

- *Lettere*, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, pref. di E. Garin, Laterza, Bari, 1972

- *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807, trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1973

- *Prefazione alla fenomenologia dello spirito*, con introd. Nota biografica, cenni per una storia delle interpretazioni, bibliografia, a cura di M. Pagano, SEI, Torino, 1973

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Duncker und Humblot, Berlin, 1832; trad. it. a cura di E. Oberti e G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 voll., Zanichelli, Bologna, 1974

- *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1907; trad. It. a cura di E. Mirri, *scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli, 1989³

- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837, trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003

- *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald, Heidelberg, 1817; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Vol. I. Scienza della logica*, Utet, Torino, 2004

- *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg, 1812-1816, trad. it. a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, *Scienza della logica*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 2004

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006

- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [lezioni tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-1826 ed edite postume per la prima volta da K.L. Michelet nel 1833-1836]. Se ne veda la ed. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009

- HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930-1931), a cura di A. Bixio e G. Vattimo, *La dottrina di Platone sulla verità: lettera sull'umanismo*, Sei, Torino, 1975

- *Wegmarken*, 1967, trad. it., a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987

- *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956, trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Il melangolo, Genova, 1997

- HORKHEIMER M., ADORNO TH.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam, 1947², trad. it di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966

- HYPOLITE J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946; trad. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1972

- INNOCENTI E., *La gnosi spuria L'Ottocento*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Roma, 2012

- INVITTO G., *Felice Balbo. Il superamento delle ideologie*, Edizioni Studium, Roma, 1988

JASPERS K. *Psychologie der Weltanschauungen*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1919; trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950

JONAS H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1958, trad. it. di M. Riccati Di Ceva, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1973; nuova trad. a cura di R. Farina, SEI, Torino, 1991, 2002²

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga, 1781, 1787², *Critica della ragion Pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Novara, 2013

KIERKEGAARD S., *In vino veritas. Con l'aggiunta del Più infelice e Diapsalmata*, trad. e intr. Di K. Ferlov, Carabba, Lanciano, s.a. [ma 1910]

– *Enten-eller*, C.A. Reitzel, Copenhagen, 1843, trad. it. di A. Cortese, *Enten-eller: un frammento di vita*, 5 voll, Adelphi, Milano, 1976-1989

– *Samlede Værker*, Gyldendal, Kobenhavn, 1962 e sgg, voll. 6 e 9-10; trad. it. a cura di C. Fabro, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972

KLEIN A., *Anti-razionalismo di Kierkegaard*, Mursia, Milano, 1979

KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, trad. it. parziale a cura di P. Serini, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1948; trad. it. integrale a cura di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996

KOSIK K., *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano, 1965

KOSLOWSKI P., *La gnosi cristiana come altro illuminismo*, in «Acta Philosophica» 1 (1992), pp. 37-53

KÜNG H., *Die Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg i. Br. u.a., 1970, ed. it. a cura di F. Janowski, *Incarnazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia, 1972

LABERTHONNIÈRE L., *La physique d'Aristote et la physique de Descartes*, In *Études sur Descartes*, a cura di L. Canet, Vrin, Paris, 1935

– *Correspondance philosophique*, du Seuil, Paris, 1961

LAPORTE J., *La doctrine de Port-Royal*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1923

– *L'idée de Nécessité*, PUF, Paris, 1941

– *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945; trad. it. a cura di M.V. Romeo, *Il razionalismo di Descartes*, Morcelliana, Brescia, 2016

– *La conscience de la liberté*, Flammarion, Paris, 1947

– *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzevir, Paris, 1950

– *La doctrine de Port Royal. La morale d'après Arnauld*, 2 voll., post., Vrin, Paris, 1951-1952

LA PUMA L., *Le idee di Felice Balbo*, in «Studi Storici» 1 (gennaio-marzo 1981), pp. 209-212

LEBRETON J., *Histoire du dogme de la trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 voll, Beauchesne, Paris, 1927-1928

LENIN V.I., *Karl Marx* (1914, pubblicato nel 1915 incompleto; prima pubblicazione integrale nel 1925), trad. it. di R. Platone, in *Opere*, vol. XXI, Editori riuniti, Roma, 1966, pp. 65-79

LEROY M., *Descartes. Le philosophe au masque*, Rieder, Paris, 1929

LÖWITH K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich, 1941, trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1949

– *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1963

– *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967; poi in *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart, 1981-1988, vol. 9, 1986, pp. 3-194; trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli, 1966

LÖWITH K. (a cura di), *Die Hegelsche Linke*, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, ed. it. di C. Cesa, *La sinistra hegeliana: antologia di testi*, Laterza, Bari, 1960, 1966²

LUKÁCS G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922; trad. it. a cura di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, 1973

– *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris, 1948; trad. it. di F.M. Ausilio, *Esistenzialismo o marxismo*, Acquaviva, sl. [ma Milano], 1995

– *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954, trad. It. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Seconda edizione italiana in 2 voll. con introd. di E. Matassi, Mimesis, Milano-Udine, 2011

- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1972, trad. it. e a cura di A. Scarponi, *L'ontologia dell'essere sociale*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma, 1976, 1981²

MAGRIS A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia, 1997

MALRAUX A., *La Condition humaine*, Gallimard, Paris, 1933 (ma più volte ristampato); trad. it. di A.R. Ferrarin, *La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2014

MARCUSE H., *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, The Humanities Press, New York, 1941, trad. it di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il mulino, Bologna, 1966

MARINO F., *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*, Mimesis, Milano, 2015

MARITAIN J., *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Nouvelle édition revue et augmentée, Librairie Plon, Paris, 1937, ed. it. a cura di A. Pavan, *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia, 1974

- *Antimoderne*, Édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1922, ed. it. a cura di O. Orlandi, *Antimoderno: rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, premessa di L. Castiglione, Logos, Roma, 1979

MARLOWE C., *The Tragical History of Doctor Faustus*, 1590; trad. it. a cura di N. D'Agostino, *Il Dottor Faust*, con un saggio di T.S. Eliot, Mondadori, Milano, 1983

MARTINETTI P., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Edizioni della "Rivista di Filosofia", Milano, 1934

- *Kant*, Fratelli Bocca – Editori, Milano, 1943
- MATHIEU V., *La filosofia trascendentale e l'«opus postumum» di Kant*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1958; Bibliopolis, Napoli, 1991²
- *E. Przywara nella filosofia d'oggi*, introd. a E. PRZYWARA, *L'uomo: antropologia tipologica*, Fabbri, Milano, 1968, pp. 2-34
- MOISO F., *La filosofia di Salomone Maimon*, Mursia, Milano, 1972
- *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano, 1979
- *Vita natura libertà: Schelling, 1795-1809*, Mursia, Milano, 1990
- MONTALE E., *Spesso il male di vivere ho incontrato*, in *Ossi di seppia*. Edizione dei “Meridiani”, Mondadori, Milano, 2011
- MORAVIA S., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1970
- *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, Ph. Pinel e dell'anonima della “Décade”*, Laterza, Roma-Bari, 1972
- NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 1887, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1965
- NOLTE E., *Der Faschismus in seiner Epoche*, Piper, München, 1963; trad. it. di F. Saba Sardi e G. Manzoni, *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano, 1966; nuova ed. trad. idem, *Il fascismo nella sua epoca: i tre volti del fascismo*, SugarCo, Milano, 1993

NUSSBAUM M., *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, The Public Square, Princeton, 2010; trad. it. di R. Falcioni, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna, 2014

ORDINE N., *L'utilità dell'inutile: manifesto*, Bompiani, Milano, 2013

PAGANO M., *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992

– *Hegel interprete dell'esperienza religiosa*, in «Annuario Filosofico» 21 (2005), pp. 255-274

– *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)*, in PLURES, *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G. Cuzzo, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 631-646.

PAREYSON L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1943

– *Verità e Interpretazione*, Mursia, Milano, 1971

– *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova, 1985⁴

– *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995

– *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano, 1998

PASCAL B., *Préface pour un traité du vide*, 1647; trad. it. *Prefazione al trattato sul vuoto*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano, 1978, pp. 269-278

– *Penseés*, 1669; trad. it. *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano, 1978, pp. 389-807

- PELLICANI L., *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze, 1974
- PÉRIER G., *La Vie de Blaise Pascal*, in *Pensées et Opuscules*, Brunshvicg Minor, Paris, 1897
- PETREMENT S., *La Vie de Simone Weil*, 2 voll, Fayard, Paris, 1973; trad. it di E. Cierlini, a cura di M.C. Sala, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994
- PINTARD R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes des l'istoire du libertinage*, 2 voll, Boivin, Paris, 1943; ristampa anastatica, Éditions Slatkin, Ginevra, 2000
- PLATONE, *Πολιτεία, Politéia* (390-360 a.C.), trad. it. a cura di R. Radice e G. Reale, *La repubblica*, Bompiani, Milano, 2009
- PODACH E.F., *Nietzsches Zusammenbruch*, Niels Kampmann, Heidelberg, 1930; ed. fr. a cura di A. Vaillant, J.R. Kuckenburg, *L'effondrement de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1978²
- POSSENTI V., *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano, 1984
- *Cattolicesimo e modernità: Balbo*, Del Noce, Rodano, Ares, Milano, 1995
- *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*, Armando Editore, Roma, 1995
- PRINI P., *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, pref. di Gabriel Marcel, Studium, Roma, 1950

- PRZYWARA E., *Mensch: typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1958, trad. it. *L'uomo. Antropologia tipologica*, a cura di V. Mathieu, Fabbri, Milano, 1968
- *Analogia Entis. Metaphysik*, Josef Kösel & Friedrich Pustet Verlag, München, 1932, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1962²; trad. it. e introd. a cura di P. Volonté, *Analogia entis: metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e pensiero, Milano, 1995
- RASPE R.E., *Baron Munchhausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia*, Smith, Oxford, 1785; ed ted., di G.A. BÜRGER, *Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande: Feldzüge und lustige Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen*, Dieterich, Göttingen, 1786; trad. it. di E. Bossi, *Le avventure del Barone di Munchhausen*, Giunti Editore, Firenze, 2010
- RAVERA M., *Idealismo e gnosticismo di F.C. Baur*, in «Annuario Filosofico» 2 (1986), pp. 139-161
- *Scenari del sapere contemporaneo. Luigi Pareyson (1918-1991)*, in «Bailamme» 10 (1991), pp. 167-196, ora in PLURES, *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti 1820, Genova, 1998, pp. 148-186
- RIESMANN D., GLAZER N., DENNEY R., *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, 1950; trad. it. di M.W. Battacchi, *La folla solitaria*, con intr. Di A. Cavalli, Il Mulino, Bologna, 1956, 2009², con nuova trad. di G. Sarti
- RODANO F., *Lezioni su servo e signore: per una storia postmarxiana*, Editori riuniti, Roma, 1990

- ROSENKRANZ K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, Nachdruck, Darmstadt, 1977², 1998³; trad. it. introd. e a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano, 2012²
- ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1912 e 1918), trad. it. di A.L. Kunkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, *Hegel e lo stato*, Il Mulino, Bologna, 1976
- ROSMINI A., *Frammenti di una storia dell'empietà*, a cura di A. Cattabiani, Borla, Torino, 1968
- ROSSELLI C., *Socialisme liberal*, Librairie Valois, Paris, 1930; trad. it. *Socialismo liberale e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1973
- ROSSI M., *Da Hegel a Marx*, 4 voll., Feltrinelli, Milano, 1970-1975
- ROSSI Pa., *La filosofia della storia*, in PLURES, *L'opera e l'eredità di Hegel*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari, 1972
- ROSSI Pi., *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975
- ROUSSEAU J.J., *Oeuvres de m. Rousseau de Genève. Nouvelle édition*, revue, corrigée, & augmentée de plusieurs morceaux qui n'avaient point encore paru, 5 voll. 1764 e sgg; ed. it. *Opere*, a cura di Pa. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972
- RUDOLPH K., *Die Gnosis – Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977³; trad. it. di C. Gianotto, *La Gnosi*, Paideia Editrice, Brescia, 2000
- RUSSIER J., *La foi selon Pascal*, PUF, Paris, 1948
- SAISSET E., *Le Scepticisme. — Enésidème, Pascal, Kant*, Paris, 1865

SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano, 1991²

SARTRE J.P., *La liberté cartésienne*, intr. a *Descartes*, Éditions des trois collines, Genève-Paris, 1946, pp. 9-52; poi in *Situations*, I, Gallimard, Paris, 1947, pp. 314-335; ed. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti, Milano, 2007

SCHELER M., *Mensch und Geschichte* (1926); trad. fr. di M. Dupuy *L'homme et l'histoire*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955

SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932, mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker & Humblot, Berlin, 2002⁵; trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, 2014²

ŠESTOV L., *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), trad. it. a cura di E. Lo Gatto, Esi, Napoli, 1950

– *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (1936), ed. it. con il medesimo titolo e testo russo a fronte, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, Bompiani, Milano, 2000

– *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, trad. fr. par Boris de Schloezer, Vrin, Paris, 1938; trad. it. di A. Paris, *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, Milano, 2005

SOZZI L., *Gli spazi dell'anima. Immagini di interiorità nella cultura occidentale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2011

SPENGLER O., *Der Untergang des Abendlandes*, (1918), ma 1921², trad. it. di C. Altavilla (pseudonimo di Julius Evola), *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi & C, Milano, 1957, seconda edizione rivista da F. Jesi, Guanda, Parma, 1991

- SPINOZA B., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007
- TAUBES J., *Abendländische Eschatologie*, a. Francke, Bern, 1947, trad. it., di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano, 1997
- TOPITSCH E., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin, 1961, 1971²; tradd. it parziali *A che serve l'ideologia*, trad. di G. Backaus, Laterza, Roma-Bari, 1975 e *Per una critica del marxismo*, trad. di G. Sorba, Bulzoni, Roma, 1977
- VANNINI M., *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996
- VERRA V., *Dopo Kant*, Edizioni di «filosofia», Torino, 1957
- VIANO C.A., *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1960
- VICO G.B., *La scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Novara, 2013³
- VOEGELIN E., *Ersatz Religion*, Vienna, 1960, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munchen, 1959; trad. it di A. Munari, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano, 1990
- VOLPI R., *Il Dio matematico*, in «Il Foglio», 16 agosto 2016, http://www.ilmfoglio.it/gli-inseriti-del-foglio/2016/08/16/pascal-dio-filosofia-matematica__1-v-145968-rubriche_c187.htm
- WEIL S., *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955; trad. it. di C. Falconi, *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano, 1956

WILDE O., *The picture of Dorian Gray*, pubblicato presso il Lippincott's Monthly Magazine, luglio 1890, trad. it. a cura di L. Piré, *Il ritratto di Dorian Gray*, Giunti Editore, Firenze, 2010

XODO G., *L'interpretazione del marxismo in Jacques Maritain: le prime opere, Umanesimo integrale, le opere dal 1942 al 1957*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 30 dicembre 2015, <http://mondodomani.org/dialegesthai/gx05.htm>

Siti internet consultati

Sito del Centro Culturale Del Noce, <http://centroculturaledelnoce.myblog.it>

Pagina a cura di Maurizio Schoepflin su Augusto del Noce,
<http://www.filosofico.net/delnoce.htm>

Sito del Totus Tuus Network (contenente vari articoli di Del Noce),
www.totustuustools.net

Sito della Fondazione Augusto Del Noce, www.fondazioneaugustodelnoce.net