

AA. VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Perugia (29 maggio - I giugno 2003), Edizioni Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia, 2004, pp. 589.

Il volume *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII* rappresenta la raccolta degli Atti del convegno, recante il medesimo titolo, promosso dall'Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve e dall'Associazione culturale Leone XIII e svoltosi tra il 29 maggio e il I giugno 2003 nell'ambito delle celebrazioni centenarie della scomparsa di Papa Leone XIII. Importante sottolineare come il convegno è stato onorato, nella sua apertura, da una lunga lettera inviata dal Pontefice Giovanni Paolo II all'Arcivescovo Metropolita di Perugia-Città della Pieve Mons. Giuseppe Chiaretti, che apre anche il volume e che fa da cornice sostanziale ad esso. Infatti la lettera del Sommo Pontefice nella sua "brevitas" è ricchissimo di spunti primo tra i quali la sottolineatura del "chi"-persona Gioacchino Pecci, quando ancora non aveva varcato il soglio pontificio "Dotto e pio, zelante e intelligente. Una persona già "ambientata" che nel suo essere e sentirsi "padre" dei cristiani è stata dopo "attenta ai bisogni della Chiesa e del mondo" e che "seppe agire con decisione e lungimiranza, impegnandosi con tutte le forze nella ricostruzione di una società animata dai valori evangelici". Infatti Papa Leone XIII "considerò suo compito ricostruire una nuova civiltà cristiana basata, oltre che sulla fede, sulla ragione filosofica e scientifica, speculativa e pratica". Queste cinque "colonne" su cui doveva reggere e fondarsi il mondo per Leone XIII e su cui Giovanni Paolo II insiste, sono poste in evidenza dal volume che è suddiviso anch'esso in cinque sezioni che raccolgono trentasette relazioni. Le varie sezioni, hanno un titolo rispettivo: "Considerazioni introduttive", "Aspetti e figure della filosofia cristiana", "Aspett. socio-politici", "La *Aeterni Patris* e il tomismo" e "Prospettive teoretiche". In esse vengono appunto sviluppate da pensatori contemporanei, molte tematiche che Leone XIII aveva sviluppate all'interno delle cinquantuno Encicliche del suo magistero, prima tra tutte l'armonia tra la ragione e la fede che egli vedeva compiuta nel pensiero di San Tommaso d'Aquino. La sezione in particolare "La *Aeterni Patris* e il tomismo" mette in evidenza come questa Enciclica di Leone XIII rappresenta "con autorità e calore" l'invito del papa al ritorno alla filosofia di San Tommaso che tra tutti i filosofi cristiani è colui che è meglio riuscito ad armonizzare la fede con la ragione, e ad assicurare alla fede solidi fondamenti razionali. Non solo, ma con la *Aeterni Patris* Leone XIII invitava i responsabili del sacro magistero a dare abbondantemente e copiosamente da bere alla gioventù di quei rivi purissimi di sapienza che con perenne abbondantissima vena sgorgano dal "Dotto-re Angelico".

La sapienza di San Tommaso è tale in quanto un "sapere" derivante da un amore "in maniera disinteressato [del]la verità", e ciò emerge in maniera parti-

colare nella prima, nella seconda e nella quinta sezione in cui vengono presentate le figure del cristianesimo dell'Ottocento e del Novecento, che in quanto cristiane sono anche filosofi e dunque pensano la Verità nella maniera in cui la vivono.

Vivere nella verità significa anche impegnarsi nella costruzione di una società giusta fondata sui principi e i valori del cristianesimo: Leone XIII per questo, come emerge nella terza sezione del volume, ha voluto riconciliare, attraverso un dialogo continuo, la Chiesa con quella modernità di fine Ottocento che era costituita da un positivismo imperante! In questa sezione emerge pertanto tutto il valore dell'Enciclica *Rerum novarum* ai fini della fondazione del cattolicesimo sociale sintesi tra tradizione e progresso, capitale e lavoro e a difesa della proprietà privata e della funzione sociale della medesima. Sempre in questa sezione, inoltre, emerge l'importanza, in un'epoca di anticlericalismo e di secolarismo, che Leone XIII ha dato all'educazione cattolica tanto che nella *Sapientia christiana* così scrive: "Quando si tratta di educare rettamente la gioventù nessun'opera e fatica sono tanto rilevanti che non se ne possano compiere delle maggiori. In questo sono veramente degni di ogni ammirazione quei cattolici di varie nazioni, i quali con ingenti spese e con maggiore costanza hanno aperto scuole per l'educazione dei fanciulli" (*Leonis XIII Acta*, vol. X, 39).

(Raffaele Vertucci)

J. GRIMM – F.W.J. SCHELLING, *Sull'origine del linguaggio*, a cura di Giampiero Moretti, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2004, pp. 144.

A 250 anni dalla morte del filosofo tedesco F.W.J. Schelling, mentre in Europa, e soprattutto in Germania, si moltiplicano le iniziative per ricordare questo anniversario, constatiamo, con amarezza, come in Italia si sia ben lontani da una autentica e seria Renaissance schellinghiana.

A celebrarla, lontano dai fasti delle accademie universitarie, sono gli ormai restanti studiosi, sopravvissuti alla diaspora schellinghiana, avvenuta con la prematura scomparsa del Prof. F. Moiso, che è stato, dopo L. Pareyson, uno dei più ferventi interpreti del leonberghese.

Di questo gruppo «esiguo» di studiosi, però, dobbiamo rendere merito al lavoro capillare e attento del curatore del prezioso volume «*Sull'origine del linguaggio*», presentato in una edizione completamente rinnovata e aggiornata.

Giampiero Moretti, introducendo il tema del linguaggio, ripercorre con una chiarezza espositiva e una lucidità storiografica, le ragioni attraverso le quali, sia Schelling che Jacob Grimm, si interrogano, seppur con differenti motivazioni, sull'origine divina e umana della lingua.

La conferenza schellinghiana del 1850, l'ultima letta pubblicamente davanti all'Accademia delle Scienze di Berlino, presenta, secondo Moretti, solo ap-

parentemente una sua «inutilità» scientifica.

Infatti, la sua «vacuità» viene subito eliminata se, come sostiene lo stesso curatore, si considera il tema del linguaggio come uno di quei motivi la cui appartenenza più profonda è tipica del tempo romantico.

Come Schelling, anche Grimm ha presente il famoso saggio di J.G. Herder del 1771, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*.

In particolare, J. Grimm, in riferimento allo scritto herderiano, sostiene, contrariamente a Schelling, l'impossibilità divina di manifestare direttamente all'uomo il linguaggio, poiché, per Grimm, solo la natura è il linguaggio attraverso cui Dio si rivela e, dunque, di cui, solo la natura, appunto, conserva le tracce mai esauritesi.

La lingua, per Grimm, non è una necessità dell'uomo, ma un *dono* libero e gratuito di cui egli può far uso, uno strumento prezioso, non pre-costruito, messo a disposizione dalla natura, e che costituisce, in particolare, la sfera dell'individuo-persona, in generale, la storia universale.

Schelling, al contrario di Grimm e contro il suo tempo, si esprime a favore di una teoria che non solo pone – tra le domande fondamentali della speculazione filosofica – la questione dell'origine del linguaggio in un contesto interdisciplinare, dunque, in un contesto molto più ampio, ma altresì, come avviene spesso a partire dalla filosofia positiva di Schelling, egli considera il processo linguistico sia il risultato della sensibilità e della coscienza dell'uomo, quanto il frutto della collaborazione e implicazione del divino stesso al processo umano.

«[...] solo allorché – scrive Moretti – la negatività del concetto e la sua «astrattezza» contrarie alla vita siano state trovate rovesciate nella positività dell'empirismo filosofico rivolto invece *liberamente* alla vita, solo allora l'insuperabile inaggrabilità dell'origine del linguaggio cesserà di essere tale, rivelando così l'originarietà ontologico-personale della parola, e non del linguaggio in senso universale-astratto».

Attraverso, dunque, la celebre «teoria delle potenze», e il loro gioco di opposizioni tra negativo e positivo, quello di Schelling continua a proporsi come un pensiero *polemico e riflessivo* che, a dispetto della particolarizzazione e specializzazione delle scienze ottocentesche, sembra consegnare alla coscienza moderna la sua sentenza: «dove non c'è opposizione non c'è vita». E, in questo destino, per Schelling, sembra risolversi anche il mistero dell'essere umano.

(Paola Coppi)

MORETTI-COSTANZI T., *Dio. Corso di filosofia teoretica anni 1955/56 – 1956/57*, a cura di E. Mirri, Armando Editore, Roma 2003, pp. 222.

È uscito nell'ambito del progetto di pubblicazione dell'opera omnia di Teodorico Moretti-Costanzi il testo contenente i corsi inediti di filosofia teoretica degli anni accademici 1955/56 - 1956/57 dedicati al tema "Dio". Introdotti da

un lungo ed esauriente saggio di Edoardo Mirri, allievo del filosofo umbro, i due corsi presentano il prosieguo della meditazione morettiana apertasi con i corsi del 1953/53 e 1954/55, dedicati al rapporto tra essere ed esistenza e già pubblicati nella collana ad opera di Marco Moschini, nonché dalla sua opera maggiore: *La filosofa pura* del 1956 anch'essa già pubblicata.

L'edizione dei seguenti corsi viene dunque a costituire una tappa essenziale nel percorso di pensiero del Moretti-Costanzi dal momento che in essi viene a trovare trattazione esplicita il tema fondamentale, vero vertice di tutta la sua speculazione. Nel terna "Dio", infatti, convergono tutte le linee teoretiche evidenziate tanto nei corsi 1953-55, quanto nel suo già citato capolavoro. Tale tema infatti è proprio ciò che entrambi i testi che lo precedono annunziavano come compimento del loro percorso, senza tuttavia mai trattarlo esplicitamente e in maniera diretta, quanto piuttosto mantenendolo come orizzonte sapido e significativo del loro percorso di pensiero.

Nel nostro caso, al contrario, il tema Dio viene trattato esplicitamente dal Moretti-Costanzi in maniera tale da non lasciare spazio a dubbi circa la sua centralità come fondamento e principio dello *status* filosofico "asceso" al livello della sua "purezza". Si tratta infatti per il Nostro di effettuare, in particolare nello svolgimento del primo corso del 1955/56, una vera e propria risalita teoretica all'esperienza fontale ed originaria da cui si origina la "cifra" Dio". Per fare questo il Moretti-Costanzi traccia un vero e proprio *itinerarium* della coscienza teso al recupero di questa esperienza fondamentale della ragione ascesa che "sa" di Dio non tanto come "causa" o "ente supremo", quanto piuttosto come principio di rivelazione del pensiero a se stesso. Per fare questo il Moretti-Costanzi esclude la possibilità che il suo discorso teoretico venga ad essere equiparato ad una teologia di carattere scientifico tesa a "dimostrare" Dio nella sua "esistenza" come ente sommo o perfettissimo, nonché la riduzione di un tale tema ad una mera carrellata di posizioni storiche sull'argomento. Si tratta al contrario per il filosofo umbro di rimontare al fondamento essenziale dell'esperienza a partire dalla quale è possibile pronunciare sapidamente la parola "Dio".

Nella prima parte del corso il Moretti-Costanzi riallacciandosi ai temi trattati nei precedenti corsi 1953-55 chiarisce il senso dell'affermazione della trascendenza divina. Essa, infatti, può essere intesa duplicemente a partire da una condizione, da un *modus*, "esistenziale" o da uno "essenziale" della coscienza a seconda che essa si trovi "gettata" nell'esteriorità e nell'estraneità o si sia recuperata nell'essere che le è proprio. A seconda dei due casi la trascendenza verrà colta ora in maniera cosalistica e spazialistica, facendo di Dio un ente sommo esterno alla coscienza di cui si possa dare dimostrazione come se fosse un "oggetto", ora, invece, come un "intimo" trascendere il limite interno dell'esistenza entro una coscienza purificata che coglie in Dio la cifra sostanziale dell'oltrepassamento della propria finitezza.

Da questo il Moretti-Costanzi passa ad approfondire la comprensione dell'esperienza che dà significato alla parola "Dio", una volta che sia stata depurata da ogni intendimento cosalistico e ricondotta al suo valore essenziale di "principio" dell'essere e del pensare. Per questo il Nostro viene ad esaminare il senso "edificante" della critica kantiana come l'elemento teoretico che, emendando l'intelletto dal suo atteggiamento erroneamente dimostrativo nei confronti di Dio è in grado di ricondurre la ragione ad un concetto autentico di Dio come fondamento indimostrabile del pensare e di ogni dimostrazione da esso formulabile. Per questo secondo il Moretti-Costanzi l'autentica teologia che coglie in Dio il principio sapido dell'essere e del pensare è vera critica nel senso che solo l'autentica esperienza del principio come originario fondamento del pensare della coscienza è capace di fornire il "criterio" sostanziale di ogni critica attuabile dei limiti interni della coscienza medesima.

Tale autentica teologia, principio criteriante di ogni critica, è per il Moretti-Costanzi un vero e proprio *modus cogitandi et essendi* che investe tutta l'integralità della coscienza e che non coglie più Dio come oggetto di una dimostrazione estrinseca, ma come intimo rivelarsi al pensiero di ciò che originario. Per esprimere questo *status* rivelativo cui la coscienza si apre nel trascendimento del suo limite il filosofo umbro fa riferimento alla metafora della luce come ciò che si elargisce gratuitamente al pensare e alle cose pensate rendendole ciò che esse sono nel suo donarsi ad esse senza tuttavia essere identificabile e riducibile a nessuna di esse.

In questo senso il Moretti-Costanzi conclude il primo corso sul tema "Dio" con l'affermazione del concetto bonaventuriano del *contuitus Dei* come vertice mistico della coscienza che si attua nella *contemplatio* che coglie la presenza di Dio alla coscienza come la sua pienezza e come la condizione inoggettivabile del suo essere e pensare, superando e inverando allo stesso tempo tanto la *cogitatio* che la *meditatio* come momenti ancora "astratti" del pensare non ancora indiatosi pienamente. È solo infatti nella *contemplatio* come *intendere* di Dio che la coscienza trova il suo appagamento nella piena fruizione "immediata" e "innocente" della luce del principio divino nella quale si ritrova nell'esperienza sapida della propria origine. In una "certezza" di Dio che è "fede sapiente" e non "possesso".

Il secondo corso del 1956/57 affronta invece la problematica da un punto di vista storico, non tanto nel senso di una mera esposizione storiografica, quanto piuttosto come ostensione in un tempo significativo per la coscienza dell'intima verità esperienziale esposta nel corso precedente. La prospettiva storica in cui viene trattato il tema in questo secondo corso, dunque, non è tanto da intendersi come la presentazione della successione cronologica dei pensatori che hanno proposto il tema "Dio". Essa richiede al contrario una storia *toto genere* differente da quella cronologicamente intesa, che sia in grado di mostrare le tappe storicamente significative dell'itinerario coscienziale delineato preceden-

temente. Si tratta pertanto per il Moretti-Costanzi di accedere ad un "livello" della storia in cui gli eventi non vengono colti nella loro piatta ed uniforme orizzontalità, in quanto semplici eventi "umani", ma in quanto essi consistono nell'accesso ad una verticalità che li rende "rari" o nell'eventuale "scadimento" rispetto ad essa.

In questo senso il Nostro si pone in dialogo con le più alte esposizioni che si sono avute nel corso della storia, intesa come storia "della coscienza", sul tema "Dio" a partire dalla rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento, allo gnosticismo, alla patristica greca, a quella latina, a Agostino, a Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto e Occam, e, nella filosofia moderna, Cartesio, Malebranche, Spinoza e Leibniz, fino a Kant. Tutte testimonianze "storiche" di un livello di coscienza capace di pronunciare significativamente la parola "Dio" in quanto aperto alla fruizione di una "luce" che la illumina inondandola di senso.

(Marco Casucci)

MORETTI-COSTANZI T., *San Bonaventura*, introduzione e cura di M. Falaschi, Annando, Roma, 2003, pp. 190.

L'edizione *del'Opera Omnia* di Teodorico Moretti-Costanzi si arricchisce di un nuovo volume, il numero quindici della collana, che vede la pubblicazione a cura di M. Falaschi di cinque saggi scritti in epoche diverse che testimoniano il "dialogo" durato una vita intera dell'Autore con il "sapere" di San Bonaventura. Un "sapere" appunto che più che dottrina filosofica esprime la capacità della persona di farsi tempio di Dio, perché l'io-mondità, cioè la coscienza nella sua integralità - mondo compreso - non presupposto alla verità bensì si dà pienamente con Essa ed in Essa, così da acquistare quel sapore di cui godrà anche il suo "sermo": "sermo sapientiae" appunto. Lungo questo "sentiero" il Moretti-Costanzi legge la lode al creato innalzata da San Francesco e incontra la più alta parola filosofica e teologica del francescanesimo: San Bonaventura, che per Moretti-Costanzi un esperto di Cristo e come tale è "cristità in atto", anzi "cristianesimo in atto" e dunque Cristianesimo autentico. Il primo articolo sul Serafico che è anche il primo dei cinque scritti qui pubblicati è *'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura* (1956) che nasce come "lezione" tenuta presso la "Sala Francescana di Cultura" in San Damiano ad Assisi al cospetto dei suoi allievi più intimi e dei padri francescani. Qui Moretti-Costanzi afferma che in San Bonaventura le "esplicazioni concettuali cristianamente più intelligenti" - S. Agostino, S. Anselmo, i Vittorini - acquistano una "nuova potenza di persuasione" e ancora si legge: "Questo mio modo, strutturalmente agostiniano, di vivere e di intendere la filosofia [...] valga come ragione fondamentale del mio interesse partecipe per il pensiero del Serafico". Il confronto diretto col Serafico continua e nel 1966 Moretti-Costanzi presenta

a Gubbio in occasione del IV Convegno di Studi umbri (i cui atti saranno pubblicati nel 1974 con il titolo *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*), l'articolo *Il tono estetico delpensiero di San Bonaventura*. L'argomento principe di questo studio è la consustanzialità fra il pensare il Vero e il sentire il Bello; a tale identità di sostanza è conforme, inoltre, anche il volere attinente al Buono. Questo scritto compare nel volume come terzo scritto e precede un'ulteriore riflessione del Moretti-Costanzi pubblicata già nel 1971 presso le Edizioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna e poi riapparsa nel 1972 nella rivista "Sophia" con il titolo: *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di San Bonaventura*. Qui l'Autore tocca uno dei vertici raggiunti dal Santo di Bagnoregio, l'identità di fede e ragione e quella relativa di filosofia e teologia. Una corrispondenza avanzata tanto da S. Agostino che da S. Anselmo, ma che ha in San Bonaventura il suo indiscusso campione, che nell'approfondire i suoi precursori li rettifica e li porta a compimento. Tanta è la rilevanza di questo punto cruciale, che Moretti-Costanzi vi tornerà in occasione dei settecento anni dalla morte del Serafico con lo scritto, che nel volume è il secondo, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia": l'"Intellectus fidelis"*. Pubblicato in una raccolta del 1974 con il titolo *San Bonaventura 1274-1974* presso il Collegio San Bonaventura di Grottaferrata, esso ricalca per buona parte fedelmente il lavoro precedente. Nonostante ciò, soprattutto nelle pagine iniziali, vengono prese in esame alcune critiche che comunemente sono rivolte a San Bonaventura. Così il Moretti-Costanzi difende San Bonaventura, facendo appello proprio al pensiero bonaventuriano, dall'accusa di sentimentalismo e di misologismo che ne dovrebbe conseguire.

Sempre nel 1974, inoltre, viene edito in lingua spagnola - la traduzione è di Victorino - nella rivista "Augustinus" dei Padres Augustinos Recoletos l'articolo *El agustinismo de San Buenaventura* che compare a chiusura di questo volume proprio in lingua spagnola. Qui viene rimarcato l'agostinismo che sottende a tutta la speculazione del Serafico anche se va detto che il testo non si allontana affatto dalle tematiche svolte in *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di San Bonaventura*.

Come scrive il curatore del volume nella bella "Introduzione": "queste opere non hanno un'originalità da avanzare una sull'altra, giacché tutte sono tese a chiarire quei concetti-base che 'sono' il vero e reale bonaventuriano. Inoltre tali concetti si richiamano a vicenda, ragion per cui sarebbe persino impensabile analizzarli separatamente senza comprenderne l'intimo legame". In ogni caso le opere di raffronto con San Bonaventura successive alla prima che è *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura* tornano ad indagare più in dettaglio temi già fondamentali che così il Moretti-Costanzi sintetizza in *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di San Bonaventura*: "Il suo mondo "innocente" rivelativo, la reintegrazione mentale

della persona liberata nell'atto di una povertà salutare dalle strettoie gnoseologiche che la limitavano nel soggetto, l'esperienza annunciatrix di un nuovo ordine del Reale, dove in virtù di approfondimenti sensorii e percettivi si configurano possibili visioni ed estasi”.

(*Raffaele Vertucci*)

NATOLI S., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004,

Dopo aver esplorato, nei suoi saggi precedenti, alcune delle esperienze centrali della vita umana e della meditazione su di essa, Natoli torna in questo nuovo libro alla riflessione più strettamente teoretica già sviluppata in precedenza. La ricognizione delle figure del dolore e della felicità, la riflessione morale imperniata su alcuni nodi insuperabili del vissuto umano, si sviluppa qui in un progetto di definizione delle coordinate teoretico-epistemologiche della nostra cultura filosofica. Egli ripercorre il vocabolario filosofico dell'occidente, al tempo stesso seguendo la tradizione e ripensandola, facendola rivivere attraverso una mappatura originale.

L'assunto centrale che ispira e giustifica queste pagine, pur non rappresentandone l'orizzonte conclusivo, è la formulazione di base dell'ermeneutica: l'interconnessione di essere e linguaggio. L'autore propone una costellazione di termini, una catena di parole-idee che si sviluppa attraverso terminologie filosofiche differenti, ma non solo: egli riprende e fa oggetto di meditazione filosofica i diversi linguaggi della scienza moderna, dell'arte e della letteratura, della teologia e delle mitologie. La scelta di affrontare ogni volta una coppia di termini piuttosto che un concetto singolare si fonda sulla convinzione che non esistano parole isolate, parole esatte nel senso di atomiche, slegate dal proprio alone di significati, echi e metafore congiunte.

Ciascun capitolo presenta una ricca fenomenologia di eventi e termini, un'investigazione dinamica delle catene esperienziali che corrono da un soggetto al suo altro, da una situazione storico-teorica ad un'altra, secondo linee di continuità, ma anche facendo risaltare gli scarti e le fratture concettuali che si sono prodotte nella storia del pensiero. Il tratto fenomenologico di queste analisi è dato dalla capacità di Natoli di descrivere insieme l'aspetto sostanziale, ontologico delle cose e il loro apparire agli uomini nelle molteplici forme del linguaggio, delle arti e delle tecniche.

La forza argomentativa del libro sta nella capacità di aprire il proprio spazio di legittimità filosofica a partire dalla medesima logica rintracciata allo stato fungente nei fenomeni che mette a tema. L'ordine del discorso si orienta così in maniera fruttuosa e vivente sullo stesso ordine delle cose e il libro, pur essendo composto come un ragionamento su alcuni termini centrali, non si chiude nell'orizzonte delle parole: la meditazione dei frammenti di linguaggio



filosofico proposti si volge esplicitamente a “salvare i fenomeni”, ad abitare il mondo.

Il compito che Natoli si propone non è soltanto di natura epistemologica, ma si connota come l'assunzione di una responsabilità ontologica nei confronti delle cose: salvare i fenomeni significa porre rimedio alle perversioni e agli occultamenti perpetrati da un linguaggio abbandonato a se stesso, dimenticato dal pensiero e lasciato alla pura ripetizione. Gli eventi del mondo vanno sottratti allo statuto del puro accadimento per trarne “sapienza”, ossia un sapere che “si oppone alla *polimatia*” (p. 24), una sintesi, uno sguardo d'insieme rispetto al quale le parole, come categorie fungenti, costituiscono uno strumento irrinunciabile. Le descrizioni dei diversi ambiti semantici, dunque, pur mostrando un'attenzione autenticamente fenomenologica per le sfumature del vissuto, assolvono una funzione eidetica: raccolgono e preservano l'identità delle cose, aprono per loro un posto nel mondo delle idee.

Per indicare la capacità di alcune nozioni di oltrepassare la propria unilateralità consentendo un attraversamento di forme e fenomeni affini ma distinti, Natoli usa il termine “transconcetto”: “ciò che permette di dare fissità alle cose a partire dal taglio, dalle prospettive e dai profili da cui le si guarda” (p. 88). “Soggetto” ed “essere” si presentano come i transconcetti per eccellenza, poiché sono nozioni che svolgono una funzione riflessivo-trascendentale proprio attraverso la propria peculiare incarnazione nel linguaggio.

Il libro si presenta dunque preso tra due opposte e feconde tensioni: da una parte la scelta di costruire una rete di coppie concettuali interconnesse risponde all'esigenza di ottenere una sintesi e di stabilizzare alcuni ordini discorsivi che possano fungere da punti di riferimento per la libera meditazione, dall'altro però la sensibilità fenomenologica dell'autore porta a constatare sempre di nuovo l'esplosione di ogni definizione, il frammentarsi e pluralizzarsi di ciascun termine. Mettendosi sulle tracce di concetti fondanti come quello di essere, di pensiero, dell'origine, della luce e di Dio, Natoli scopre che il significato stesso si identifica con le sue tracce, con le sue molteplici apparizioni. La nozione centrale di ogni ontologia si pluralizza in una disseminazione di regioni d'essere; il discorso logico si disarticola in molteplici luoghi e forme di pensiero; l'origine si rivela in molti inizi parziali e determinati; la luce, sfondo primario e onniinclusivo della manifestazione del mondo, si moltiplica, grazie al dominio scientifico dell'uomo, nelle mille luci funzionali della tecnica: luci d'uso, dominate e indirizzate dalla mano dell'uomo contro e attraverso le ombre.

Il dislocarsi su più piani del valore semantico di una parola, il suo riverberarsi in molte diverse tradizioni, costituisce in sé la prova della necessità di questo libro. La sua giustificazione consiste nel riconoscimento della necessità di una mappatura dei molteplici luoghi aperti in una mente filosofica e nella definizione non di confini astratti, ma di cammini e vie all'interno della plura-

lità reticolare che compone la nostra tradizione. L'operazione centrale, fondante, di tale mappatura consiste nel rintracciare catene di significati, nel cogliere e rilanciare le unità di misura del pensiero. La centralità del concetto di misura come compito ineludibile dell'uomo e come capacità di assegnare un posto alle cose, di farsi legislatori di se stessi, pone questo libro a pieno titolo in continuità con la prospettiva dell'etica del finito, elaborata da Natoli nei suoi lavori precedenti: "il governo della finitezza viene a coincidere, di fatto, con l'esercizio di un'autentica razionalità" (p. 114).

Per quanto sia evidente nel testo l'impostazione ermeneutica che impone un rapporto preciso con l'autorità della tradizione e per quanto sempre di nuovo Natoli proponga sequenze semantiche che gli consentono di seguire il farsi dell'esperienza attraverso le parole usate dagli uomini (significativa quella che lega *deus-dies-divus*, o quella che ci fa transitare dall'essere al *fui* latino attraverso la radice sanscrita *bhu-* e la *physis* greca) l'autore sa anche intrattenere un atteggiamento audace ed energico rispetto al portato semantico tradizionale dei termini, sino a giungere a "mettere in liquidazione" alcune parole insieme al loro contrario, come avviene con la coppia *apparenza/realtà*. Qui la problematizzazione dei termini mostra come "la realtà è sempre in qualche modo inventata, l'apparenza è in qualche modo reale" (p. 28) poiché "la parvenza ottiene *effetti di realtà* alterando l'originale" (p. 30). Tale atteggiamento di consapevole autonomia, insieme all'accessibilità del tono e dello stile, dona leggerezza a queste pagine, evita che esse diventino un monumento immobile al lessico in uso e le fa invece punto di partenza per nuove riflessioni, apertura di spazi di pensiero.

Principalmente per il suo rapporto duplice e intelligente con la tradizione, per la capacità di tenere insieme molte delle vie percorse dal pensiero, pur mantenendo un'acuta criticità, il libro può a ragione dirsi un "libro di servizio": in esso la filosofia viene detta e praticata come esercizio che mira al senso delle cose. Si tratta di un esercizio comunitario, offerto e reso disponibile per altri, e al tempo stesso tratto dallo sfondo delle pratiche discorsive comuni, condivise.

La tonalità etica dell'operazione filosofica di Natoli non si limita però alla prassi di un filosofare comune: lo stesso taglio teoretico impresso alla sua esposizione viene portato oltre se stesso, verso l'assunzione di un compito etico. Non a caso il libro comincia con voci quali *filosofia/meraviglia*, *apparenza/realtà* e *intelligenza/pensiero*, per poi evolversi verso i termini *misura/dismisura*, *responsabilità/alterità* e *armonia/discordia*. Di ogni nozione l'autore riesce a far emergere la radice morale, la tensione al bene; di ogni coppia concettuale riesce a disvelare l'aspetto che la rende prolungamento di eventi che attengono alla sfera del comportamento, dell'opzione morale: è significativa a questo proposito la consapevolezza espressa da Natoli secondo cui "oggi noi siamo più che mai nella necessità di dover decidere del vero e del

falso”(p. 35). La stessa istanza della verità, sottratta alla sfera dell’oggettività dogmatica o scientifica, si scopre radicata nel comportamento, saldata al giudizio pratico.

La voce sull’armonia rende sensibile lo slancio etico del libro, il desiderio di rintracciare le forme primarie della convivenza. Sotto l’urgenza di individuare il senso fecondo della pace Natoli definisce l’armonia come temperanza, come capacità di “accordare sé con sé, mettere in giusto rapporto la propria potenza con la propria coscienza [...] per non lasciarsi deformare dalla passione, ma modellarla, divenirne padroni, avere uno stile, acquisire eleganza” (p. 155).

Se con la necessità di identificare vie percorribili per il pensiero nel paesaggio plurale delle tradizioni filosofiche abbiamo spiegato la necessità di questo libro, la sua condizione di possibilità è data dalla caratteristica eccedenza del linguaggio rispetto a se stesso. Natoli tematizza tale qualità della lingua in una voce centrale del libro: quella che oppone metafora e teoria. Egli attraversa questo nesso grazie all’opposizione tra parola esatta e parola ridondante, retorica e poetica, e ne trova la chiave nella *sovrabbondanza* della parola rispetto al contesto, delle evocazioni rispetto alla definizione: “le parole hanno eco come le immagini hanno sfondo. Il linguaggio si muove continuamente entro se stesso, dà luogo a slittamenti semantici, a trasposizioni continue e tuttavia non irregolari. Questa mobilità può ingenerare fraintendimenti ed equivoci, ma produce mondo” (p. 53). L’intero libro è una contemplazione argomentata della sovrabbondanza filosofica di alcuni termini, un consapevole seguire gli slittamenti interni del nostro linguaggio filosofico. La scoperta e al tempo stesso il presupposto di queste pagine consiste nel fatto che qualsiasi tipo di linguaggio funziona per eccedenza delle forme rispetto al significato e viceversa: anche il linguaggio scientifico trae origine da una metafora, fonda nuovi passaggi metaforici e si evolve per superamento dall’interno di se stesso e delle proprie definizioni.

Pur senza costituire un sistema, in questo libro la meditazione filosofica assume la portata di una vera e propria “disciplina”, intesa secondo la definizione di Natoli: un campo di sapere che porta in sé il segno della stabilità teoretica insieme alla capacità di evolversi. L’ampiezza concettuale di ciascuna voce è ottenuta riattivando il dibattito storico-filosofico tra i greci, la cristianità e il pensiero moderno. La controversia, portata avanti ogni volta con passione e fedeltà concettuale, si nutre dell’appropriazione reciproca dei termini, dei rilanci e degli slittamenti di prospettiva, ma anche dei cambi di paradigma, come avviene ad esempio a proposito del problema dell’acosmismo considerato lo scarto fondamentale avvenuto al passaggio dai greci alla modernità cristiana.

La forza tradizionale di ciascun termine garantisce la stabilità e la continuità del discorso filosofico, ma Natoli si mostra anche sensibile alle nuove evo-

cazioni che forzano le forme tradizionali e permettono il rinnovarsi della meditazione.

Con la sua capacità di rilanciare la forza di alcuni nessi e al contempo di scardinare alcuni assi consolidati della riflessione filosofica questo libro offre un orientamento mobile, utile proprio in quanto riesce a rendere disponibile per il pensiero la nostra eredità culturale senza immobilizzarla.

(Alice Pugliese)

VALORI F., *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando, Roma 2003, pp. 207.

A ottobre del 2003 è uscito presso la casa editrice Annando di Roma l'ultimo libro di Furia Valori: *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*. Il testo di carattere spiccatamente ermeneutico affronta la problematica esposta nel pensiero di questi due autori essenziali nel panorama filosofico del Novecento.

Quello che soprattutto preme mettere in evidenza è proprio questa dimensione della parallelità del discorso ermeneutico-filosofico che la Valori rintraccia tanto in Heidegger che in Gadamer. Il "discordo parallelo", infatti allude non tanto alla relazione che si instaura tra questi due notissimi autori, quanto piuttosto al tema filosofico della verità che in essi si esprime in maniera fondamentale. L' "ermeneutica del discorso parallelo" che qui viene svolta in maniera sistematica si preoccupa di indicare il darsi di una relazione tra due distinti piani di verità che convergono a determinare l'essenza della verità stessa. La parallelità di questi due piani sta infatti ad indicare come, accanto al darsi di un piano veritativo proprio della realtà interpretante dell'uomo che esce dalle secche della crisi del soggettivismo moderno, scoprendosi immancabilmente "gettato", per utilizzare una calzante espressione heideggeriana, "nella verità e nella non-verità", si dia allo stesso tempo un piano parallelo a questo dal quale la verità parla nella sua validità e indubitabilità, nella sua dimensione "eterna", parallela e altra rispetto alla dimensione interpretante dell'uomo.

La Valori incentra così la sua analisi sul tema della verità come la dimensione essenziale di tutta la prospettiva ermeneutica del pensare contemporaneo che trova senza dubbio in Heidegger e Gadamer i propri capostipiti. In questa prospettiva si viene a determinare una duplicità di piani e di livelli in virtù della quale è possibile il darsi e il costituirsi di ogni prospettiva di decostruzione o di critica del piano metafisico dell'inautenticità. La molteplicità delle prospettive e degli orizzonti di interpretazione cui l'ermeneutica giunge come coerente e corretta conclusione del proprio percorso riflessivo deve essere in altre parole saldata e accostata ad un piano di verità "parallelo" che resti intatto nella sua unità veritativa, per così dire "assoluta", in quanto "sciolta" dalla relazione orizzontale con ciò che è finito e relativo. Il discorso interpretante dell'uomo e

del testo che attraversa storicamente il tempo, in altre parole, avviene sempre nel riferimento parallelo e nella tensione infinita ad una verità che, al di là del tempo e della storia, deve potersi costituire come il darsi di una parola intatta ed essenziale che parla, inviandosi come "traccia", nella prospettiva temporale, ma che tempo non è in quanto donazione di una misura concessa all'uomo da parte della verità stessa.

L'affermazione della prospettività dell'umano pensare, che a partire da Nietzsche si impone progressivamente sulla scena filosofica, in altre parole, non vuol dire tanto che il pensiero si perde in un relativismo scettico incapace di trovare un qualsivoglia appiglio veritativo, quanto piuttosto sta a significare che il piano prospettico del pensiero è tale solo in virtù dell'acquisizione della propria "misura" a partire da quel "già stato" che prima di ogni tempo e al di là di esso invia da sempre (*ab aeterno*) la propria verità unica nel policromo frammento temporale.

Per questo la Valori sostiene una dimensione "speculativa" dell'ermeneutica in cui il vero rapporto essenziale tra pensiero e verità non è più tanto quello sussistente tra la "parte" e il "tutto", come ha sempre sostenuto l'ermeneutica classica a partire dalle scuole alessandrine, all'interno dell'orizzonte interpretativo infratemporale, quanto piuttosto quello tra "condizionato" e "condizione" che restano in un rapporto di incommensurabile prossimità l'uno con l'altro. Essi, infatti, sono i termini del discorso parallelo, il cui parallelismo li accosta senza farli mai coincidere, senza mai identificarli in una astratta e vuota uguaglianza. L'ermeneutica, in altre parole, non è mai sganciata nella sua prospettiva di indagine da quello che è il darsi di un principio fondamentale rispetto ad ogni formulazione intenzionale di una interpretazione da parte del soggetto interpretante. In questo senso il vero viene a determinarsi come quel punto di riferimento sostanziale di ogni dire e di ogni interpretare che può dirsi tale e realmente dialogante solo nella misura in cui viene a stabilirsi nella sua relazione con l'unico principio che si invia sempre come traccia, a volte palese a volta nascosta, all'interno del discorso intenzionato da parte del pensante.

E' così che la Valori può ricondurre il discorso dell'ermeneutica ad una prospettiva storica, essa stessa parallela, in cui due linee direttrici si inviano in un percorso in cui da sempre si guardano l'un l'altra, senza mai incontrarsi se non all'infinito della pienezza di senso. Il senso e la verità, che è vita pulsante in se stessa, percorrono così un percorso parallelo accanto a quello dell'interpretazione dialogante dei pensanti che si ritrovano nella costante tensione verso il vero.

Alla luce di queste considerazioni preliminari che illuminano il carattere generale dell'opera nella definizione del duplice piano di verità che si costituisce in una dinamica essenziale tra pensiero interpretante e condizioni del pensare medesimo, il testo procede nell'analisi di questa dinamica nel pensiero di Heidegger e Gadamer. In entrambe infatti viene a determinarsi, secondo moda-

lità differenti, proprio questa duplicità e parallelismo del discorso ermeneutico-filosofico.

In Heidegger la Valori individua a questo proposito l'esigenza del darsi sin da *Essere e tempo* di un "doppio circolo ermeneutico" che in un certo senso renda ragione, nel corso dell'opera, del passaggio da un concetto inautentico di esistenza ad uno autentico. La domanda di *Essere e tempo* investe infatti in maniera prioritaria la questione di una duplicità sostanziale dei livelli di interpretazione dell'esserci che deve garantire il passaggio dall'inautenticità all'autenticità. La Valori qui individua il nodo essenziale della questione ermeneutica di *Essere e tempo* che concerne per l'esattezza proprio la "fondazione" e la "giustificazione" di questo passaggio dalla comprensione in autentica e deiettiva del "ci" dell'Esserci a quella autentica che prevede una rilettura delle strutture esistenziali dell'Esserci alla luce del darsi dell'essere in se stesso. Prospettiva che in quest'opera, tuttavia, viene a mancare.

Già dai suoi primi passi, dunque, si fa presente l'esigenza nel discorso heideggeriano di un duplice livello del darsi della verità, dell'esperienza dell'essere dell'ente, che troverà poi nell'opera successiva del filosofo un sempre maggiore approfondimento nel salto dal discorso interpretante dell'esserci, al darsi della traccia del vero come "evento" destinale dell'essere. Solo a partire dal darsi di questa prospettiva ulteriore, infatti, Heidegger può compiere quel tentativo di decostruzione-*Überwindung* della metafisica che costituisce ampia parte dell'opera successiva ad *Essere e tempo*. Proprio qui, infatti, si afferma quel "discorso parallelo" che in Heidegger fa sentire con forza la sua presenza, determinando quella dinamica di nascondimento-svelamento (λήθη-ἀλήθεια) che costituisce la più intima essenza del suo discorso filosofico. Tuttavia per la Valori tale dinamica resta in fondo ancora profondamente legata ad una dimensione "umanistica" del pensare in quanto lascia predominare, all'interno dell'inviarsi della storia dell'essere, solo l'aspetto nascondente e presentificante-oggettivante dell'essere come unica dimensione della storia del pensiero, dimenticando tutti quegli autori che, mossi da un'autentico spirito di verità, hanno saputo darne piena testimonianza ed espressione nella loro vita e nei loro scritti.

Allo stesso modo nella gadameriana "coscienza della determinazione storica" esposta agli effetti della tradizione in una dinamica di distanziamento-appropriazione, la Valori rintraccia l'esigenza del darsi di un discorso che, trascendendo l'orizzonte storico nel suo fluire dinamico di interpretazione, si collochi su di un piano di totalità che raccolga in sé in un unico orizzonte tutti gli orizzonti interpretativi. E' infatti solo alla luce del darsi di questo orizzonte unitario di senso, sempre in corso di farsi e in via di sviluppo e per questo mai oggettivabile e possedibile entro un'unica interpretazione, che possibile lo stesso dialogare ermeneutico tra i diversi orizzonti finiti e storicamente determinati. Orizzonte, questo, che nella lezione gadameriana viene a costituirsi

come quella dimensione unitaria ma non totalizzante in virtù della quale è possibile per la coscienza storicamente determinata di innalzarsi, in un confronto dialogante, all'universalità di una relazione in cui ciò che è passato può essere "contemporaneo di ogni presente" nella "fusione di orizzonti" che in ogni interpretare deve potersi istituire.

Il percorso di riflessione tracciato in questo libro, dunque, presenta in maniera chiara ed esplicita l'esigenza per un pensare di carattere ermeneutico, finalmente fuoriuscito dalle secche oggettivistiche dello scentismo moderno, di non sprofondare nelle sabbie mobili di una tramontante debolezza relativistica, ma di fondarsi essenzialmente nel suo saldo ancoramento ad una verità "Altra", "parallela" appunto, irriducibile al tempo dei pensanti-dialoganti e che tuttavia si fa presente nel tempo rendendo possibili, nell'imprimere la propria traccia, tanto il pensare che il dialogare di ogni tempo.

(Marco Casucci)

VERA A., *Introduzione alla Logica di Hegel*, a cura di Marco Moschini, tr. it. di Stella Di Marco, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia 2004, pp. XCV-106.

È uscita a maggio 2004 l'Introduzione alla Logica di Hegel di Augusto Vera. La pubblicazione del testo, a cura e con un'introduzione di Marco Mosch e tradotto in italiano dal francese da Stella Di Marco, rientra nell'ambito di un vasto progetto editoriale di pubblicazione e ordinazione sistematica del patrimonio letterario umbro che intende svolgersi nell'ambito della collana dei "Classici umbri della letteratura".

A tale proposito, dunque, si presenta l'occasione per presentare al vasto pubblico anche l'opera di Augusto Vera, nativo di Amelia, che non poco contribuì in Italia e all'estero alla diffusione e all'approfondimento teoretico del pensiero hegeliano. Il testo in questione ci propone infatti una traduzione della *Introduzione* che il Vera antepose alla traduzione francese della sezione dedicata alla *Logica* facente parte della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1817. Si tratta pertanto della cosiddetta *piccola Enciclopedia*, come il Vera stesso la definisce in un passo iniziale della *Introduzione*, che rientra nell'ambito di un progetto di traduzione dell'intera *Enciclopedia* da svolgere in tre parti: *Logica* (1859), *Filosofia della natura* (1863/66) e *Filosofia dello spirito* (1867/60).

L'*Introduzione* di Marco Moschini dà un'ampia esposizione sia dell'orizzonte culturale e filosofico in cui si svolse l'opera del Vera, fornendo una approfondita biografia intellettuale del pensatore di Amelia a partire dai suoi primi studi in terra umbra fino al trasferimento a Parigi, poi a Londra, per far ritorno poi in Italia prima a Milano e poi a Napoli dove si spense; sia degli aspetti più eminentemente teoretici e metafisici di questo pensatore. Il Moschini

coglie infatti nel Vera un perfetto hegeliano fedele all'“ortodossia” del suo pensiero che vede propriamente nella *Logica* il suo centro teoretico incontrovertibile. Per il Moschini, infatti il Vera coglie pienamente la centralità hegeliana della dottrina dell'idea esposta nella *Logica* e come la dialettica in essa esposta costituisca il perno centrale di tutto l'impianto sistematico hegeliano. Essa infatti è per il Vera non tanto una mera struttura logica ternaria estrinseca al reale in quanto astratta e puramente formale, quanto piuttosto “forma” e “contenuto” del reale medesimo colto nella sua assoluta “concretezza”.

*L'Introduzione* del Vera si struttura così in maniera tale che venga progressivamente ad emergere il carattere essenziale e fondante della *Logica* hegeliana in opposizione e ad integrazione della logica aristotelica o classica interamente volta alla esposizione delle forme logico-soggettive del pensare. Il testo del Vera si apre con una esposizione della logica classica indirizzata ad una sua critica sostanziale in vista dell'integrazione presentata dal concetto di logica proprio della filosofia di Hegel. I primi cinque capitoli sono così interamente incentrati sulla scissione di “contenuto” e “forma”, di “soggetto” e “oggetto” operata dalla logica intesa come *organum*, ovvero come “strumento” del conoscere estraneo ed estrinseco al contenuto del conoscere stesso. In questo senso il “calcolo” sillogistico della logica classica ad altro non si ridurrebbe che alla determinazione della semplice “quantità” astratta degli oggetti presi in esame, tralasciando completamente la determinazione qualitativa in virtù della quale essi “sono” non solo “quantificabili” come “universale”, “particolare”, “generale” e “individuale”, ma anche “qualificabili” quanto alla loro “essenza” e alla loro “realtà”. In questo senso il Vera mette in evidenza come la stessa logica aristotelica, fondamento di tutta la logica classica, non andasse semplicemente in cerca di una riduzione delle regole del pensare ad una quantificazione calcolabile sillogisticamente degli oggetti di conoscenza, quanto piuttosto della stessa “essenza” delle cose come oggetto più alto della “scienza”, venendo così a stabilire una continuità ininterrotta tra logica e metafisica, tra la forma del pensare e il suo contenuto.

Nell'ambito di questa critica serrata alla logica astratta in quanto privata intenzionalmente del suo contenuto, il Vera giunge così nei capitoli successivi a formulare una critica del principio di identità e contraddizione come fonte di illusione e di errore che blocca il pensiero alle astratte ed immobili determinazioni delle cose, rendendolo del tutto incapace di cogliere la dinamica concretezza della contraddittorietà del reale. Laddove infatti la logica del principio di non contraddizione cerca e trova come suoi oggetti solo le morte ed astratte regole del pensare colte nella loro immobile determinatezza, al contrario è necessario che il pensiero colga nella realtà la lotta, la contraddizione, l'opposizione e la differenza come gli elementi fondamentali che costituiscono la legge universale delle cose. A ulteriore conferma della costitutiva limitatezza della logica “formale” il Vera adduce ulteriori esempi circa l'impossibilità pratica



pratica derivante dal tentativo di applicare il principio di non contraddizione tanto nell'ambito della morale che in quello delle scienze sperimentali e delle scienze speculative. Nell'uno come nell'altro caso il pensiero, restando attaccato a determinazioni astratte, non coglie l'intima dinamicità del reale distaccandosi soggettivisticamente da esso, oppure si involge in circoli viziosi nel vano tentativo di superare i propri limiti. E quest'ultimo il caso del tentativo operato dalla scienza speculativa (o metafisica) di dare prova dell'esistenza di Dio utilizzando la forma logica del sillogismo. Questo tentativo per il Vera è, sulla scia della critica kantiana, destinato al fallimento nel momento stesso in cui assume Dio o l'assoluto come "oggetto" di una dimostrazione formale volta a determinare l'esistenza. A questo proposito il Vera fa invece notare come di Dio non si dia dimostrazione se non come il principio indimostrabile di ogni dimostrazione e quindi come fondamento eccedente ogni logica astratta dal suo contenuto.

È in virtù di questi limiti, dunque, che la logica formale non è in grado di assolvere al compito di cogliere il vero in sé e per sé nella sua absolutezza. Per questo il Vera ritiene necessaria l'affermazione di una logica "assoluta", di un "*Logos* assoluto" secondo il quale le cose sono razionalmente fatte e pensate e che costituisca un elemento integrante costitutivo della vita e dell'essere delle cose. La logica in questo senso trapassa dalla sua dimensione puramente astratta e formale a quella essenziale, propria della concezione hegeliana. La logica è legge necessaria tanto del pensare che dell'essere e costituisce il metodo e l'essenza delle cose medesime, in quanto somma sintesi della forma e del contenuto del pensare, del concetto e dell'oggetto. In quanto coincidenza di contenuto e forma la logica assoluta è così una "logica concreta" che assume le proprie determinazioni e leggi non più nella loro rigida astrattezza, ma nella loro intrinseca dialetticità.

Negli ultimi tre capitoli il Vera viene così a delineare i caratteri specifici della logica hegeliana nella forma della proposizione speculativa in cui gli opposti sono colti nella loro reciproca opposizione e differenza per essere tolti e sollevati *nell'Aufhebung*, che, lungi dal costituirne una sintesi estrinseca, viene piuttosto a caratterizzarsi come la totalità che in sé raccoglie e distingue ciò che, colto astrattamente, è contraddittorio. In questo senso la mediazione *dell'Aufhebung* viene concepita come un momento interno alla stessa opposizione, come ciò che l'opposizione di per se stessa richiede come la sua verità, piuttosto che come l'applicazione di un astratto universale che copre le differenze, uniformandole in una vuota identità. Il Vera coglie l'elemento più pregnante della logica-dialettica di Hegel nel senso che vede nel momento "speculativo" o "positivo razionale" il risultato intrinseco della lotta degli opposti che, abbandonata la reciproca astrattezza e negatività, si colgono nella loro concreta medesimezza.

Il filosofo di Amelia può, infine, affermare la realtà assoluta dell'idea come

centro assoluto di ogni relazione e di ogni opposizione, in cui gli estremi sono mediati in quanto tolti e inverati in una più alta e concreta unità. Nell'idea e mediante essa è infatti possibile cogliere la differenza e l'unità delle cose nel seno di una totalità in cui "tutto è in tutto", in cui ogni singolo termine è, in quanto mediato nell'unità assoluta dell'idea. È in essa infatti che si raccoglie la coincidenza ultima della "cosa stessa" e del pensare, in cui la forma e il contenuto dicono la "stessa cosa" dal momento che i vari momenti astratti del pensare e dell'essere da cui scaturisce l'opposizione hanno trovato la conciliazione della propria differenza nell'unità assoluta che le inverte nella loro determinatezza.

La logica così, nella determinazione dell'idea assoluta, viene ad essere per il Vera il vertice sommo del sistema hegeliano rispetto alla quale tanto la filosofia della natura che quella dello spirito altro non sono se non l'apparire e-strinsecandosi nello spazio e nel tempo dell'idea e il suo ritrovarsi nel pensiero di Dio, il cui genitivo tanto oggettivo che soggettivo è testimonianza della sua incontrovertibile presenza e realtà, nel suo essere, appunto, idea assoluta, pensiero di pensiero, verità in cui la totalità delle determinazioni dell'essere e del pensare è raccolta nella sua concreta universalità ed in essa inverata.

*(Marco Casucci)*