

**DARIO SACCHI***L' altra" scuola di Milano: percorsi teorici e figure della Università Cattolica dagli anni '30 agli anni 70*

L'aspetto dal quale vale forse la pena di partire per caratterizzare in qualche modo la "seconda" scuola di Milano, anche perché può risultare interessante in rapporto a molte cose che sono state dette intorno alla prima, è il rapporto con l'idealismo. Non a caso, intervenendo nella discussione suscitata dalla relazione di Spinicci, avevo già fatto notare come l'idealismo di Croce e di Gentile brillasse per la sua assenza dallo scenario generale che ivi era stato delineato. E' vero che Emilio Renzi era a sua volta intervenuto ricordando un libro importante di Paci, "Esistenzialismo e storicismo", in gran parte dedicato a una discussione sulla nozione crociana di vitalità, senza contare che da giovane lo stesso Paci, come tanti pensatori della sua generazione, si era sentito in qualche modo allievo di Gentile. Ciò non toglie che se guardiamo al fondatore riconosciuto, al patriarca della scuola di Milano, Antonio Banfi, si direbbe che nei confronti dell'idealismo ci sia quasi una congiura del silenzio: non se ne vuol proprio parlare, anzi si vuole far finta che in Italia un idealismo neo-hegeliano neppure esista. Ebbene, in Cattolica non è così: con l'idealismo si parla, ci si confronta, qualche volta ci si scontra. In particolare fra anni '30 e '40 si accendono anche discussioni e polemiche sull'ortodossia di questo o quel pensatore che si professa cristiano e al tempo stesso si richiama all'idealismo.

Ma, a ben vedere, prima ancora sarebbe necessario dire qualcosa sul positivismo. Il pensiero cattolico italiano del '900 passa infatti attraverso due contrasti, due grandi battaglie culturali: la prima è quella contro il positivismo, in vista della quale può magari andar bene una qualche forma di tacita alleanza con l'idealismo, se non altro in funzione tattica; la seconda è quella che, una volta debellato il positivismo (e possiamo dire che negli anni '20, allorché viene fondata a Milano l'università Cattolica, il positivismo sia già stato debellato da tempo), si accende contro lo stesso idealismo, con il quale ad ogni modo il rapporto non sarà mai soltanto di scontro ma anche di collaborazione, o comunque di confronto non sempre e soltanto polemico. Per quanto riguarda il positivismo è chiaro che non è qui il caso di dilungarsi, perché comprendiamo tutti per quale motivo un pensiero di ispirazione cattolica non possa non intenderlo e non viverlo come una corrente avversaria: positivismo inteso anzitutto come scientismo, come materialismo almeno implicito, come riduzionismo sul piano antropologico, soprattutto se si pensa alle caratteristiche che assume in Italia alla fine dell'800, con affermazioni piuttosto nette in senso deterministico, quindi con un atteggiamento polemico nei riguardi di qualunque concezione del libero arbitrio – figura speculativa alla quale il pensiero cattolico non può certo rinunciare del tutto –, con il totale abbandono di ogni discorso sull'anima e naturalmente con il rifiuto di qualsiasi affermazione di tipo teistico.

Sappiamo d'altronde che tutto il pensiero europeo, non soltanto italiano, conosce una fase di reazione al positivismo tra gli ultimi decenni dell'800 e i primi del '900: si tratta di quella reazione che verrà sintetizzata nel titolo di un celebre libro scritto in quegli anni da Antonio Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, titolo destinato a diventare uno slogan fin troppo ripetuto nel quale il termine idealismo è peraltro inteso in un senso molto improprio come sinonimo di

spiritualismo. E sicuramente con le versioni tendenzialmente irrazionalistiche del pragmatismo – basti pensare a figure come quelle di Papini e di Prezzolini che sono un po' a metà tra filosofia e letteratura – ma poi con lo stesso idealismo di Croce e Gentile si assiste a una decisa svalutazione della portata autenticamente conoscitiva del sapere scientifico. Non occorre ora insistere su cose che sappiamo tutti molto bene: la dottrina crociana degli pseudoconcetti, la visione di Gentile secondo cui lo scienziato è condizionato per sua natura da un presupposto di tipo naturalistico che preclude ogni valore speculativo ai risultati della sua indagine ecc. ecc.

E' invece molto importante precisare subito che l'anti-positivismo della Cattolica e del suo fondatore, Agostino Gemelli, il quale non è un filosofo di professione ma comunque a suo modo si confronta con simili tematiche, non è per nulla di questo tipo. Tutto il pensiero di matrice cristiana che si svolge tra le mura di piazza sant'Ambrogio è un pensiero che non indulge mai a quell'eccesso opposto, schiettamente antiscientifico, in cui è caduta spesso e volentieri la reazione anti-positivistica, in Italia ma anche in Europa. Anzi, il positivismo è in un certo senso avversato perché non è fedele fino in fondo ai suoi stessi postulati di fedeltà al dato integrale dell'esperienza. Padre Gemelli, come tutti sappiamo, era un autentico scienziato: propriamente uno psicologo, e di notevole valore perché fondatore di uno dei primi gabinetti di psicologia sperimentale in Italia (il primo in assoluto era stato quello di uno studioso fiorentino, Francesco De Sarlo), importantissimo per le ricerche svolte sulla psicologia del lavoro, allora chiamata psicotecnica, e sulla psicologia della percezione, anche con molta attenzione alle applicazioni pratiche. Gemelli sostanzialmente intende affermare che il positivismo ha una visione dell'esperienza estremamente schematizzata e ideologizzata, in gran parte vittima di pregiudizi di tipo scientifico, meccanicistico e deterministico; si tratta allora di recuperare un'autentica esperienza pura, un'autentica esperienza integrale, contro la visione parziale e in qualche modo ideologica che ne ha il positivismo. L'idea è quella di battere quest'ultimo sul suo stesso terreno, riconoscendo fino in fondo il valore conoscitivo della scienza empirica della natura, semmai cercando di ricordare che c'è qualcos'altro che ha un autentico valore scientifico oltre alla scienza della natura: la filosofia intesa classicamente come metafisica – secondo la tradizione aristotelico-scolastica – che però non ha affatto bisogno di polemizzare contro la scienza e di darne una visione in qualche modo svalutante, tanto meno poi di interpretare la scienza in chiave convenzionalistica o pragmatistica o empirio-criticistica come sappiamo che gli idealisti facevano. È noto che Croce voleva quasi allearsi a una critica interna alla scienza di carattere epistemologico – si pensi ad autori come Poincaré, come Mach, come Avenarius – per mostrare il proprio idealismo come qualcosa che fosse in pari con la stessa metodologia degli epistemologi dell'epoca a livello più alto. No, qui invece, sia per quanto riguarda il modo di intendere il sapere filosofico sia per quanto riguarda il modo di intendere il sapere scientifico, non si vuole rinunciare per nulla all'esigenza classica di un'autentica oggettività. Il sapere scientifico è un autentico sapere entro i suoi limiti, lo scientismo è invece la pretesa di travalicare questi limiti costruendo surrettiziamente una metafisica su basi materialistiche e deterministiche, ma allora la colpa non è della scienza come tale bensì dell'assolutizzazione scientistica di alcuni aspetti del sapere scientifico. Se lo scienziato rimane puro scienziato non ha motivi di polemizzare contro la metafisica, tutt'al più se ne disinteresserà; diventa un polemista antimetafisico quando, senza rendersene conto, da scienziato si fa filosofo costruendo però una cattiva filosofia. Questo è grosso modo lo stato della questione, per carità non si tratta di cose particolarmente profonde; ma mi sembrava importante ricordarle anche perché qui forse diventa più comprensibile il motivo di certe restrizioni cui si allude quando, perfino a livello di tematiche teologico-religiose, ci si domanda talora se questo o quell'argomento possa essere studiato o trattato

in Cattolica oppure no. La Cattolica, a torto o a ragione, ha sempre prediletto una dimensione molto intellettualistica e teoreticistica del filosofare, una dimensione che tende, in un certo senso, a ridurre la portata dello stesso sapere teologico. La filosofia che si richiama alla metafisica classica è una filosofia che pretende di essere completamente autonoma da ogni riferimento di carattere teologico alla Rivelazione e a cose del genere. Se ci riesca o no è qualcosa che dovrà essere valutato a livello critico, ma in genere la pretesa è sempre stata questa. Siamo dunque lontani da quel tipo di filosofia cristiana di impronta spiritualistica che viene svolto dai seguaci di Gentile convertitisi al cattolicesimo, come Armando Carlini, Augusto Guzzo, Michele Federico Sciacca (quest'ultimo, che ha lungamente insegnato a Genova, è forse il più noto e importante di tutti) e che è essenzialmente basato sull'esigenza di salvare i valori morali, di non mortificare la spiritualità ecc. I maestri della Cattolica (Francesco Olgiati, Amato Masnovo, Emilio Chiochetti, Giuseppe Zamboni...) sono tutti pensatori che in primo luogo vogliono fare un discorso rigoroso e logicamente fondato, volto a giustificare quelli che per la tradizione della Scolastica sono i *praeambula fidei*, verità che la ragione umana dovrebbe essere in grado di affermare in modo puramente autonomo (l'esistenza di Dio, la libertà del volere, l'immortalità dell'anima), il tutto in funzione di un discorso apologetico inteso proprio nel senso stretto, etimologico, di difesa del nucleo fondamentale della trascendenza metafisica, ma su una base austeramente razionale e senza nessuna concessione a fideismi e a cose del genere.

Ma quando la battaglia contro il positivismo può ormai considerarsi vinta anche per l'interna consunzione di questa corrente, ecco che il grande confronto si impone nei riguardi dell'idealismo di Croce e di Gentile, ed è qui che si vede ancora di più la differenza d'impostazione fra il versante del pensiero cattolico ispirato alla metafisica classica, secondo un'espressione cara soprattutto a Bontadini, del quale parlerò in seguito, e l'altra corrente sopra menzionata, che era lo spiritualismo. Si tratta di dare un'interpretazione dell'idealismo che in qualche modo ne valorizzi la funzione storica e il significato complessivo; ci sono sicuramente due elementi che vengono sottolineati sia da Olgiati sia da Chiochetti e che portano a un atteggiamento di fondamentale concordanza nei confronti dell'idealismo, soprattutto a livello metodologico. E' questo un aspetto sul quale occorre soffermarsi un attimo, perché vedremo poi che diverrà molto importante nel summenzionato Bontadini, ossia nel principale esponente della seconda generazione. Prima ho ricordato quattro nomi della prima generazione, Olgiati, Masnovo, Chiochetti, Zamboni; la seconda, fondamentalmente, si concentra su due nomi che sono quelli di Gustavo Bontadini e Sofia Vanni Rovighi. Infine abbiamo una terza generazione di figure nate intorno agli anni '30, la principale essendo quella di un pensatore che poi lascerà la Cattolica in seguito a una vicenda abbastanza nota sulla quale non potrò fare a meno di dire qualcosa: è la figura per molti versi emblematica di Emanuele Severino. E poi altre figure non meno note, alcune delle quali ahimé ci hanno ormai lasciato, data la loro veneranda età: Giovanni Reale, Adriano Bausola – mio Maestro e per tanti anni rettore della Cattolica, morto già nel 2000 –, infine Virgilio Melchiorre, tuttora vivente e molto attivo. Ecco, questi sono i nomi con i quali dobbiamo in qualche modo fare i conti.

Di Sofia Vanni Rovighi e Virgilio Melchiorre varrà altresì la pena di dire qualcosa circa la loro interpretazione di Husserl, che in qualche modo è entrata non dico in concorrenza ma certamente in tensione dialettica con quella di Enzo Paci e di altri esponenti della scuola di Milano. Ma adesso stavamo cercando di mettere a fuoco l'atteggiamento nei confronti dell'idealismo. Come già dicevo in apertura, a Milano coloro che prendono sul serio l'idealismo sono i filosofi della Cattolica, non quelli della Statale. Questo non vuol essere né un elogio né una critica, è semplicemente un dato di fatto. Anni fa, quando mi documentavo per scrivere un articolo sull'eredità dell'idealismo nella

filosofia italiana del dopoguerra, ricordo di avere letto pagine di Paolo Rossi, di Pietro Rossi e anche di qualcun altro, nelle quali si sosteneva che in realtà la tanto spesso citata egemonia dell'idealismo sulla filosofia italiana del primo Novecento è stato un fatto soprattutto centro-meridionale, perché le università del Settentrione non sono mai state fortemente condizionate da questo orientamento di pensiero. Si tratta di un giudizio che vale di sicuro per la Statale di Milano, vale per Torino, tutto sommato vale anche per Padova, l'altro grande centro di pensiero cristianamente ispirato che si può accostare un poco alla Cattolica, quanto meno perché a parlare di metafisica classica, oltre ai neoscolastici milanesi, c'era anche Marino Gentile che è poi stato il maestro di Enrico Berti, attualmente uno dei filosofi italiani più noti nel mondo in particolare come studioso di Aristotele; non vale però, o vale solo in minima parte, per l'Ateneo di piazza Sant'Ambrogio. Ora, che cosa trovavano di valido nell'idealismo i filosofi che si stringevano intorno a padre Gemelli? Se l'idealismo era stato un alleato nella polemica contro il positivismo, sicuramente non poteva non racchiudere, ai loro occhi, un elemento di verità. Tale elemento si può riassumere nelle formule seguenti: intrascendibilità del logos, primato del logos. Di fronte a impostazioni che già nel primo Novecento tendevano a vedere il logos e la razionalità come qualcosa di "secondario", di derivato, di non originario, ecco che il tipo di metafisica svolto dai fondatori della Cattolica percepisce una concordanza significativa con l'idealismo nel concepire il logos come qualcosa di assolutamente primitivo e al tempo stesso intrascendibile, quindi come l'alfa e l'omega di ogni realtà. Ogni eventuale ridimensionamento della logicità, per avere valore e interesse, dovrà essere svolto ed eseguito dalla logicità stessa, per cui una filosofia di tipo autenticamente irrazionalistico non può che cadere in una contraddizione performativa (naturalmente allora non si usava questa terminologia): da questo punto di vista l'idealismo si configura come il presidio di ogni autentico razionalismo. Quella stessa forma di razionalismo cristiano che è il tomismo, cui tutti questi autori guardano come ciò che deve essere sì riattualizzato nel pensiero contemporaneo anche e soprattutto attraverso il rapporto con le scienze, ma che comunque è detentore di un nucleo di verità soprastorico, trova un obiettivo sostegno nell'acquisizione tipica di questa grande corrente della filosofia contemporanea che è l'idealismo, di Croce e ancor più di Gentile, una corrente la quale presenta il logos come assolutamente originario, e anteriore ad ogni altra istanza. Tutto ciò che non è logicità deve comunque farsi valere attraverso una voce che gli viene prestata dall'elemento logico. Non c'è nulla, a livello di prassi o di emotività o ad altri livelli, che possa pretendere di affiancarsi al logos né tanto meno di superarlo. Non dimentichiamoci che stiamo parlando di un'epoca in cui l'anti-positivismo era declinato anche in chiave pragmatistica per non dire irrazionalistica, in cui era già comparso all'orizzonte il discorso di Freud – e non solo di Freud – sull'inconscio, tutte istanze che tendevano a vedere nella razionalità qualcosa di derivato e di secondario. D'altra parte si tende a leggere in questa chiave non soltanto l'idealismo ma anche la fenomenologia di Husserl, che secondo una certa interpretazione si presta anch'essa ad affermare la priorità dell'elemento logico: fenomeno-logia, sarà questa la lettura che cercherà di darne la stessa Vanni Rovighi, la quale personalmente non aveva simpatia per l'idealismo ma aveva intravisto nella filosofia di Husserl una corrente contemporanea che su alcune questioni di rilievo sembrava convergere con il tomismo, anzi avrebbe magari potuto contribuire a legittimarlo di fronte alla sensibilità e alla cultura del Novecento. Pare insomma, all'interno di questa impostazione, che l'idealismo per un verso e la fenomenologia per un altro possano in qualche misura dare una mano alla *philosophia perennis* nel predisporre il pensiero contemporaneo a un discorso di carattere speculativo.

Il secondo elemento per cui l'idealismo appare interessante è la sua portata "interale": l'idealismo tematizza l'intero, tematizza la filosofia come studio e analisi della totalità del reale, totalità ovviamente non intesa in senso quantitativo ma nel senso intensivo per cui Hegel può essere considerato come il grande metafisico della modernità, metodologicamente di certo superiore a Kant. Non c'è infatti esponente della generazione dei fondatori della Cattolica che non preferisca Hegel a Kant, perché l'antimetafisicismo di quest'ultimo viene ricondotto a uno schema naturalistico di presupposta dualità del soggetto e dell'oggetto, dualità che verrebbe giustamente criticata dall'idealismo postkantiano secondo un'impostazione che attinge la sua espressione più radicale nella versione attualistica gentiliana del neoidealismo italiano, sicuramente preferita a quella crociana. Infatti l'idealismo di cui si parla non è quasi mai quello di Croce, benché Chiochetti scriva due monografie, una su Croce e una su Gentile, che hanno successo ambedue e vengono addirittura tradotte all'estero; sicuramente Olgiati, che era un po' il consulente filosofico di Gemelli e si presentava come il leader di questa prima generazione di pensatori della Cattolica, ravvisa nell'idealismo gentiliano la posizione di pensiero che conduce al suo esito più radicale tutta la vicenda della filosofia moderna, al punto che Gentile viene sostanzialmente convalidato anche nella sua pretesa di considerare tutte le filosofie anteriori come meri precorritivi della propria, quasi che l'intero storico del pensiero occidentale fosse solamente un prologo, interrotto di tanto in tanto da squilli di tromba, all'epifania della suprema verità attualistica. Si accoglie insomma l'idea che, se si parte da certe premesse della modernità, allora l'idealismo ha ragione su tutte le filosofie antecedenti così come su tutte le filosofie che hanno tentato in seguito di contrastarne l'egemonia. Parlavo prima dell'irrazionalismo: nessuno di questi pensatori fra uno Hegel e uno Schopenhauer penserebbe di preferire Schopenhauer, nella maniera più assoluta. Hegel è funzionale all'utilizzazione che un certo pensiero metafisico di ispirazione cattolica potrà pensare di farne in seguito, Schopenhauer o Nietzsche assolutamente no; naturalmente dall'altra parte, in via Festa del Perdono, il discorso era un po' differente sotto questo profilo.

Che cosa veniva però rimproverato all'idealismo? Nella faccenda dell'identità di soggetto e oggetto (che era importantissima perché in effetti non c'è discorso metafisico che non si basi in qualche modo su questa identità, ossia sul rifiuto di quella presupposizione dualistica che invece nella filosofia moderna, da Cartesio a Kant compreso, assume un ruolo predominante) si annida un grande equivoco: l'idealismo è per così dire una metafisica tutta d'un pezzo perché, non tenendo conto delle opportune distinzioni, tende a concepire l'identità di soggetto e oggetto immediatamente in chiave ontologica, preparandosi dunque la strada per quello che a livello metafisico si configura come un monismo di fondo, incompatibile con l'affermazione della trascendenza. Hegel e le filosofie di ispirazione hegeliana partono insomma con il piede giusto perché rendono onore alla vocazione metafisica del filosofare, ma corrono poi il rischio di sviluppare, nel contenuto, una metafisica inaccettabile, di impianto spinoziano, uno spinozismo rivisitato sì alla luce della tematica soggettivistica e metodologica tipica della modernità, ma pur sempre fondato sull'affermazione di un tipo di identità che ingoia in sé ogni differenza, laddove alcune differenze debbono essere salvaguardate all'interno di un discorso metafisico suscettibile di un esito di trascendenza. Qui diventa importante distinguere fra due tipi diversi di identità del soggetto e dell'oggetto: un'identità che ho chiamato ontologica, ma che si potrebbe chiamare ontica e che secondo una lettura magari un poco di maniera viene attribuita all'idealismo di matrice hegeliana, e un'identità che al limite sarebbe ontologica nel senso heideggeriano per cui l'ontologico è distinto dall'ontico (ma non vale ancora la pena di scomodare Heidegger, con cui si confronterà semmai la terza generazione della Cattolica; per il momento limitiamoci dunque a Brentano e Husserl), ossia un'identità intenzionale.

Si celebravano qui i fasti di una nozione, quella di intenzionalità della coscienza, fondamentale nella scolastica nell'età aurea, andata perduta nella scolastica decadente che non a caso aveva aperto la via al fenomenismo e al dualismo gnoseologico tipici del pensiero moderno, infine riportata in auge da uno studioso di Aristotele come Franz Brentano e soprattutto dal suo brillante e originale discepolo Edmund Husserl, il quale in una sua fase relativamente giovanile corrispondente al periodo di Gottinga sembrava prestarsi a legittimare questo discorso perché i suoi allievi di allora erano tutti realisti. La sua personale impostazione in realtà non era così marcatamente realistica, ma certo poteva facilmente essere intesa come tale; soprattutto, tra i primi allievi di Husserl c'erano state due gentili signore che avevano dato uno sviluppo chiaramente tomistico al discorso fenomenologico avviato dal loro maestro. La prima, che poi si fece suora, è la celeberrima Edith Stein, la seconda è Hedwig Conrad-Martius che aveva tentato anch'essa tutto un discorso sulle ontologie regionali sostanzialmente compatibile con un'impostazione di tipo scolastico, comunque ispirato da una possibile lettura, neanche troppo forzata, dello Husserl prima maniera e di Brentano. In questo senso la lettura che di Husserl dà la Vanni Rovighi, diversa ma non necessariamente incompatibile con quella di Paci, è una valorizzazione della prima fase di questo pensatore fino alle *Ricerche logiche*; quest'ultima sarebbe la vera, grande opera di Husserl, che ci presenta una fenomenologia intesa come ricerca dei fondamenti ultimi della logica. Un'autentica logica trascendentale che riscatti questa disciplina da un puro formalismo, che cerchi dunque di risalire agli autentici fondamenti della vita mentale e spirituale, non genesi in senso temporale ma fondazione in senso logico: questo sarebbe l'autentico significato della fenomenologia, vale a dire il rifiuto sia di quello psicologismo che poi è l'ennesima incarnazione del fenomenismo e soggettivismo essenzialmente scetticeggianti tipici della modernità, sia di un logicismo inteso alla Frege in modo puramente formalistico. La logica è effettivamente espressione di una razionalità a tutto tondo alla quale Husserl non ha voluto o saputo dare un esito esplicitamente metafisico ma che di per sé sarebbe ben suscettibile di tale esito.

Ho l'impressione che secondo Paci, al contrario, Husserl cominci a diventare interessante da *Idee I* in avanti: non che le *Ricerche logiche* siano da buttare, ma ciò che stimolava la lettura di Paci era comunque la svolta maturata con l'opera del 1913 (forse il discorso è un poco diverso per un Giovanni Piana, che all'interno della Statale leggeva Husserl secondo una curvatura più gnoseologizzante). Dal canto suo la Vanni Rovighi dice esplicitamente che non appena Husserl comincia a fare l'idealista in un modo che non è più puramente metodologico perché implica un primato della coscienza anche a livello ontologico, comincia anche ad avvolgersi in equivoci e in ambiguità. Per esempio alla Vanni non va giù il discorso, che a un certo momento assume in Husserl una grande rilevanza, secondo cui l'oggetto trascendente si presenta per adombramenti, mentre il dato psichico, il flusso psichico, non si presenta per adombramenti. Ella dice che questa differenza di statuto non si giustifica: o tutti e due – dunque anche la soggettività – conoscono questo gioco di chiaroscuro, oppure non lo conosce neanche l'oggetto cosiddetto esterno. Qui Husserl, riproponendo il cogito cartesiano per quanto cerchi di declinarlo in modo diverso, sarebbe ancora in qualche modo succubo del fenomenismo moderno e di fatto finirebbe per compromettere il valore della sua stessa teoria dell'intenzionalità. Non occorre dire che pur non criticandola, pur raccomandandone la lettura, la Vanni non vedeva niente di particolarmente entusiasmante nella *Crisi delle scienze europee*, che invece per Paci era importantissima, forse per certi aspetti ancora più importante delle stesse *Idee*. In sostanza, secondo la Vanni, Husserl ha svolto la sua funzione con le *Ricerche logiche* e con qualche altra opera breve come *L'idea di fenomenologia* o *La fenomenologia come scienza rigorosa*. L'analisi della coscienza del tempo, per esempio, è da lei

ripercorsa con attenzione, ma sempre e comunque alla stregua di un discorso metodologico; ogni volta che Husserl cerca di fare un discorso con implicazioni antropologiche, nell'insieme non viene particolarmente apprezzato.

Renzi: E' praticamente la stessa posizione di Giulio Preti.

Sacchi: Per certi versi, sì.

Renzi: E' un bel paradosso, questo.

Sacchi: Be', la grande differenza sta nel fatto che la Vanni è convinta che questa impostazione fortemente logica sia compatibilissima con tutto un esito di teologia razionale, mentre Preti assolutamente no. Però almeno per un certo tratto del cammino si può registrare una certa convergenza... Secondo me questo fa parte del fatto cui mi riferivo all'inizio, ossia che tra le mura di largo Gemelli un rapporto buono con la scienza e con la mentalità degli scienziati, purché non diventasse scientismo, si è sempre cercato. L'epistemologia è sempre stata trattata in maniera più che dignitosa: c'era un'epoca in cui i filosofi accademici della scienza in Italia erano solo due: Ludovico Geymonat, certo, ma anche Evandro Agazzi, che aveva svolto egregiamente tutta una serie di considerazioni sull'assiomatica, per non parlare di quel suo bel libro del 1969, *Temi e problemi di filosofia della fisica* (assai influente sul dibattito epistemologico nel nostro Paese), nel quale c'è una dottrina dell'oggettività scientifica, costruita secondo un criterio operazionistico ma interpretato in maniera corretta, senza curvature prassistiche o pragmatistiche.

Insomma, dello stile intellettuale della Cattolica sembra far parte un tenersi fermi a un'impostazione filosofica che è al tempo stesso realistica e teoreticistica, per un verso curando un buon rapporto con la scienza e per altro verso proponendo come coronamento di tutto la prova dell'esistenza di Dio. Ma con quest'ultimo rilievo è d'obbligo portare finalmente il discorso su Gustavo Bontadini, del quale fin qui ho detto soltanto che è stato colui che più di tutti ha cercato di valorizzare l'idealismo (di certo più degli esponenti della prima generazione), vivendo per giunta un brutto momento, perché subì negli anni '30 una denuncia al Sant'Uffizio, essendo stato ritenuto colpevole di essere lui stesso idealista proprio in quel senso nel quale l'idealismo era giustamente ritenuto incompatibile con il cristianesimo. L'accusa era ovviamente destituita di fondamento; in realtà ci sono due aspetti che vanno ricordati a proposito di questa grande personalità che per mia fortuna ho fatto in tempo a conoscere quando, essendo io matricola o poco più, lui se ne stava andando in pensione, e che considero come il mio vero Maestro, ancor più di Bausola: comunque sia una figura affascinante, tant'è vero che chi aveva una qualche ambizione non soltanto di fare storiografia filosofica ma di misurarsi con certe tematiche speculative sceglieva di laurearsi non con la Vanni o con Reale, ma con lui (e, dopo il suo collocamento a riposo, o con Bausola o con Melchiorre, che seppure diversamente l'uno dall'altro hanno per qualche aspetto continuato il suo percorso teoretico-speculativo). Dicevo dunque che in relazione a Bontadini due sono gli elementi da ricordare. Il primo: a suo avviso l'attualismo di Gentile è importantissimo perché rispetto a Hegel opera un processo di decantazione e purificazione di una struttura categoriale dell'hegelismo tendenzialmente dogmatica, riducendo tutto al dinamismo dell'atto. L'atto, in questo senso, sarebbe la suprema istanza critica della filosofia occidentale. Così del resto l'avevano visto anche alcuni allievi laici di Gentile, fondamentalmente due: Ugo Spirito e Guido Calogero. E' significativo che Bontadini si sentisse molto più vicino a costoro che non a quegli attualisti di destra che si erano

convertiti a una forma di cattolicesimo non certo tomistico, ma semmai pascaliano e agostiniano e perciò decisamente fideistico. Proprio questo è il termine giusto: nelle lotte dialettiche degli anni '50 a Gallarate, per lui i seguaci di questa corrente sono appunto i fideisti, che danneggiano la causa del pensiero cristiano perché non ne mettono in luce il fondamento strettamente razionale e quindi non sono in grado di compiere un'apologetica realmente efficace. Si tratta essenzialmente di Carlini, Sciacca, Guzzo e di alcuni loro allievi. Secondo Bontadini è invece importante rendersi conto che per una sua logica interna l'attualismo tende ad assestarsi in una forma di problematicismo che, attenzione, non è il problematicismo trascendentale alla Banfi, che Bontadini prende sì in considerazione ma per rifiutarlo esplicitamente, bensì il problematicismo cosiddetto situazionale di Ugo Spirito, cioè quel problematicismo che non pone la problematicità come fattore costitutivo o trascendentale della vita dello spirito, ciò che ad avviso di Bontadini equivarrebbe a dogmatizzarla, ma problematizza la problematicità stessa lasciando quindi aperta la porta in linea di principio anche a un esito di tipo metafisico. Anzi il valore del gentilianesimo consisterebbe nel restituire nella sua purezza metodologica la figura dell'Intero e quindi nella possibilità di riproporre oggi su base assolutamente critica il tradizionale interrogativo della metafisica, che fundamentalmente è il seguente: l'assoluto si identifica o no con l'unità dell'esperienza? Se diciamo che si identifica avremo una metafisica immanentistica, e l'idealismo nella sua forma storica tendeva a rispondere di sì a questa domanda, ma nella posizione metodologica del problema così come la troviamo all'interno dell'idealismo non è implicita necessariamente una risposta affermativa, anzi un'autentica criticità dovrebbe portarci a dare una risposta negativa. L'assoluto non si identifica con l'unità dell'esperienza per la contraddittorietà inerente al mondo sensibile: e qui c'è il secondo aspetto dell'impegno speculativo di Bontadini, quello che negli anni '60 a detta di molti gli giocherà un brutto scherzo. Si tratta del tentativo, che a un certo momento diventerà in lui quasi un'ossessione, di rigorizzare la prova metafisica dell'esistenza di Dio; egli è infatti convinto che vi sia un aspetto importante della filosofia moderna a cui il pensiero tradizionale d'impostazione metafisica non ha saputo far fronte in modo convincente. Non tanto la posizione kantiana del problema della conoscenza, perché quella, come dicevo prima, è una posizione già in qualche modo pregiudicata, dato che, ponendo la figura della cosa in sé, pone dogmaticamente una dimensione della realtà che è anteriore o indipendente rispetto al pensiero (Bontadini, se l'avesse conosciuta, avrebbe riso sarcasticamente di una prospettiva come quella del Nuovo Realismo di Maurizio Ferraris, proprio perché per lui il merito dell'idealismo era, se non altro, l'aver messo fuori combattimento posizioni di quel genere). Si tratta però di rispondere a un altro importante aspetto, che a suo avviso rimane valido anche al di fuori di un contesto di tipo fenomenistico o gnoseologico: la critica di Hume al principio di causalità. Le prove a posteriori dell'esistenza di Dio, ossia quelle che partono da certe caratteristiche dell'esperienza la principale delle quali è il mutamento (ovviamente non riteneva proponibili prove a priori, come l'argomento ontologico, anche se di quest'ultimo aveva una sua interpretazione piuttosto originale), sono tutte prove che non funzionano veramente perché danno per scontato che il mutamento debba avere una causa, un principio. Si riesce a dimostrare che l'ente in divenire non giustifica il suo stesso divenire, non è insomma causa di se stesso, e che se una causa ci dev'essere occorre cercarla in qualcosa di anteriore, secondo lo schema della famosa prima via tomistica, *omne quod movetur ab alio movetur*, ove però il punto debole consiste secondo Bontadini nel fatto che già il primo *movetur*, e non soltanto il secondo, è inteso in senso passivo. Certo, se qualcosa è mosso è facile far vedere che non può esser mosso da sé, e allora dovrà essere mosso da altro; ma si potrebbe sostenere – ed è proprio quello che sostiene il pensiero moderno e contemporaneo – che il divenire come tale non è



da intendersi come una passività, come un “esser mosso”, perché è qualcosa di autonomo e di originario. Pensiamo alle varie forme di evolucionismo darwiniano: qual è la contraddizione che sarebbe implicita nel concepire la variazione come “casuale”, ossia come non dipendente da nulla di ciò che la precede o, come si dice più semplicemente, come “proveniente dal nulla”? In che cosa consisterebbe la contraddizione di chi afferma che “l’ipotesi Dio è un’ipotesi di cui possiamo fare tranquillamente a meno”? Bontadini si convince che il compito di un’apologetica cattolica filosoficamente fondata deve consistere nel dare una risposta rigorosa a questa domanda; ma ecco che qui entra in gioco un discorso che, cercando di rendere rigorosa la prova della trascendenza fondata sul divenire, la conduce gradualmente verso un esito paradossale al quale Bontadini esplicitamente non giunge, ma al quale giungerà esplicitamente il suo allievo più brillante, che lui aveva conosciuto all’università di Pavia nell’immediato dopoguerra e aveva portato con sé a Milano sul versante di piazza Sant’Ambrogio: il già ricordato Emanuele Severino. Questi è così radicale nel soddisfare l’esigenza indicata da Bontadini che giunge a dire: “Signori miei, non è che il divenire sia contraddittorio se concepito come autosufficiente, il divenire è contraddittorio *simpliciter*, perché basta dire che un qualsiasi ente prima non era e poi ancora non sarà per aver formulato una contraddizione in termini”. Il divenire è impossibile, ma non se privo di causa; è impossibile in quanto tale. Questo è l’esito in qualche modo paradossale e distruttivo della celeberrima querelle della seconda metà degli anni ’60 inaugurata da quel famoso articolo di Severino sulla *Rivista di filosofia neo-scolastica*, intitolato *Ritornare a Parmenide*. Ma il primo a scomodare in qualche modo Parmenide era stato, nel suo tentativo di rigorizzare Aristotele (propriamente, di rigorizzare la prova del divenire inteso come passaggio dalla potenza all’atto, ritenuta poco stringente dal punto di vista logico), lo stesso Bontadini, perché Parmenide sembrava avere il merito di considerare il problema del movimento in termini di essere e non-essere, vale a dire nei termini più semplici e radicali. Nello stesso mondo filosofico cattolico si fece strada per certi versi un senso di sgomento, del quale Bontadini stesso fu in qualche modo partecipe anche se né in quegli anni né in seguito volle mai ammetterlo: uno sgomento comprensibilmente originato dalla grottesca per non dire beffarda circostanza per cui tutto il lavoro volto a rendere incontrovertibile la tradizionale prova dell’esistenza di Dio pareva andare a favore di una concezione della realtà che era sì, secondo gli auspici, estremamente logica, radicale, rigorosa, ma metteva completamente fuori gioco la trascendenza. Il discorso di Severino si può infatti riassumere nei termini seguenti: “se ogni ente in quanto immutabile è già un assoluto, non ha senso pensare a un’istanza superiore all’esperienza che crei dal nulla l’ente, proprio perché questo passaggio dal nulla all’essere è la grande contraddizione che dev’essere tolta di mezzo”. D’altra parte – ed è questo un ulteriore passaggio di Severino che Bontadini non concederà mai – se sottoposta a un’analisi fenomenologica rigorosa e radicale l’esperienza non attesta il divenire inteso come annullamento dei dati, ma semplicemente il loro apparire e scomparire; infatti quando qualcosa scompare, è già un’interpretazione dire che per il fatto che è scomparsa si è annullata: in realtà ogni essere è eterno e quindi non va nel nulla, semplicemente entra ed esce dal cerchio dell’apparire. Severino ha scritto in anni recenti molte opere nelle quali ha continuato a sostenere senza aggiunte decisive ciò che aveva sostenuto fin dall’inizio della sua svolta “parmenidea”: l’opera in cui questa viene organicamente espressa per la prima volta è *Essenza del nichilismo* del 1972, già preannunciata per certi versi da *La struttura originaria* che è il primo grande libro da lui scritto alla fine degli anni ’50, ma poi sfonerà un’infinità di altri volumi: *Destino della necessità*, *Gloria*, *Oltrepassare*, e via seguitando. L’ultimo Bontadini si trova a sua volta in una posizione non facile, perché per un verso vuole sostenere – analogamente, in fondo, a Severino – che il divenire in quanto tale implica una contraddizione

logica, per altro verso è convinto di poter risolvere dialetticamente la cosa ponendo due poli del sapere fra loro in contrasto, il polo fenomenologico, “qualche realtà diviene” e il polo logico, “l’essere è”. Bontadini è convinto, usando spericolatamente una dialettica di tipo hegeliano, di poter salvare entrambe queste polarità: Severino però non è d’accordo e gli obietta “no, guarda che così vai a finire in una contraddizione insanabile: d’altra parte non abbiamo bisogno di concedere che qualche ente non sia, perché al massimo qualche ente scompare ma l’ente come tale è eterno”. Questa è una visione che conduce a una sorta di spinozismo – naturalmente Severino ritiene che la sua posizione non abbia precedenti nella storia della filosofia occidentale, e che eventuali somiglianze del suo sistema con quelli di Hegel o di Spinoza o di chiunque altro siano puramente casuali –, comunque sia si tratta di una prospettiva sicuramente incompatibile con il creazionismo e la trascendenza, dunque incompatibile con il cristianesimo che su creazionismo e trascendenza strutturalmente si fonda.

Renzi: Da cui la condanna.

Sacchi: Sì, Severino lascia con i suoi allievi la Cattolica, fonda la facoltà di Filosofia di Venezia, e per lui si apre una stagione estremamente lusinghiera che non avrebbe mai conosciuto se fosse rimasto alla Cattolica, perché diventa, com’è largamente noto, collaboratore di vari quotidiani, gira e tiene conferenze in tutto il mondo ecc. Secondo me non è sostenibile la sua pretesa che, concepito in maniera fenomenologicamente corretta, il divenire sia soltanto il processo dell’apparire e dello scomparire degli enti, ma non è di questo che dobbiamo occuparci qui. Tutto ciò che cos’ha comunque determinato? Ha determinato l’esito, per certi versi strano e inatteso, che da allora proprio in largo Gemelli di metafisica si è parlato sempre meno perché si è diffusa l’idea non completamente infondata che parlarne possa essere pericoloso; per cui oggi come oggi accade che chi voglia parlare di essere e non-essere, ammesso che ne valga la pena, non troverà certo in Cattolica particolari suggestioni al riguardo e dovrà cercarle altrove. Ricordavo prima la scuola di Padova, perché lì invece Enrico Berti per un verso, Franco Chiereghin per un altro, hanno portato avanti rifacendosi ai loro autori, Berti ad Aristotele e Chiereghin a Kant e Hegel, tutta una riflessione di carattere metafisico ben più audace e più ricca.

Relativamente agli anni ’70 conviene ricordare almeno due o tre cose. Reale, che già fin dai ’50 aveva seguito l’indicazione, venutagli da Olgiati, di portare Atene in piazza sant’Ambrogio, dedica tutta una vita operosissima allo studio dei classici, ma crede di raggiungere poi il suo esito più significativo nella scoperta delle dottrine non scritte di Platone, scoperta che a suo avviso darebbe luogo a un’interpretazione rivoluzionaria rispetto a quella tradizionale. Di qui il suo interagire con la scuola di Tubinga e con altri centri stranieri, specialmente tedeschi, di studi antichistici. Soprattutto, poi, Reale – uomo infaticabile e con le mani in pasta in campo editoriale – crea una serie di collane che rappresentano il fiore all’occhiello dell’editrice Vita e Pensiero, la quale non brillerebbe altrimenti di particolare attivismo, e in pochi anni fa stampare un’infinità di titoli, soprattutto traducendo dall’estero scritti su Plotino e il neo-platonismo (anche qui cercando di sostenere che l’emanazionismo di Plotino va inteso diversamente da come veniva inteso prima, è compatibile con il creazionismo ecc.) ma poi anche testi dei e sui padri della Chiesa nonché su molti altri autori e argomenti, anche concernenti la filosofia contemporanea. Reale è uno che sotto questo profilo fa moltissime cose, ed è giusto riconoscerglielo.

Melchiorre dal canto suo porta avanti un discorso per certi versi originale sulla coscienza utopica e sul sapere storico, discorso all’interno del quale cerca di edificare un’antropologia e una filosofia

della storia su base non soltanto ma comunque in gran parte fenomenologica, dando tutto sommato una lettura di Husserl e della fenomenologia che non è poi così lontana da certe suggestioni che erano presenti in Paci. D'altra parte è noto che questo pensatore ha sempre mostrato una certa simpatia per il marxismo, il che ha fatto sì che chi in Cattolica si riconosceva in tendenze politiche e culturali di sinistra si laureasse volentieri con lui e lavorasse con lui.

Infine per quanto riguarda Bausola si deve ricordare tutta una serie di importanti lavori storiografici, nei quali però, un po' sulla scia della Vanni Rovighi, la lettura storica è fortemente innervata da interessi teoretici, sì che non ne risulta soltanto un lavoro pur assai pregevole di ricostruzione filologica ma, specie se si guarda al modo in cui vengono letti Schelling, Pascal, Croce, Dewey, Popper nonché vari esponenti della filosofia analitica, si nota una sensibilità interpretativa di primissimo ordine, al punto che chiunque voglia studiare quegli autori non può assolutamente prescindere da questi lavori.

Siccome nel titolo si parlava di anni '70 sarei comunque arrivato alla fine del percorso; e non sono propenso, Franco, ad accettare il tuo invito a parlare del contemporaneo, ossia su argomenti sui quali si rischia di dire cose puramente opinabili, trattandosi di processi tuttora *in fieri* di cui non si vede ancora l'esito (qualche volta verrebbe semmai da arrabbiarsi per certi esiti che si corre il rischio di intravedere), per cui non mi sembra né possibile né necessario andare oltre gli anni '70. Quello che vi ho dato è sicuramente un quadro molto alla buona, ma spero che ora abbiate almeno un'idea di ciò che è avvenuto da quella parte della cultura milanese.

Franco: Ci hai dato un quadro molto completo.

Sacchi: Ma tu sei qui quasi in incognito, alla chetichella, perché so che in realtà alla Cattolica c'eri, dunque fai il doppio gioco...

Renzi: E' una doppia laurea, non un doppio gioco (*risate*)

Franco: Io faccio il doppio gioco in questo senso, ma lo sai: da giovane ingenuo e sprovveduto, ero un anno avanti perché avevo fatto con le suore la primina per ragioni familiari, e ho preso questa strada totalmente alternativa, perché mi sono laureato alla fine del '68 in Cattolica con una tesi intitolata *Michel Foucault tra crisi dell'Umanesimo e trionfo* [TERMINARE IL TITOLO]

Sacchi: Ed era un autore pressoché ignoto, nel senso che...

Franco: Infatti non lo conosceva nessuno.

Sacchi: Sì, certo.

Franco: Figurati che vespaio la discussione della tesi di laurea. Mi spararono addosso a pallettoni, ma questo è un discorso personale: quindi non ho fatto nessun gioco, le ho prese alla grande.

Sacchi: Sì, ma intendevo dire che volendo potresti trasmettere anche tu qualche impressione, magari un po' rapsodica, sulla Cattolica di fine anni '60.

Franco: Sì, appunto, perché lì c'era una nuova generazione che stava uscendo e che si smarcava lentamente rispetto agli equilibri precedenti, e a me spiace dirlo ma mi sembra che di quell'impostazione ho capito la ricchezza in seguito molto più che allora, mi ero frontalmente e sprovvedutamente opposto in modo radicale come fanno i giovani, però poi quando si va avanti

nella vita si smussano le proprie punte perché si capisce che molte volte le punte sono sbagliate; tu comunque non ne vuoi parlare, ma mi sembra che da questa storia alla fine viene fuori – e andiamo fino alle soglie della contemporaneità – la perdita di identità della Cattolica...

Sacchi: Vi ho in qualche modo alluso quando ho detto che un certo esito degli anni '60 ha portato a censurare certi temi...

Franco: Allora la domanda è: ma poteva essere diversamente?

Renzi: Posso declinare questa domanda forse in maniera anche troppo diretta: *de te fabula narratur?*

Sacchi: Sì, certo, almeno in qualche misura. C'è chi sostiene che, quando parliamo, qualsiasi cosa noi diciamo parliamo sempre di noi stessi...

Renzi: Non è così vero.

Sacchi: ... e così facendo, parlando sempre di sé stessi è come se non se ne parlasse mai. No, tu vuoi a tutti i costi provocarmi su questa faccenda. Un dato che vi posso dare e che è purtroppo incontrovertibile, per dirla alla maniera di Bontadini, è che, rifacendosi a quella suddivisione che ha avuto fin troppa fortuna ("continentali e analitici"), da noi attualmente gli analitici hanno vinto alla grande.

Voce: non solo da voi.

Sacchi: Sì, ma la nostra poteva essere una roccaforte di qualcosa di alternativo, e invece la filosofia di orientamento continentale, con le sue tematiche di matrice un po' fenomenologica e un po' ermeneutica (posso capire che esiti di tipo decostruzionistico non siano affrontati volentieri, e sinceramente anche a me non sono mai parsi particolarmente invitanti o fecondi), è completamente disattesa, mentre il discorso della filosofia analitica, sia a livello di filosofia pratica sia ancor più a livello teoretico – penso ad autori come Quine, Putnam e molti altri –, è decisamente preferito all'approccio di Ricoeur, di Gadamer o di altri ancora.

Vigorelli: Si preferisce un po' l'innocuo del pensiero analitico che non scomoda troppo le verità di fede...

Sacchi: Sì, viene ritenuto in certo qual modo più compatibile. Ormai ci si accontenta semplicemente di una compatibilità, non si pretende di addurre prove incontrovertibili.

Vigorelli: Perché se non ne parli mai non è possibile entrare in conflitto. Quine è un pensatore interessantissimo, tratta di un campo specifico e con un taglio che entrano molto poco in questo discorso...

Sacchi: Per esempio il *mind-body problem* o il rapporto con le neuroscienze sono temi svolti volentieri, mentre altri tipi di discorso più caratteristici della filosofia francese o tedesca no; non che ci sia bisogno di censurarli, semplicemente non fan parte degli interessi che predominano. Questo è un dato su cui riflettere: voi ne avete già suggerito una possibile interpretazione.

Franco: Senti, ma io do un'interpretazione provocatoria, perché ti dobbiamo sfruttare fino in fondo, in modo da farti tirar fuori quello che hai già detto, ma ancora rimane celato...

Sacchi: Il non-detto...

Franco: il detto sottostante. Allora: ti faccio un'ipotesi che non condividerai, e quindi posso farla con la massima determinazione. Non sta proprio in un'impostazione che aveva come base il fatto di voler comunque salvare i *preambula fidei*, quindi in un'impostazione allineata con una tradizionalità intesa in senso buono, cattolica, la ragione del non aver assunto dalla tradizione continentale i succhi più fecondi, in una prospettiva di recupero della spiritualità come qualcosa che può arricchire la persona, il soggetto? L'aver voluto seguire quella rotta non ha portato in fondo a ritrovarsi più disarmati rispetto ad altri tipi, come dire, di orientamento speculativo? Questo conduce ad essersi ancora più scoperti rispetto ad altre tradizioni, penso alla tradizione francese rispetto a un'invasione degli analitici.

Sacchi: Tu vuoi dire che il fatto di sentirsi molto legati al compito di salvare i *praeambula fidei*...

Franco: ... non ha in fondo permesso di sviluppare ed elaborare elementi che erano circolanti nella filosofia continentale di quegli anni e che in fondo costituivano una sorta di difesa e di strumento critico mediante il quale confrontarsi con la filosofia analitica; senza questi strumenti si è assunta in maniera molto acritica la filosofia analitica.

Sacchi: Probabilmente questo che dici ha un aspetto di verità. A me viene in mente un'altra cosa: un conto è quella filosofia di impianto spiritualistico cui accennavamo prima, Sciacca e Guzzo, nei cui confronti sinceramente l'impostazione della Cattolica mi sembra più valida e interessante. Però il rifiuto di un simile atteggiamento è diventato, per accettare in qualche modo la tua provocazione, un limite e quasi un alibi di fronte al modo talvolta interessante in cui quel medesimo atteggiamento si è evoluto. Per esempio gli allievi di Guzzo sono stati più in gamba di lui perché Pareyson per un verso e Mathieu per un altro hanno fatto un discorso di filosofia cristiana per certi aspetti molto interessante, originale e nuovo.

Franco: Che ha avuto dei frutti...

Sacchi: Un'impostazione molto intellettualistica come quella della Vanni e di Bontadini, porta a non cogliere o a liquidare certe impostazioni dicendo: "è l'ennesima riedizione del solito spiritualismo fideistico dell'immediato dopoguerra". Ma la lettura schellinghiana del problema del male, così come l'ontologia della libertà svolta da Pareyson, sono estremamente stimolanti...

Renzi: La lettura di Dostoevskij...

Sacchi: Anche. Ma pur mantenendosi sullo strettamente filosofico c'è una serie di discorsi interessanti, anche il modo in cui viene declinata la tematica del nesso fra verità e dell'interpretazione, su cui ad un certo punto ci siamo trovati un po' sguarniti, e in un certo senso il nostro preferire poi certe tematiche della filosofia analitica rispetto ad altre ha comportato un ripiegamento – non faccio fatica ad ammetterlo e a riconoscerlo. Probabilmente non ogni visione non strettamente intellettualistica meritava il giudizio negativo che si era dato di una particolare stagione, in sostanza quella degli allievi cattolici di Gentile, che praticamente si limitavano a dire "Gentile fa un bel discorso sulla spiritualità, se ci mettiamo dentro anche il cattolicesimo viene

ancora meglio”: una prospettiva non rigorosa, né dal punto di vista dell’idealismo di Gentile né dal punto di vista del cristianesimo, perché non si fa un sincretismo di questo tipo. Però vi sono state in seguito certe impostazioni di pensiero cristiano che non erano così sincretistiche, e che sarebbero state interessanti da approfondire.

Franco: Che in questo momento in Europa, a Friburgo, venga eliminata la cattedra di Husserl e Heidegger, e venga di fatto data a un analitico è un segnale...

Donna: Ma cosa c’entra...

Sacchi: La Germania è ancora peggio di noi, la Germania ha capitolato nei confronti dell’egemonia culturale anglosassone in modo ancor più clamoroso. L’unica che in qualche modo ancora resiste è la Francia. Ma a questo punto vien da chiedersi se ne vale la pena.

Franco: Beh cosa facciamo, alziamo bandiera bianca?

Sacchi: D’altra parte anche il discorso di Spinicci è stato interessantissimo, ma lui stesso aveva detto che il presente, e a maggior ragione il futuro, della filosofia è la filosofia analitica. Cosa su cui a mio avviso si dovrebbe riflettere, perché rischiamo di scontare l’egemonia di una certa lingua e di una certa cultura che sicuramente è la prima a livello tecnologico ed economico-finanziario, ma fino ad oggi non era così automatico che fosse la prima in altri settori, e a mio avviso continua a non essere la prima in altri settori: però sono discorsi che tendono un po’ a lasciare il tempo che trovano.

[Ringraziamenti e complimenti]

Franco: Ma fra l’altro quello che mi sembra interessante attraverso la tua narrazione è che ne viene fuori una varietà, anche solo per i nomi che sono emersi, che poi in un modo più o meno diretto hanno dato impulso a verifiche filosofiche ed esercizi di filosofia interessanti, molto di più di quanto noi immaginassimo che fosse racchiuso dentro le mura di piazza Sant’Ambrogio. Poi comunque rimane il fatto che nel suo libro su Paci Sini dice che facevano incontri della SFI e c’erano sia Paci che la Vanni Rovighi, e finiti gli incontri gli altri andavano via, mentre Paci e la Vanni Rovighi continuavano nei corridoi, fino a quando andavano a sbatterli fuori. Questo fa vedere come comunque ci fosse una circolazione diversa, o che comunque quando i filosofi hanno una certa caratura riescono a discutere fra di loro. Il fatto che attualmente ci siano assai pochi filosofi nelle università che discutono fra loro è forse un segnale di una caratura non tanto elevata.

Sacchi: Uno si può domandare se ciò sia sintomo di una maggiore tolleranza, o di minore interesse per determinate cose. Dopodiché bisognerebbe avere anche il coraggio di concludere che è più facile essere tolleranti quando non si è troppo interessati, perché quando si è molto interessati a qualcosa si è inevitabilmente presi dalla propria posizione e si finisce per essere meno tolleranti. Entrambe le cose potrebbero essere vere, in certa misura. Ma comunque Spinicci batteva molto sul fatto che un autore come Paci, con tutta la sua cultura e nonostante il grandissimo valore che tutti gli riconoscono, se lo rileggiamo oggi di argomentazioni ne dà poche. Come dire che allora, effettivamente, l’unico autentico stile argomentativo è quello dei filosofi analitici: penso che su questo si potrebbe avere qualcosa da ridire.

Franco: Io spero di avere qui tra maggio e giugno Carlo Sini, e comunque sarà un appuntamento per trattare e definire molte cose: credo che nella situazione milanese, e nonostante l’età avanzata a cui

corrispondono una lucidità e una vivacità di riflessione straordinarie, ci possa dare indicazioni di rilievo per mettere a fuoco e ripensare in modo innovativo una filosofia che secondo me è più nostra, in senso lato, e con la quale noi ci sentiamo più a nostro agio, perché in fondo il suolo su cui i nostri piedi hanno battuto è di un certo tipo e non è che si possa far finta di ignorarlo.