**1997**

ALESSIO, M., *Le libèralisme totalitaire*, «Catholica», n. 58, hiver 1997-98.

ALESSIO M., “Il liberalismo totalitario come erede ateo del comunismo. Sguardo sulla metapolitica di Augusto Del Noce”, in *Trasgressioni,* n° 24, maggio - agosto 1997

ARMELLINI, P., *Modernità e cristianesimo*, «Lumsa news», I, n. 4, settembre-ottobre 1997, p. 19.

ARMELLINI, P.Intervento al Convegno dell’Associazione culturale “Augusto Del Noce”, Savigliano 1997, pp. 101-104.

BASILI, D.,Autobiografia, a cura di A. Pupazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, passim.

BORGHESI M., “Riflessioni sull’ontologismo di Augusto Del Noce” In PLURES, *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?. Atti del II corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)* (Stresa 1996), Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, pp.67-84

BUSCEMI M., “Il perfettismo nella modernità: implicazioni rosminiani nella critica di Augusto Del Noce” (parte prima) in *Rassegna siciliana di Storia e Cultura*, I (1997) pp. 143-156 del n° 1.

BUSCEMI M., “Il perfettismo nella modernità: implicazioni rosminiane nella critica di Augusto Del Noce” (parte seconda), in *Rassegna siciliana di Storia e Cultura*, I (1997), pp. 127-138 del n° 2

CAMPODONICO A.,, “L’ontologismo rivisitato” in I filosofi della coscienza culturale della “nuova Italia” (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive di interpretazione, Atti del convegno di santa margherita ligure, 23-25 ottobre 1995, Napoli, isituto italiano per gli studi filosofici, 1997, pp. 107-117.

CASADEI, B., *Genèse et signification du problème de l’athéisme: le laïcisme*, «Caholica», n. 57, automne 1997.

COTTA, Sergio, “Momenti d’una metafisica moderna della trascendenza: Leibniz e Rosmini” ” In PLURES, *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini. Atti del II corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)* (Stresa 1996), Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, pp. 127-139.

[p. 127]: “Nell’ambito del convegno del Centro internazionale di Studi Rosminiani su «Le due linee della filosofia moderna: Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?» che riprende un tema lanciato da Augusto Del Noce, io ho inteso la questione in modo dello tutto diverso, ma parallelo, a mio parere, complementare: Non mi sono occupato d’una linea storiografico-critica di codeste due linee e d’un giudizio sulla loro validità, per stabilire o proporre, quale delle due sia più soddisfacente rispetto spensero attuale.”

DE ANGELIS M., “Per una genesi teologica del concetto di rivoluzione in Franco Rodano” in *Humanitas*, 1997, pp. 567-589 del n° 4.

DEREGIBUS, A., *La filosofia di Jules Lequier*, «Filosofia oggi», 1997 (XX) e 1998 (XXI), passim.

DELL’ERA, T., *La filosofia dell’emigrazione russa come primo capitolo della filosofia dell’esistenza: Augusto Del Noce e la filosofia russa*, in AA.VV., *Atti del primo congresso filosofico russo*, v. II, *Il pensiero filosofico in Russia: tradizione e attualità*, a cura di A.S. Zamaleev-A.A. Korol’kov, Università di San Pietroburgo, San Pietroburgo 1997, pp. 236-239 (in russo).

*Dizionario storico del Movimento cattolico* a cura di F. TRANIELLO, G. CAMPANINI, *Aggiornamento 1980-1995*, Genova, Marietti, 1997.

DOSSETTI, G.,  *Un’intervista inedita su Del Noce*, a cura di C. Vasale, «Studium», XCIII, n. 2, marzo-aprile 1997, pp.181-186.

DUMONT, B., *Del Noce et la function du sociologisme*, «Catholica», n. 56, été 1997.

FACCO M.L., “Come i filosofi di oggi interpretano Rosmini”, in *Cultura e libri*,pp. 51-69 del n° 111 (1997).

LIVI A., “L'unità del sapere dall'Illuminismo a Rosmini”, *Cultura e libri*, pp. 5-8 del n° 111 (1997).

LIVI A., *La filosofia e la sua storia*, 3 voll., Dante Alighieri, Città di Castello 1997, passim.

LOSURDO D., *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Roma, Gamberetti, 1997, pp. 259

MATHIEU, V., *Cartesio: verso Hegel o verso Rosmini?*, in U. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 39-44.

MOSCONE M., “Scuola e scristianizzazione. Il "moderno Principe"”, in *Studium* , XCIII (1997) pp. 527-553 del n° 4.

PASTORI P., *Tradizione e tradizionalismi. Primi saggi*, Lecce, Milella, 1997, alla p. 74:

“Fra gli indubbi meriti del progresso delle idee, dal Settecento ai nostri giorni, convive purtroppo quello che giustamente Augusto Del Noce ha definito un errore della cultura. Tale travisamento consiste in assolutizzazioni di aspetti particolari, scissi innaturalmente dalla concatenazione di dimensioni che costituiscono la complessità della nostra realtà. In una contrapposizione maniche di luci e tenebre, di virtù e di vizi. di uomini illuminati e di retrivi attardati, come nota acutamente Sergio Cotta [Cfr. IN NOTA appena sotto] si effettua la violenta cesura fra il presente, visto comunque migliore dell’anteriorità, ed il passato,concepito coma la sede definitiva del male e dell’errore. In una simile prospettiva sostanzialmente falsata da temerario superficialismo e da imponderati pregiudizi, persino l'insopprimibile valore della libertà diviene occasione per questa artificiale ed insostenibile cesura ra storia e contemporaneità, cesura che taglia ogni forma di continuità ed impedisce non solo la comprensione di ciò che è accaduto, ma che, nel disconoscimento dell’antefatto rende impossibile una fondata organizzazione razionale delle conoscenze, del comportamento, deglli istituti e della attività nella società presente,”

[IN NOTA: Sulla parte che nella genesi della violenza contemporanea ha la più diffusa idea di progresso (sicuro di sé e delle proprie *magnifiche sorti*, che ignora o nega fideisticamente la possibilità di cadute, deviazioni o regressi nell’avventura umana») richiama l’attenzione Sergio COTTA,  *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L’Aquila, Japadre, p. 14 e *passim*]

PERONE, Ugo, “Ricominciare la modernità: Cartesio” in PLURES, *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini. Atti del II corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)* (Stresa 1996), Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, pp.67-84:

Il compito che mi propongo oggi è di indicare una possibile rilettura di Cartesio e della modernità. Questo compito è cosf ambizioso, che per illustrarlo non basterebbe certo una lezione, né il pur fitto capitolo di un libro. Mi sia consentito, allora, di enunciare per via forzatamente troppo breve e sommaria, e financo soltanto evocativa le tappe di un percorso, che vale non come la descrizione di un cammino già tutto percorso ed esplorato, ma come l'indicazione di una mappa approssimativa e bisognosa di verifiche.

1. Una storia delle interpretazioni di Cartesio si intreccia con la storia della filosofia moderna. Ciò è tanto ovvio che sarebbe agevole concepire gli sviluppi della storia della filosofia come riprese o critiche del cartesianesimo. Razionalismo, empirismo, idealismo, ma anche positivismo, spiritualismo, fenomenologia ed esistenzialismo potrebbero trovare facilmente collocazione entro questo quadro. Esso peraltro, se attesta la fecondità del pensiero cartesiano, la sua capacità di evolversi in direzioni molteplici e divergenti, documenta anche come tutto il pensiero moderno si possa leggere come una fuga' da Cartesio. Cartesio è al tempo stesso proseguito e fuggito. E i due movimenti sono simultanei, perché mentre lo si prosegue, se ne eludono anche contemporaneamente molti aspetti, anch'essi decisivi, o persino un'intera sua parte.

Ciò che avviene sul piano della storia della filosofia (e che lascio alla conferma del personale esercizio di ricostruzione di ciascuno) trova anche singolare conferma nell'ambito della ricchissima storiografia. Essa non riproduce infatti soltanto la divergente varietà degli esiti cartesiani, ma anche, nei suoi risultati più recenti, conclude in una sorta di impossibilità di restare a Cartesio, che viene alla luce in più modi e in più autori, ma con la massima evidenza in Del Noce. Su questa interpretazione propongo di soffermarsi sia perché, molto esplicitamente, pone il tema della modernità, sia perché, attraverso di essa nei suoi materiali e nei suoi risultati è possibile incontrare gran parte della maggiore storiografia cartesiana.Per più aspetti l'interpretazione delnociana di Cartesio appare singolare. Anzitutto, essa ha la sua maggiore espressione in un volume, il cui titolo indica chiaramente un intento complessivo (cioè la discussione di *Riforma cattolica e filosofia moderna)* e di cui Cartesio non rappresenta che il momento iniziale (come non a caso sottolinea il sottotitolo: *Vol. I: Cartesio).* Compiuta sul piano strettamente storiografico, risulta però interrotta per ciò che riguarda l'intenzione globale; del resto essa sembra mirare non tanto all'esposizione e discussione di Cartesio, quanto a un'esposizione e discussione delle interpretazioni di Cartesio (si che per questa ragione la si può assumere emblematicamente, come detto, quale rappresentante dell'intera storiografia cartesiana) . Nello stesso tempo però, anche cronologicamente, lo scritto appare singolarmente estraneo alla propria data di edizione (1965), perché, in luogo di avere riferimenti alla letteratura del dopoguerra, rinvia prevalentemente a testi degli anni trenta (come documentano le note), coniugati arditamente con scritti per quel tempo recentissimi (si pensi alle pagine finali tutte incentrate sulla prolusione torinese di Pareyson, uscita proprio nei 1965, che è il nucleo del più tardo *Verità e interpretazione).*

Questi slittamenti non sono peraltro né casuali, né irrilevanti. Non casuali, perché l'intento storiografico di Del Noce obbedisce fin dall'inizio a una ricca intenzionalità teoretica, ed anzi, attraverso l'individuazione di diversi e trascurati sfondi storici, mira a una vera e propria ricostruzione di non pensate alternative teoretiche. Non irrilevanti, perché consonanti con quella lettura duale (di Cartesio e degli sviluppi storici successivi) che egli intende proporre.

Si possono allora meglio valutare tutte quelle apparenti stranezze che ho enumerato prima: la tematica generale dell'opera e la sua incompiutezza sembrano infatti suggerire, per un verso, che il compito storico di delineare la vicenda del moderno come dualità è esaurito descrivendo la dove essa, all'inizio, si pone. (Successivamente, infatti, essa non fa che proseguire entro dei binari già tracciati, ma avendo perduto quell'iniziale coappartenenza, che invece Cartesio consente di mostrare). Per un altro, però, quest'interpretazione tende a riconfigurarsi in una forma schiettamente teoretica che non è più quella della dualità, ma quella dell'alternativa. (Sicché, di nuovo, anche sul piano teorico, non abbisogna di ulteriori prosecuzioni, ma, semmai, sollecita un'opzione) . O, per riprendere più puntualmente le stesse questioni, il concetto di filosofia moderna può essere problematizzato solo attraverso una revisione di quello di Riforma cattolica, ma questo opposto al rinascimentalismo ed estraneo al protestantesimo (per il legame che mantiene con l'umanesimo) ha in Cartesio la propria crisi interna. Da cui dunque va riscattato.

Più strettamente in riferimento a Cartesio., l'approccio al suo pensiero attraverso il filtro delle altrui interpretazioni (e di un dibattito storicamente datato come quello francese, connesso, sia pur variamente, con il tema della possibilità di una filosofia cristiana), non significa affatto un'elusione delle questioni cruciali della critica cartesiana, ma dischiude il guadagno di una lettura che è, fin dall'inizio; al tempo stesso storica e teorica (attenta alla lettera dei testi, ma anche al loro senso e agli esiti che ne provengono). Per di più, essa consente una felice re-duplicazione del proprio oggetto che ci è continuamente davanti nel suo *corpus* costituito e nelle letture dei suoi continuatori e interpreti, nella sua originalità e nei suoi sviluppi, in un cartesianesimo di diritto e in un cartesianesimo di fatto. Ed anzi questo procedere dischiudendo un doppio continuo è forse uno dei tratti più caratteristici del suo metodo storiografico, in cui continuamente a una teoria se ne ricollega, per opposizione, un'altra, a un autore un altro, a una genealogia culturale un'altra, e ancora questi doppi si rivelano, volta a volta, inconsistenti divaricazioni a partire da un terreno comune oppure alternative radicali, in una decostruzione e ricostruzione delle ascendenze e discendenze della storia della filosofia, che se talora eccede un po' (in una sorta di « macchinismo » storiografico che fa girar la testa), è pur sempre ingegnosissima e talvolta anzi geniale.

Le tipiche opposizioni delnociane, non esenti dal gusto dei paradosso e talora pensate come vero e proprio *coup de théatre,* lasciano scorgere però anche motivazioni filosoficamente più profonde: se un autore non può essere pensato che sullo sfondo di un suo « doppio », ciò è perché questo doppio non è solo l'opposto, che illumina per contrasto, ma anche il sosia, una reduplicazione che mette in luce possibilità rimosse.

Del resto Cartesio si adattava assai bene a questo tipo di procedimento. Si potrebbe anzi dire che il guadagno fondamentale di Del Noce consistette nell'elevare l'ambiguità di Cartesio a categoria ermeneutica fondamentale. Il riconosciuto dualismo cartesiano diviene così assai più intrinseco e rende ragione dei divergere (successivo a Cartesio e caratteristico delle interpretazioni cartesiane). Lo dice lo stesso Del Noce, scrivendo: «Possiamo stabilire questo criterio, che per qualsiasi interpretazione della filosofia di Cartesio c'è un segno infallibile da cui si può misurare la sua inadeguatezza, l'attenuazione dell'ambiguità » 1. Quest'ambiguità, che non è pratica o psicologica, ma teorica, consiste nell'unità del momento religioso e di quello laico nella filosofia cartesiana; un'unità che è al tempo stesso inscindibile (perché altrimenti si amputerebbe Cartesio) e contenente un dinamismo di risoluzione (come la storia ha mostrato con l'apparire di una forma di pensiero laico che è postcristiana poiché non è più un ricordo all’antico. Anzi, l’ambivalenza cartesiana è riscontrabile, per Del Noce, nelle stesse tesi religiose della sua filosofia: per Cartesio, infatti, Dio è raggiunto sottraendosi al naturalismo che è ateismo ma nondimeno grazie al lume naturale; la religione positiva (e quindi storica) è, di principio, ammessa, ma il Dio cartesiano è colto affrancandosi dai pregiudizi della storia.

Tutto ciò si ricollega, a parer mio, strettamente con un altro elemento su cui Del Noce insiste molto. « [Cartesio] è l'unica fra le grandi filosofie che si possa pensare soltanto come *inizio* e non anche come *sbocco,* portata da ciò a contrapporsi alla storia passata e presentarsi come nuova non soltanto nell'intenzione, al modo di Bacone, ma nell'esecuzione» 2. La filosofia cartesiana è per eccellenza una filosofia degli inizi, ossia una filosofia in cui tutto accade, per così dire, per la prima volta, poiché, attraverso la sospensione del dubbio, la tesi tradizionale, come dice Del Noce,viene posta in discussione. Anzi, per la prima volta, si pone a principio della filosofia un momento autenticamente cristiano, perché antinaturalistico e tale da sospendere la cogenza della natura; ma, quest'inizialità, che guadagna il principio della libertà il dubbio si sospende per un atto di volontà contiene, per converso, implicitamente un proprio dinamismo anticristiano, cosicché si ritorna all'ambiguità di cui s'è detto.

Non sarebbe difficile, ma travalica i limiti di tempo che mi sono concessi, mostrare il parallelismo strutturale di questi due aspetti con la descrizione delnociana del moderno. Basti accennarli. Il principio di immanenza, che destina il moderno all'ateismo, è l'esito dissolutore di quest'ambiguità, nondimeno essa, nel suo inizio, si costituisce come religiosa. Del resto, il problema dell'ateismo è, per natura sua, comprensibile solo all'interno di un orizzonte religioso. Ne discende che il moderno ateo e irreligioso lo è per il legame che lo istituisce, fin dalla sua nascita, su uno sfondo eminentemente cristiano. Ma un'analoga ambiguità accompagna l'altro tema accennato: il . moderno, infatti, si costituisce come età del nuovo inizio; ma quest'inizialità del moderno è da intendersi come nascita o come rinascita, come rottura o come innovamento? E se, per dirla con Gouhier, ripreso da Del Noce, esso è una cosa « nouvelle », e non « renaissante »non accade forse che, dopo la novità della rottura con cui inizia, si proponga però sempre di

2. Il moderno, proprio per il fatto così ben evidenziato da Del Noce in riferimento a Cartesio, è sempre età dell'inizio e della rottura; dunque l'età in cui si pone il problema dell'ateismo o del teismo (che è poi lo stesso), ossia un'alternativa che può dare luogo a una scelta, solo ove non sia soppressa, ma continuamente mantenuta e ripensata, ove cioè l'esito non produca il riassorbimento del problema da cui è sorto.

Se ciò ha una sua plausibilità, ne deriva che iI ritorno a Cartesio e al Seicento proprio a quella ricchezza di dibattito che Del Noce ha descritto con finezza incomparabile riguadagna in attualità non come prodromo di una partita in certo modo già chiusa, ma come posizione di un problema dei tutto aperto. Allora l'esito su cui gran parte della critica cartesiana ha concordato quello di un'impossibilità di restare a Cartesio può venir messo in discussione. E dunque anche il giudizio delnociano al riguardo, perché in fondo anch'egli, nonostante la lettera delle sue dichiarazioni, sembra condividere questo convincimento: egli lo riconosce implicitamente quando, separata la linea Laporte-Alquié da quella Gilson-Gouhier, come, rispettivamente, la linea della proseguibilità o dell'improseguibilità di Cartesio 5, prende partito per Gilson-Gouhier6, e dunque anche per l'improseguibilità cartesiana, un'improseguibilità che combinata con la valutazione complessiva del suo pensiero sfocia però anche in un giudizio negativo: quello che dice dell'impossibilità di stare a Cartesio.

La critica, dunque, ha pensato che Cartesio sia un *unicum,* che può essere accostato solo attraverso una riconduzione all'indietro (Gilson e il medioevo) o in avanti (Laporte e Hume, Alquié e Kant, Del Noce e Vico/Rosmini). Ma ciò, in fondo equivale a dire che Cartesio come tale ossia che l'ambiguità non risolta non possa essere teoretica mente produttiva, dovendo condurre altrove. Inclino a pensare che non sia così e che anzi in questa diagnosi venga paradossalmente in luce un aspetto singolarmente subalterno al moderno (molto espressivo, ma poco rivelativo, per dirla con Pareyson/Del Noce) : un aspetto non sufficientemente indagato, quello per cui il moderno, che è età della rottura, è anche l'età che non ha la forza di tener aperta quella rottura che l'ha costituito e si affretta dunque nella direzione di una risoluzione, di un esito. La secolarizzazione, in fondo, è questo processo di sempre ulteriori radicalizzazioni, per via di negazione, che consuma progressivamente i propri oggetti, poiché non ha la forza di tener fermo a quel momento iniziale di cesura che lo costituisce. In tale senso, Del Noce non è solo moderno (in quanto acutamente consapevole che non ci si può sottrarre a questo tempo che azzera ogni presupposto) ma è persino troppo moderno (dal momento che sia pure in forma di alternativa cerca anch'egli un'uscita da quell'implacabile ambiguità che con Cartesio, dall'inizio, ha segnato la modernità) .

Forse si può prendere ancora più sul serio il moderno la cesura che esso inizia senza con ciò volerla colmare. *L'unicum* di

Cartesio, allora, potrebbe apparire, proprio nella tensione che percorre il suo pensiero, un modello non ancora pensato bastantemente, anzi troppo in fretta eluso o superato.

Il riferimento a Del Noce (insieme troppo breve per potere rappresentare davvero tutta la storiografia cartesiana, e troppo lungo per potersi giustificare di fronte a chi volesse essere messo meglio a giorno circa l'intero svolgimento di questa) ha almeno questo merito. Esso illustra l'intreccio che intercorre tra l'ambiguità di Cartesio (che però ne è il *proprium)* e l'ambiguità della modernità (che però di nuovo ne è il *proprium).* Del Noce, poi e forse in parte anche quest'incontro inclina verso il tentativo di ricercare una linea intatta che attraversi questa modernità, e in certo modo la salvi.

Consento circa l'ambiguità come categoria del moderno, ma dissento rispetto al tentativo di mettere capo a una linea intatta e alternativa, come salvezza del (dal?) moderno. Questa proposta mi pare, per un verso, contraddittoria rispetto alla descrizione del moderno, poiché immagina pur sempre un'ambiguità non così radicale come parrebbe, un'ambiguità che, almeno per qualche linea minoritaria, risulta non de-terminante. In secondo luogo essa mi appare singolarmente corriva, proprio rispetto a quella modernità, rispetto a cui ci si vorrebbe porre come alternativa. Infatti la definizione della modernità in termini di ambiguità, se è giustissima, è anche insufficiente. Poiché la modernità è al tempo stesso un'ambiguità che ha sempre cercato piuttosto di mascherare, risolvere, sciogliere il proprio carattere ambiguo. Da questo punto di vista la ricerca di una linea intatta, indenne dall'ambiguità, lungi dall'essere un'alternativa alla modernità dominante ne è una tipica espressione, una delle classiche modalità di svolgimento. “

E allora, in luogo di correggere/proseguire/compiere/accelerare o rifiutare la modernità varianti tutte quante interne alla storia della modernità perché non tornare a pensarla, e ricominciarla, secondo il titolo magari avventato di questo mio contributo?”

PLURES, *Metafisisica e storia quale fondamento della democrazia*, «Annali del Centro studi “A. Del Noce”», 1996, a cura di B. Casadei, Savigliano 1997.

POSSENTI V., “II problema del male in Augusto Del Noce (Razionalismo gnostico, esistenzialismo religioso, pensiero tradizionale)”, in *Filosofia*, XLVIII (1997), pp. 183-198 del n° 3.

PRINI P., *Augusto Del Noce e la reinterpretazione teologica della filosofia moderna* in IDEM, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 21997 , pp. 216-231

PRINI P., *Introduzione a Rosmini*, Roma-Bari, Laterza, 11997, pp.202

PRINI, Pietro, “La linea ontologica della filosofia moderna: Cartesio, Malebranche, Vico, Rosmini”, in PLURES, *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini. Atti del II corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)* (Stresa 1996), Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, pp.67-84:

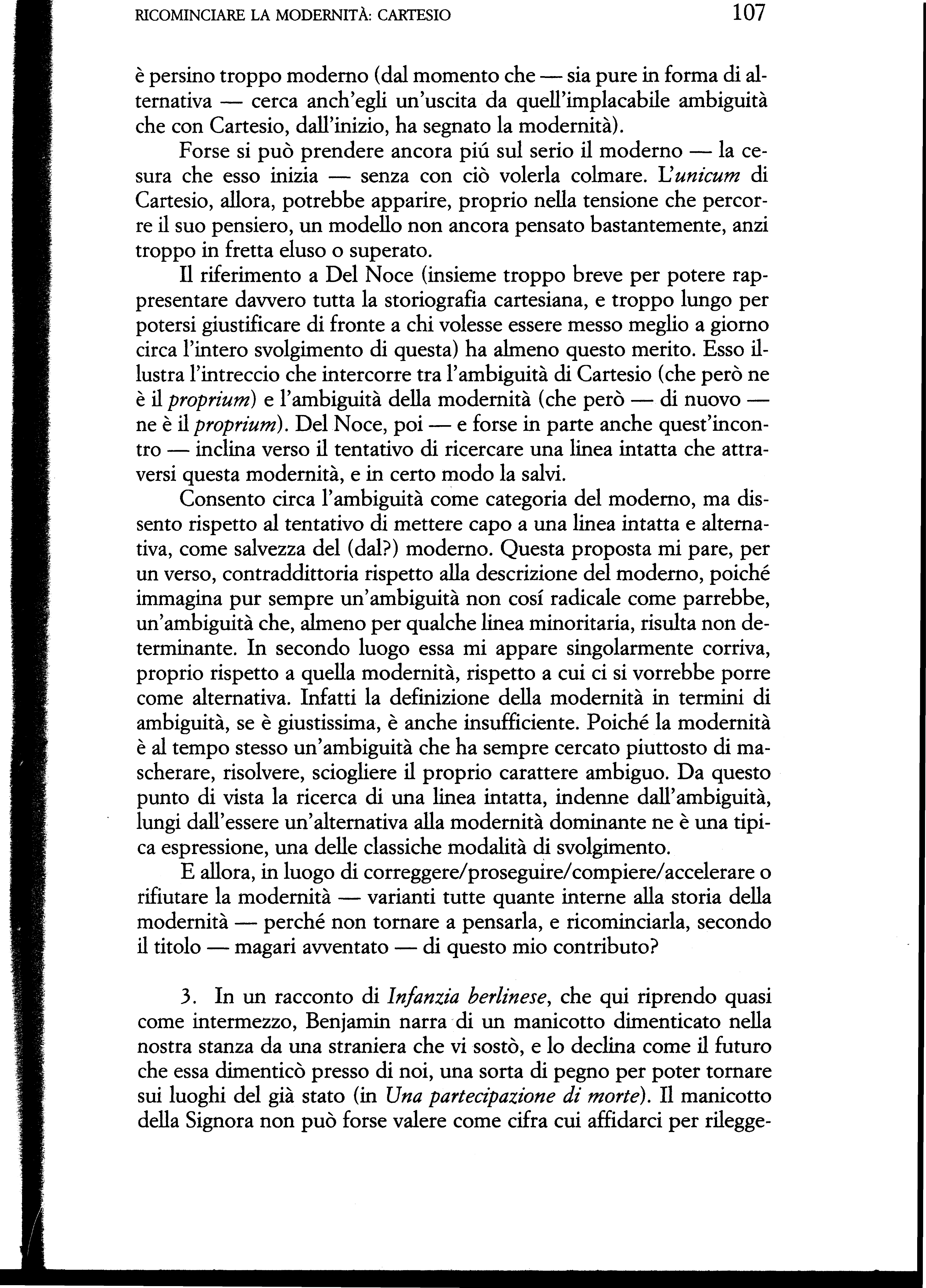
[p. 54]: “Anche secondo Augusto Del Noce l’esito ultimo di quella linea che partendo da Cartesio avrebbe avuto il suo vero inizio da Leibniz, è stato [con le parole di Del Noce] «un positivismo allargato attraverso le scienze dell’uomo che,in conseguenza della costituzione di queste scienze dell’uomo, sostituirebbe definitivamente al modo di pensare e metafisico, il modo di pensare scientifico». Ma, a suo avviso, «una più approfondita revisione… conduce a riconoscere, accanto a quella linea, un’altra linea di fondo» che procede anch’essa da Cartesio e che recupera progressivamente e grandi tesi tradizionali del pensiero greco-cristiano. Questa seconda linea cartesiana «ha storicamente inizio con Malebranche, continuatore agostiniano di Cartesio, che trovò il suo proseguimento piuttosto in Italia che in Francia, prima in Vico, poi nella cultura savoiardo-piemontese da Gerdil a Gioberti, e appunto in Rosmini»

**nuovo il problema di una ripresa e di un rinnovamento, che riguadagni proprio quella continuità da cui ci si era staccati? Insomma, la novità assoluta pare, per un verso, escludere ogni più irenico rinnovamento, ma, per un altro, sollecita essa stessa una nuova ripresa e se ne fa promotrice.**

**Ci manca il tempo per seguire a fondo questi problemi. Basti averli accennati. Non posso esimermi, peraltro, dal porre una questione che lascio agli sviluppi della discussione. Il guadagno delnociano dell'interpretazione di Cartesio è stato sfruttato adeguatamente e in tutte le sue potenzialità da Del Noce? La mia risposta forzatamente semplifica-trice è: non fino in fondo. Estendendo Gouhier, Del Noce, con piena ragione, aveva annotato che: « ogni filosofia moderna è** *rinnovamento,* **e definizione di una continuità, dopo la rottura cartesiana, con una tradizione precedente; è perciò che ogni filosofia è inscindibilmente una storia della filosofia. Non sarebbe, questa, una caratterizzazione della filosofia moderna, assai migliore di quella, ormai cosi logora, del processo verso l'immanenza? È, almeno, una domanda »4. All'acutezza di percezione del moderno che questa indicazione lascia trapelare consapevole com'è dei gigantesco lavorio imposto al moderno, il quale, cominciando come novità assoluta, deve però anche sempre ricominciare e ri-comprendere, sicché il far filosofia comporta sempre an**‑

**che il ri-far storia della filosofia non si accompagna però una pro**‑  
**spettiva teoretica di eguale complessità. Tutta la prospettiva teoretica di Del Noce è infatti indirizzata al guadagno di una linea (Cartesio-Malebranche-Vico-Rosmini), che è l'individuazione, nel moderno, di una forma di pensiero, per cosi dire, intatta, ossia tale da essere sottratta all'ambiguità di Cartesio. Ne deriva che ciò che Del Noce tenta, sul piano dell'opzione teorica, è proprio ciò che in sede storiografica ha giudicato impossibile, ossia lo scioglimento in Cartesio di quella** *com-plexio oppositorum* **che lo caratterizza. Al di là di una questione astratta di mera legittimità, resta da domandarsi se questa proposta sia destinata al successo, dal momento che il moderno non si riduce alla secolarizzazione o all'ateismo o al principio di immanenza, ma è, piuttosto, il porsi del** *problema* **della secolarizzazione, dell'ateismo e dell'immanenza. Se questa è la sua natura più profonda, esso non può essere ristretto alla sola linea secolarizzante (ciò che del resto Del Noce ben sapeva, ed anzi sottolineava), ma non può essere neanche riscattato, puramente e semplicemente, attraverso filosofie che affermino la trascendenza e definiscano l'uomo per il suo rapporto con essa.**

**4** *Ibidem,* **pp.** 329-330.



SCIFFO, A. ,*Il problema del nichilismo nell’opera di Augusto Del Noce*, «Cultura e libri», n. 108, gennaio-febbraio 1997, pp. 45-51.

SERRA, P., *Meditazione indipendente e «incongrenza« italiana. Sulla crisi del progetto di «democrazia postfascista». Augusto Del Noce: 1945-1948*, «Democrazia e diritto», XXXVII, n. 4, 1997, pp. 295-314.

TEMPORIN G., “ R. Descartes: testimonianze sulla sua religiosità. Una filosofia religiosa o l'inizio

dell'ateismo moderno?”, in *Studia Patavina*, XLIV, (1997) pp. 99-118 del n° 3.

TILLIETTE X., *Augusto Del Noce*, in IDEM. *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Brescia, Morcelliana, pp. 51-54

TODISCO O., “La democrazia come valore”, in *Studium*, XCIII (1997), pp. 620-624 del n°3.

TRINGALI M., *Augusto Del Noce interprete del Novecento*. Postfazione di N. Bobbio, Aosta, Le Château Edizioni, 1997, pp. 174.

VANDER F., “Trasformismo e crisi della modernità. Augusto Del Noce, ideologo del "cattocomunismo", in «Tempo presente», (1997) 201, pp. 21-27.

VASALE C., “Dossetti: un 'intervista inedita su Del Noce”, in *Studium*, XCIII (1997), pp.181-186 del n° 2.

VASALE C., “L'idealismo cattolico di G. Gentile”, in *Sistematica*, pp. 70-78 del n° 105.

VASALE C.*, La metafora della politica. Potere e società*. Roma, Aracne, 1997.

VIOLI, C., *Introduzione* a N. BOBBIO, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. XXXI-XXXII.

ZECCHI, S., *Non stupiamoci più delle gaffe della sinistra*, «Il Giornale», 21 giugno 1997.