

FILOSOFIA E VITA A NAPOLI

di Simona Giacometti

L'ultimo volume di Aniello Montano dedicato ai *I testimoni del tempo*¹ è rivolto al periodo tra Sette e Novecento e raccoglie dodici saggi scritti dall'autore nell'arco degli ultimi tre o quattro anni. Nell'introduzione è lo stesso Montano a fornire un'indicazione puntuale dei motivi che collegano i diversi contributi e che orientano nella lettura di scritti di straordinaria densità.

Il primo è individuato nella città di Napoli, emblema di una storia collettiva e luogo dello spirito per ciascuno degli autori discussi. Sul piano più immediatamente teorico, a connettere Vico, Genovesi, Filangieri, De Sanctis, Croce, Capograssi, Sciacca è il rifiuto dell'intellettualismo, di una filosofia ridotta ad astratto gnoseologismo, per privilegiare la concretezza e la finitezza dell'azione dell'uomo nell'esperienza reale. "Il vero filo conduttore del libro – annota Montano - è rappresentato dal pensiero di Vico"², per la fiducia accordata dal filosofo napoletano al singolo individuo, attivo in una determinata situazione storica, considerata come orizzonte dell'agire umano.

Dell'indagine vichiana il testo valorizza la tensione politica e civile, in stretta connessione con le istanze antibaronali del ceto civile napoletano tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. Al centro della riflessione di Vico sulla genesi dello Stato moderno, a giudizio di Montano, c'è il tentativo di elaborare una diversa ontologia genetico-umana, a seguito dell'individuazione della tensione alla socievolezza e all'equità quali caratteri strutturali della natura umana. In questo modo emergono con assoluta chiarezza rispetto a Hobbes e Spinoza gli elementi di novità, rappresentati dalle diverse tradizioni di riferimento, oltre che dal diverso schema antropologico, dalla diversa connotazione del vichiano "erramento ferino", dalla differente valutazione dell'utilità come causa occasionale e non essenziale della costituzione della società. Se alle spalle di Vico Montano intravede la linea di pensiero inaugurata da Pitagora, individuante la *misura* e l'*amicizia* come regolatori dell'equilibrio tra le parti, dietro Hobbes e Spinoza sembra profilarsi la riflessione democritea, approfondita da Epicuro, per la quale la ricerca dell'utile e la paura della morte determinano il costituirsi della società e delle relative istituzioni.

Dal confronto tra Vico e i teorici del giusnaturalismo e del contrattualismo emerge l'esigenza del filosofo partenopeo di elaborare un modello alternativo tanto al positivismo giuridico, fondato sul corpo e sui suoi bisogni, quanto all'idealismo giuridico, per il quale il diritto è espressione della *pura mens*. Il corpo con i suoi bisogni spinge l'uomo alla cura della egoistica

utilità e alimenta l'avversione e la lotta tra gli uomini. La mente, intesa da Vico come pregna di "nozioni comuni dell'eterna verità" orienta, invece, alla socievolezza e, dunque, favorisce la costituzione della società e dello Stato. Su queste premesse il valore tutto moderno della filosofia vichiana è ricondotto da Montano alla specifica declinazione della nozione di mente, che consente di evitare il pericolo – profilantesi nella riflessione hobbesiana e spinoziana – di una "repubblica come d'una società che fusse di mercadanti" nella quale il diritto e lo Stato nascono ed esistono esclusivamente come regolatori delle utilità.

Elementi del pensiero vichiano - la centralità dell'educazione, il ricorso all'esempio della buona pratica a fini formativi, la polemica contro "i filosofi oziosi" – alimentano la riflessione di Antonio Genovesi, analizzata in un saggio dal titolo *Una filosofia «domestica» al servizio del genere umano*. Con Eugenio Garin, l'autore mette al centro della riflessione del filosofo salernitano, "l'interesse per gli uomini concreti legati tra loro da rapporti economici e politici soggetti a mutamento"³, in polemica con gli orientamenti di una filosofia "tutta teoresi, dedita a precisare i rapporti tra rivelazione religiosa e ambito scientifico o a ricavare [...] categorie della ragione o concetti «trascendenti», al fine di costruire un'immagine tutta mentalistica della realtà"⁴. In un confronto quanto mai produttivo con Celestino Galiani, Genovesi fin dai suoi esordi rivelò interesse per l'etica e la filosofia pratica messo al servizio di un progetto culturale e civile di rinnovamento del Regno di Napoli. In linea con l'orientamento impresso alla filosofia europea da Bacone in poi, Genovesi orienta i suoi interessi alla meccanica, all'agricoltura e al commercio, convinto che la scienza politica risponda al fine autentico della filosofia, consistente nel "giovare alle bisogne della vita umana" e all'incremento della ricchezza della nazione. Alla realizzazione di questi obiettivi, in linea con lo spirito illuminista, è essenziale l'esercizio della ragione definita "arte universale" della quale la mano e la mente sono strumenti essenziali. Nell'evidente richiamo a Bruno la ragione alla quale rimanda Genovesi ha i connotati della concretezza e della storicità. A definirla concorrono in primo luogo le finalità pratiche, indirizzate "alla necessità, a' comodi, alla felicità di questa nazione". Nell'importanza assegnata dal filosofo salernitano al rapporto passione-azione Montano riconosce un indizio della presenza della tesi spinoziana dell'utilizzo per fini sociali delle varie passioni umane.

Il riformismo meridionalistico ed europeo di Filangieri, animato dagli ideali del filantropismo illuministico cui era stato educato da Luca Nicola De Luca, trova la sua espressione più alta nell'elaborazione di un nuovo concetto di cittadinanza. Nelle pagine delle *Riflessioni*, dedicate alla polemica contro i magistrati che, avvalendosi dell'istituto dell'*interpretatio*, finiscono per

esercitare potere politico, Filangieri esalta la legge che impone ai magistrati di giustificare per iscritto le motivazioni delle loro sentenze. Filangieri riconosce nell'opinione pubblica – di cui la libertà di parola è insieme espressione e maestra - la possibilità di un esercizio attivo della cittadinanza che si concretizza in una funzione pubblica di controllo e di freno contro gli arbitri del potere. Ponendo l'accento su questo tratto, Montano ha modo di sottolineare come la riflessione teorica di Filangieri rappresenti un progresso ulteriore rispetto alle posizioni di Genovesi. L'elemento attivante il progetto di riforma non è individuato più nel sovrano, ma nei cittadini. A conferma di ciò, testimonia la preferenza accordata da Filangieri alla forma democratica del governo e la forte esigenza di costituzionalismo, implicite nell'ordinamento legislativo e istituzionale americano. Nel rilevare elementi di continuità e di distanza tra Genovesi e Filangieri, Montano rileva come i due facciano riferimento a due visioni diverse di patria: il primo a quella sentimentale e territoriale – legata fortemente all'appartenenza per nascita a un luogo – e il secondo a quella politica e razionale, in cui è consentita la piena attuazione delle possibilità dell'individuo.

In questa prima parte del libro, due capitoli, rispettivamente dedicati alle Accademie e alle Scuole private a Napoli dal Quattrocento all'Ottocento e al "fascino insidioso" di Spinoza sugli intellettuali napoletani a partire dalla fine del Seicento, forniscono un articolato e approfondito panorama della vivacità intellettuale e civile della cultura napoletana dell'epoca.

La seconda parte del libro è dedicata al filone culturale che ha come espressione forte Francesco De Sanctis e Benedetto Croce. Del primo si evidenzia la decisa tensione etica posta a fondamento del concetto di comico. Nelle *Lezioni* sulla letteratura drammatica del 1846 il comico appare il prodotto di un ribaltamento del senso del reale a seguito del quale viene meno la corrispondenza tra apparenza e realtà. Esso risiede nel contrasto tra due tendenze psichiche attive nella loro più netta e assoluta unilateralità per cui "la tensione razionale deve apparire come rifiuto completo del sentimento del reale; e il sentimento del reale deve mostrarsi come totalmente pago di sé". Nell'elaborazione di questo concetto del comico e nella modifica che esso rappresenta rispetto alla sua prima formulazione risalente al 1842-1843, Montano considera l'incidenza sulla lettura desanctisiana delle dottrine estetiche di Hegel. Del pensatore tedesco De Sanctis accoglie in particolare le critiche mosse al concetto di *ironia* elaborato da Fichte. Hegel contesta all'ironia di Fichte di essere annientatrice di ogni sostanzialità e serietà dei contenuti dell'agire e del sapere. Coerentemente con la logica che presiede alla definizione dello statuto dell'Io, nel dispositivo teorico fichtiano "l'ironia è semplicemente distruttiva [...]. Non riconoscendo essenzialità e autonomia ai

valori, anzi erodendoli con il distacco e la sufficienza, l'ironia esalta la forza raggelante e demolitrice dell'Io⁵.

In un secondo capitolo di questa parte, De Sanctis è presentato come il referente teorico di Croce nel suo progetto di approfondimento e superamento critico di Hegel. In un contesto in cui il critico irpino è generalmente ignorato, Croce è l'unico a cogliere nelle sue opere gli elementi essenziali dello hegelismo e gli spunti per superarne l'ortodossia. La tesi sostenuta nel saggio fa luce sulla duplice fonte dell'idealismo italiano, De Sanctis per Croce e Spaventa per Gentile. Della lezione hegeliana Croce e De Sanctis condividono il riconoscimento del suo carattere innovativo e il desiderio di correggerla in una direzione che ancori la tradizione idealista al reale storico vivente, secondo la tesi di Croce, per il quale la filosofia è bisogno di "orientamento circa la realtà e la vita". A giudizio del filosofo napoletano, qualsiasi progetto di rinascita della filosofia è necessariamente legato a Hegel, al quale, se va riconosciuto il merito di aver superato l'*empasse* della cosa in sé kantiana, è tuttavia da imputare l'elaborazione di una "metafisica della Mente". È in questo senso che la rinascita dell'idealismo proposta da Croce non va confusa con la riproposizione dell'idealismo classico tedesco, ma identificata con il rifiuto del positivismo e di ogni forma di trascendenza e di credenza attraverso la separazione tra metodo speculativo e metodo empirico. Nella critica della linea Hegel-Spaventa-Gentile, responsabile di individuare una differenza meramente quantitativa tra la filosofia e le scienze, Croce afferma il bisogno di superare una concezione unitaria, "mistica e teologica", della vita dello spirito. Con l'elaborazione della teoria dei distinti il filosofo napoletano rivendica, in polemica con l'impianto continuistico e finalistico della dialettica hegeliana, l'autonomia delle diverse forme dello spirito. Il tentativo crociano di riforma della dialettica hegeliana si compie individuando in De Sanctis, in opposizione a Spaventa, la via d'accesso a una sorta di idealismo "anomalo". Dalla "concretezza tutta cose" e dall'amore per la distinzione e per il particolare – caratteristici della dottrina dell'Irpino – Croce ricava gli strumenti teorici essenziali per una presa di distanza rispetto al positivismo, all'associazionismo herbartiano e allo stesso idealismo hegeliano nella lettura proposta da Spaventa, Maturi, Jaia e Gentile. In polemica con il primato della logica stabilito da Spaventa ma in linea con l'orientamento di De Sanctis e di Vico, Croce mira alla realizzazione di una sintesi tra storia e logica, tra fatto e idea all'interno di un orizzonte in cui non si prescinda dalla consapevolezza della finitezza umana e dall'impossibilità conseguente di attingere un sapere assoluto. De Sanctis legge l'idealismo hegeliano come prodotto di un'epoca, quella romantica, ormai superata. Il sistema elaborato dal filosofo tedesco è affetto dalla "*malattia dell'ideale*" il cui sintomo più eclatante va individuato

nell'assunzione di uno schema logico prestabilito nel quale i fatti rientrano solo a costo di "inesattezza e poca intelligenza di essi". A monte del rifiuto dell'apriorismo hegeliano Montano colloca la convinzione che per De Sanctis l'ideale sia semplicemente l'altra parte del reale e che, coerentemente con questo presupposto, scienza e vita siano tra loro in un'inscindibile connessione. Questo stesso inestricabile nesso è quello che Croce stabilisce tra la realtà, i fatti, l'esperienza e la creazione artistica o – esattamente allo stesso titolo – la comprensione razionale. E ancora, Montano pone in relazione il riconoscimento crociano della superiorità della logica dei distinti su quella dell'unitarietà con la critica che De Sanctis muove alla subordinazione operata da Hegel dell'arte alla filosofia.

Nel progetto di una visione della storia come unione di idea e fatto, Croce recupera la lezione di Machiavelli, Vico, Campanella e Bruno attraverso la mediazione di De Sanctis. L'interesse del critico irpino per Bruno – com'è documentato in un altro saggio - si concentra sulla tensione di quest'ultimo verso la riabilitazione della materia. De Sanctis sostiene che "è in lui [Bruno] confuso Cartesio, Spinoza e Malebranche" e che "la filosofia è in lui ancora in istato di fermentazione". In Bruno è viva l'idea dell'unità del reale, pur nella distinzione delle sue forme. Fedele a questa prospettiva, Croce guarda a Bruno per la sua capacità di cogliere l'unità nella distinzione attraverso l'elaborazione di una dialettica in cui alla sintesi che supera e trascende la contrarietà dei termini si sostituisce l'unicità della radice dei contrari. Questo tratto trova ulteriore espressione anche sul versante metodologico della filosofia bruniana, che, partendo dalla distinzione delle diverse forme del sapere e dei loro specifici codici linguistici, arriva a riconoscere la superiorità del metodo speculativo – tendente all'universale – su quello tecnico-positivistico, orientato al particolare e all'utile. A giustificare la tensione di Croce verso Bruno, Montano pone l'accento su quegli elementi che, al di là della contrapposizione teorica e dogmatica tra materialismo e idealismo, definiscono la filosofia del Nolano come procedura "capace di coniugare la forza della sensibilità con quella dell'intelletto", nella ricerca della verità. Croce apprezza Bruno innanzitutto per la *vis* polemica nei confronti della tradizione filosofica. Come Bruno polemizzava contro gli aristotelici del suo tempo, così Croce polemizza contro i kantiani del suo tempo. A differenziarli, però, è l'idea di filosofia. Per Croce la filosofia è sempre e soltanto una, per Bruno esistono tante filosofie tra loro complementari, che concorrono tutte nel tentativo di definire il reale nella sua complessità.

La terza parte del volume discute di due filosofi cattolici, attivi a Napoli per un tempo non breve della loro attività accademica: Giuseppe Capograssi e Michele Federico Sciacca. Ad ognuno di loro sono dedicati due capitoli.

La tensione verso il recupero della concretezza dell'esistenza individuale è il tratto che Montano mette in evidenza dell'interpretazione di Giambattista Vico da parte di Giuseppe Capograssi. La lettura di Capograssi si distanzia da quella settecentesca, circoscritta alla questione della compatibilità della filosofia vichiana con l'ortodossia cattolica, al fine di evidenziare in Vico gli elementi di confronto con il pensiero moderno. A monte del diverso giudizio su Vico dei cattolici del '700 e di Capograssi Montano individua la diversa concezione del cristianesimo: i primi si richiamano a un'interpretazione teologica e fideistica della dottrina cristiana e concepiscono la storia come espressione della volontà divina, mentre l'interpretazione capograssiana evidenzia in Vico la presenza di una lettura umanistica e razionante del cristianesimo e l'assoluta centralità e autonomia dell'individuo nel mondo concreto della storia.

L'analisi del contributo di Giuseppe Capograssi su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo è condotta da Montano assumendo come centro delle sue riflessioni "l'individuo comune, il soggetto individuale e gli sforzi da questi messi in atto per tentare di soddisfare le proprie esigenze primarie e fondamentali"⁶. Si coniuga con elementi di forte modernità l'esigenza di concretezza e specificità espressa nel rifiuto capograssiano di entrambe le modalità tradizionali di concepire la storia. La dottrina della storia come caso – che produce un'etica dell'indifferenza – e quella della storia intesa nei termini di un movimento necessario – a partire dalla quale si elabora un'etica della ragione universale – denunciano, per Capograssi, l'assenza di ogni possibilità decisionale del singolo.

Montano riconduce alla lezione vichiana di anticartesianesimo la centralità assunta nel dispositivo teorico del giurista abruzzese dell'individualità etica, del soggetto concreto, che costruisce relazioni intersoggettive e la *sua* storia. Nell'assunzione dei bisogni concreti degli uomini comuni a punto d'osservazione per l'analisi della esperienza reale è evidente ancora una volta la matrice vichiana. Recuperando la distinzione tra l'individuo comune e l'addottrinato, Capograssi sostituisce a quest'ultima tipologia di intellettuale, impegnato a leggere la storia per categorie astratte a seguito della separazione di forma e contenuto, quella dell'uomo che costruisce la vita sociale attraverso l'edificazione della propria esistenza. Ancora a Vico, in particolare alla sua tesi delle "comuni nozioni del vero eterno", è chiaramente riconducibile l'idea di Capograssi secondo cui "i fatti delle società contemporanee sono tali, in quanto ci sono certe idee nella coscienza dell'individuo contemporaneo che li fanno nascere e che li formano". Se ne deduce che per Capograssi fatti e idee non sono distinti, ma sono tra loro in un rapporto di reciproca appartenenza in virtù della quale il rimando ai valori non presenta i contorni di una generica e astratta

universalità ma piuttosto colloca i progetti, le aspirazioni e i desideri individuali a fondamento dell'agire umano. Montano precisa quanto il concetto di prassi come elemento generatore del mondo umano presenti elementi di vicinanza solo apparente e superficiale con la prospettiva marxiana. Ancora una volta a giustificare la distanza tra i diversi dispositivi teorici c'è un differente concetto di storia. In quello marxista la storia è intesa come processo orientato da una logica interna ai fatti, In Vico e in Capograssi è il luogo dell'agire libero e originale dei singoli.

Capograssi individua il principio dell'azione umana nella volontà di liberazione dell'uomo da un'esistenza percepita nella sua distanza rispetto all'idea di vita maturata dal singolo a partire dai propri bisogni. Le condizioni per la piena realizzazione dell'umanità dell'uomo sono poste da Capograssi nell'uguaglianza delle condizioni sociali di vita e nella libertà che ne è a fondamento. Significativo della tensione che anima la riflessione di Capograssi è il riconoscimento dell'amicizia come fondamentale bisogno umano, di cui si indagano gli effetti sulla vita sociale a partire dalla trasformazione del rapporto sociale e politico in vincolo umano. Accanto a questo elemento Capograssi pone come costitutivo della natura umana il desiderio di eternarsi proprio di una volontà che evidentemente si oppone alle condizioni stesse dell'esistenza. A partire dal paradosso di una volontà che vuole ciò che non esiste, il giurista sviluppa il tema della speranza nei termini e con una tonalità che Montano accosta al motivo pascaliano del desiderio di infinito e di cui sottolinea gli elementi di distanza rispetto alle prospettive rassicuranti della continuità della specie o dello Spirito, rispettivamente di Nietzsche e di Hegel. È in questo orizzonte che Capograssi introduce il tema della fede e di Dio, senza per questo perdere l'attenzione per la singola individualità umana. A dimostrarlo c'è l'immagine tutta umana di Cristo che si sente abbandonato sulla croce dal Padre. La fede, dunque, piuttosto che l'approdo di una serie di deduzioni logiche, è innanzitutto un bisogno tutto umano di fronte all'angoscia e all'insostenibilità del finito. D'altronde a caricare di umanità questa nozione di fede contribuisce ulteriormente la circostanza per cui essa non immobilizza l'uomo nell'attesa di una salvezza che venga da altro da sé, ma al contrario è stimolo all'azione: proprio nella misura in cui apre l'uomo al futuro, la speranza di eternità meglio lo radica al presente.

Nella ricostruzione dell'itinerario di Sciacca Montano sottolinea come il rifiuto di un assoluto immanentismo e di un altrettanto assoluto dialettismo spinga il filosofo a correggere la sua iniziale adesione all'attualismo gentiliano, dopo aver riconosciuto nell'atto del pensiero pensante "una vuota entità metafisica". Sull'idealismo, responsabile del degrado spirituale dell'epoca a lui contemporanea, Sciacca ritiene di dover

intervenire apportando una serie di correzioni a partire dalle quali la religione cessa di essere un momento del processo dialettico dello Spirito e l'idealismo acquista una sua metafisica. Nella fede, "principio e fine di ogni nostro atto", Sciacca individua la via del superamento della crisi e insiste nell'affermare che il suo modo di sentire la fede non implica un ritorno ai modelli interpretativi della filosofia medioevale ma è in linea con le acquisizioni del pensiero moderno, in primo luogo con quella del principio dell'interiorità. L'obiettivo dell'operazione ermeneutica intrapresa da Sciacca è l'individuazione di una via teoretica in cui il concetto moderno di autocoscienza accolga ed esprima la dimensione della trascendenza secondo un modello alternativo a quello prospettato dall'aristotelismo tomistico e in linea, invece, con quello agostiniano, a partire dall'idea che Dio è posto *nella* e non *dalla* interiorità umana. Con questa ambizione il filosofo muove critiche puntuali al concetto neoidealista di autocoscienza assoluta. Un passaggio centrale nel discorso di Sciacca è costituito dall'affermazione dell'autonomia della morale e della religione dall'etica. In polemica esplicita con la prospettiva kantiana, che identifica la morale con l'impegno nel mondo, Sciacca distingue la morale come dimensione rigorosa dell'interiorità e l'etica come quell'esteriorità che segna la dispersione del soggetto nel mondo. Il filosofo ritiene essenziale l'impegno di porsi di fronte a sé nella propria interiorità fino a negare valore all'azione esterna "per la visione del Dio *vivo*". Su queste premesse non meraviglia la conclusione di Montano secondo la quale è difficile per il filosofo rimanere fermo al principio cardine della filosofia moderna, nel momento in cui sostiene che "non è la coscienza umana che da sola conquista teoricamente Dio, ma è Dio che incarnandosi *illumina* l'uomo"⁷. Successivamente alla presa di distanza dall'attualismo Sciacca approda allo sperimentalismo relativistico di Antonio Aliotta, nel tentativo di preservare il principio di interiorità e, attraverso questo, il suo legame con il pensiero filosofico contemporaneo. Si tratta - precisa Montano - di un relativismo privo di esiti scettici, incentrato sull'esperienza come luogo della relazione tra soggetto ed oggetto, al di fuori della quale non esiste la verità. A giudizio di Sciacca il relativismo di Aliotta, però, lascia insoluta una serie di problemi, primo tra tutti quello relativo all'origine dell'esperienza. Torna a manifestarsi in tutta la sua urgenza il desiderio nutrito da Sciacca di una fondazione metafisica: "l'atto concreto di esperienza, cioè la conoscenza, non è l'incondizionato, ma è condizionato da una causa. Il relativismo gnoseologico, in breve, presuppone una metafisica, anzi, è l'atto concreto di esperienza stessa che reclama questa integrazione metafisica".

I problemi lasciati aperti da Aliotta sono riportati da Sciacca alla dimensione della relazione teologica. In questo nuovo orizzonte il filosofo polemizza contro il concetto di Dio elaborato dal teismo tradizionale,

colpevole di assolutizzare Dio a tutto discapito della singolarità umana. A partire dal rifiuto della tradizionale concezione statica di Dio come Realtà già tutta in atto, Sciacca elabora una nozione di Dio come "Attività tutta nella sua attuazione". Concepite in questi termini Dio, il suo rapporto con il mondo è evidentemente biunivoco: "il mondo è concreazione di Dio e dello Spirito umano". Se indiscutibilmente all'interno di questa prospettiva l'attività del soggetto umano non viene pregiudicata, resta altrettanto chiaro a giudizio di Montano lo slittamento di Sciacca dal relativismo aliottiano verso una posizione che si rivelerà di lì a poco di adesione piena al cristianesimo ufficiale. A segnare la svolta metafisica e trascendentista di Sciacca incide in maniera significativa la lettura di Rosmini, di cui si trovano tracce consistenti nell'opera *Filosofia e metafisica*. Dopo aver precisato le ragioni per cui a suo giudizio sono del tutto fallimentari le ipotesi esistenzialistiche, Sciacca rivendica la tesi di una ragione aperta alla rivelazione: se è vero che la filosofia è razionalità, "è un atto della ragione autentica [...] il riconoscimento del mistero teologico". A partire da queste premesse, attraverso l'elaborazione del concetto di interiorità oggettiva Sciacca definisce la verità come presenza di Dio nella mente, una verità posta a fondamento della capacità e dei criteri di giudizio umani e di cui tutte le altre non sono che semplici determinazioni.

Fin dagli esordi del suo itinerario filosofico, Sciacca avverte il bisogno di esplorare l'interiorità del soggetto, sollecitato dalla lettura dei dialoghi platonici intesi a offrire una risposta all'esigenza di immortalità, attraverso l'indicazione di una dimensione ulteriore rispetto a quella dell'esistenza finita dell'uomo. Montano analizza le ragioni a partire dalle quali Platone sembra rispondere agli interrogativi posti da Sciacca. L'operazione teoretica che impegna immediatamente Sciacca è la fusione tra l'esperienza filosofica socratica e quella religiosa delle dottrine orfiche e pitagoriche con l'obiettivo di dare dignità e consistenza teoriche alla tesi dell'immortalità dell'anima che, nella religione dei misteri, è un *quid* ignoto impersonale sul quale non ci si interroga con le categorie del pensiero. Sciacca riconosce in Platone un precursore del cristianesimo e gli attribuisce il merito di aver collocato il senso della vita nello scopo oltre la vita stessa. In Platone Sciacca vede risolto la difficoltà posta dall'intellettualismo greco, colpevole di aver elaborato una concezione dell'Essere immobile e impersonale che rendeva problematica la definizione del rapporto tra l'Uno e i molteplici. Nella filosofia platonica è in atto, a suo giudizio, un passaggio dal piano logico a quello ontologico-metafisico in virtù del quale è possibile dedurre dal *concetto* di universale l'*esistenza* di un ente universale. In una prospettiva distante tanto dalla sofistica quanto dalla filosofia eleatica, Platone dialettizza l'unità del concetto, in modo da non far coincidere la

nozione di essere con il puro essere immobile dei Greci, ma con l'Uno concreto, l'Essere pieno e vivente dei moderni. Il bisogno di fede come risposta ai problemi della libertà della persona conduce Sciacca a prendere congedo dall'idealismo platonico per approdare allo spiritualismo cristiano. L'insufficienza del dispositivo platonico è colta dal filosofo nella fisionomia del demiurgo che, a differenza dal Dio cristiano creatore per amore, è artefice mosso da una necessità morale che, per di più, ha bisogno della *chóra-anánke* per realizzare il mondo. Nell'approdo di Sciacca al cristianesimo ufficiale la filosofia platonica certamente ha svolto un ruolo centrale, di mediazione, nel passaggio di Sciacca dall'attualismo gentiliano allo spiritualismo cristiano.